

CAPÍTOL 4

N.4. NEGATIVITAT EN L'ÈTICA

N.4.1. IMPOSSIBILITAT DE LA VIDA JUSTA

a) DE LA IMPOTÈNCIA DE L'AGENT ÈTIC

Les conclusions de l'anàlisi sociològica duta a terme per Adorno anticipen ja el que trobarem, o millor dit, el que no podrem trobar en l'ètica.

Com sabem, en la filosofia adorniana el moment de la crítica no és mai un moment primer que anuncia la futura construcció teòrica. La denúncia de les injustícies socials no deixa pas en un segon moment a una proposta sistemàtica d'instauració de la justícia. L'agent ètic queda limitat en l'acció al mateix que l'intel·lectual en el pensament : pot i ha de criticar i denunciar, tant la situació global, com cadascuna de les seves manifestacions concretes ; pot i ha d'esdevenir conscient de la realitat prenent distància d'ella, però no pot respondre introduint res de millor. La seva praxi consistirà en la teoria i en una actitud d'absència i de distància.

La denúncia adorniana d'una injustícia social que no té el seu origen en la voluntat subjectiva d'individus concrets, sinó que és una estructura objectiva depenent de la totalitat, amb l'advertència que tan sols en una societat lliure i justa serà lliure i just l'individu [ND, 388] (DN, 394), deixa aquest en una impotència extrema.

Només en una societat justa seria ell just : l'ètica depèn de la política. **“Kurz, also, was Moral heute vielleicht überhaupt noch heissen darf, das geht über an die Frage nach der Einrichtung der Welt -man könnte sagen : die Frage nach dem richtigen Leben wäre die Frage nach der richtigen Politik, wenn eine solche richtige Politik selber heute im Bereich des zu Verwirklichenden gelegen wäre”** [VM, 262]. Caldria primer realitzar la societat que garanteixi la llibertat i la igualtat, però atès que tampoc no es possible lluitar per ella, fer res per instaurar-la, la impotència és doble.

Dins d'aquesta societat contemporània no és a les mans de l'individu introduir amb els seus actes el que no existeix ; l'esfera de l'ètica queda reduïda al mínim, i sobretot a les seves formes negatives : distanciar-se, horroritzar-se, criticar. És tot el que li és permès i tot el que l'ètica li pot exigir. L'individu, al qual Adorno encoratja a prendre consciència de la

injustícia, oposar-s'hi i denunciar-la, no pot per ell mateix lluitar activament en contra.

L'argumentació adorniana té l'estructura següent :

1. Vivim en una societat totalitària.
2. La totalitat impedeix l'aparició de llibertat.
3. La manca de llibertat impedeix la realització de la moral. Cosa que succeeix en dos sentits :
 - a) El subjecte no té llibertat per determinar la pròpia vida.
 - b) El subjecte esdevé impotent per introduir, mitjançant l'acció, canvis en la realitat. Tota acció que pretén ser justa, introduïda en la societat, esdevé injusta.

Adorno insisteix en l'abast de la mancança de llibertat, advertint-nos que no es tracta d'una retallada en àmbits determinats, sinó que arriba a impedir definir-se un mateix, realitzar les eleccions fonamentals que determinen la pròpia identitat. **“Die Signatur des Zeitalters ist, dass kein Mensch, ohne alle Ausnahme, sein Leben in einem einigermassen durchsichtigen Sinn, wie er früher in der Abschätzung der Marktverhältnisse gegeben war, mehr selbst bestimmen kann. (...) Freiheit hat sich in die reine Negativität zusammengezogen, und was zur Zeit des Jugendstils in Schönheit sterben hiess, hat sich reduziert auf den Wunsch, die unendliche Erniedrigung des Daseins wie die unendliche Qual des Sterbens abzukürzen in einer Welt, in der es längst Schlimmeres zu fürchten gibt als den Tod. - Das objektive Ende der Humanität ist nur ein anderer Ausdruck fürs Gleiche. Es besagt, dass der Einzelne als Einzelner, wie er das Gattungswesen Mensch repräsentiert, die Autonomie verloren hat, durch die er die Gattung verwirklichen könnte.”**
[MM, 41] (MM, 35)

I la mateixa totalitat que no deixa espai al lliure albir, devora tot intent de transformar-la : tota acció, en començar a materialitzar-se en la societat, és engolida per ella : **“Je unbarmherziger die Gesellschaft bis in jegliche Situation hinein objektiv-antagonistisch sich schürzt, desto weniger ist irgendeine moralische Einzelentscheidung als die rechte verbrieft. Was immer der Einzelne oder die Gruppe gegen die Totalität unternimmt, deren**

Teil sie bildet, wird von deren Bösem angesteckt, und nicht minder, wer gar nichts tut.” [ND, 241] (DN, 242) El mer fet que el subjecte sigui membre de la societat injusta, és la causa que propagui el mal que vol combatre. A l’individu no li queda opció, sembla que no pugui ni triar : sempre farà el mal. “Das Einzelsubjekt, das moralisch sicher sich wähnt, versagt und wird mitschuldig, weil es, eingespannt in die Ordnung, kaum etwas über die Bedingungen vermag, die ans sittliche Ingenium apellieren : nach ihrer Veränderung schreien.” [ND, 241] (DN, 242)

Així, quan Adorno recull el “was soll ich tun ?” kantià, i afirma d’ell que és la qüestió central de l’ètica i potser fins i tot l’interrogant decisiu de tota la filosofia [VM,12], no pot més que respondre : **“Dass die Welt aus den Fugen ist, zeigt allerorten sich daran, dass man es falsch macht, wie man es auch macht.” [PR, 182] (PR, 188) Ja podem cercar els millors criteris per a l’acció i construir les teories més lúcides, o ja podem cultivar sentiments compassius o perseguir ideals de justícia i de bé, que serà endebades. Quan introduïm la tan meditada acció en la realitat social, esdevé part de la injustícia. No es pot viure de manera justa : “Der Begriff des richtigen Lebens heute problematisch geworden ist. Die Möglichkeit, es zu verwirklichen, findet sich nicht in der heutigen Gesellschaft, wie sie überhaupt wohl bis zu dieser Stunde unerfüllt blieb; aber dennoch hat die Anstrengung des Begriffs es vermocht, den Menschen die Idee von einem richtigen Leben zu übermitteln. Ein Gedanke kommt hier zum Tragen, den ich erst spät, nachdem ich ihn ausgedrückt hatte, voller Stolz bei Nietzsche wiederfand.”¹ [PT I, 133] (TF I, 100)**

I Adorno fins i tot arriba a témer la pèrdua de la consciència justa : **“Die Verdinglichung des Bewusstseins, das zur Dingwelt überläuft, vor ihr kapituliert, ihr sich gleichmacht ; die verzweifelte Anpassung dessen, der die Kälte und Übergewalt der Welt anders nicht zu bestehen vermag, als indem er sie womöglich überbietet, gründet in der verdinglichten, der Unmittelbarkeit menschlicher Beziehungen entäusserten, vom abstrakten Prinzip des Tausches beherrschten Welt. Gibt es wirklich kein richtiges Leben im falschen, so kann es eigentlich auch kein richtiges Bewusstsein darin geben.” [EN, 591] (IN, 157)**

¹ La cita de Nietzsche correspon a *Humano, demasiado humano* (I, 33).

Adorno deixa l'agent ètic en una situació pràcticament equiparable a la que patia en el sistema de Schopenhauer. En tots dos autors és precisament la inusitada desmesura del seu talant ètic, el no deixar d'horrорitzar-se davant de qualsevol dolor, el que condueix a un inconsolable pessimisme. En assumir que l'origen de la injustícia no es troba en l'individu, sinó en l'estructura de la totalitat, tots dos redueixen l'ésser humà a carregar una culpa de la qual no és responsable, a cometre injustícies que no són fruit de la llibertat, i a consolar el sentiment d'impotència amb una extrema capacitat crítica i amb una forta sensibilitat moral. Això seria l'únic que ens diferencia dels animals, condemnats com nosaltres (o nosaltres com ells) a cometre injustícies mai decidides ni volgudes, a reproduir un mal anterior a la pròpia constitució.

Però el paisatge d'Adorno és més terrorífic que el del seu antecessor. Schopenhauer negava la possibilitat que la història transformés el que la natura determinava per sempre; per a ell la història no és més que mera repetició, incapaç d'interrompre l'estructura de la vida per introduir novetat. Però Adorno, tot i pensar la història, tot i pensar l'existència d'un vector obert en el temps, també la veu guiada per forces objectives que escapen al lliure albir dels individus. I aquesta suma de Schopenhauer amb els pensadors de la història, amb Hegel i Marx, deixa l'individu més impotent encara. Ja veurem, en l'apartat N.4.4., que si en algun moment adreça Adorno una mirada esperançada al futur, no és pas a què els individus prenguin les regnes de la història per guiar-la cap a la llibertat, sinó envers la foscor d'una utopia que no pot ni imaginar.

Com ja havíem explorat en analitzar la concepció de la societat d'Adorno, aquest es veu empès a una certa amoralitat, conseqüència d'una actitud extremadament moral. I em sembla que és aquest el sentit d'un dels fragments més impressionants de tota la DN: **"Alle Einzelnen sind in der vergesellschafteten Gesellschaft des Moralischen unfähig, das gesellschaftlich gefordert ist, wirklich jedoch nur in einer befreiten Gesellschaft wäre. Gesellschaftliche Moral wäre einzig noch, einmal der schlechten Unendlichkeit, dem verruchten Tausch der Vergeltung sein Ende zu bereiten. Dem Einzelnen indessen bleibt an Moralischem nicht mehr übrig, als wofür die Kantische Moraltheorie, welche den Tieren Neigung, keine Achtung**

konzediert, nur Verachtung hat : versuchen, so zu leben, dass man glauben darf, ein gutes Tier gewesen zu sein.” [ND, 294] (DN, 296)

b) NO PARTICIPAR

La justícia de les nostres accions té com a límit la que sigui capaç de realitzar “un bon animal”, és a dir, un ésser mancant de llibertat i incapaç de modificar les regles de la vida i de la societat. Però alhora, la nostra capacitat de justícia s’estén en el terreny de la teoria : una societat injusta pot reduir la llibertat de forma extrema, però no pot impedir la reflexió ètica. Adorno l’arriba a col·locar al centre mateix de la filosofia i a fer dependre d’ella l’existència d’aquesta. No hi ha filosofia si no hi ha ètica : **“Die Obsoleszenz des Begriffs der Philosophie, das Moment der Inaktivität in der Philosophie, das man mitdenken muss, will man heute überhaupt den Begriff von ihr erhalten, hängt damit zusammen, dass die Möglichkeit zu einem richtigen Leben falsch geworden ist. Aber wenn das Motiv des richtigen Lebens, der Gedanke, wie es sich leben liesse, ganz entschwindet, ist es mit der Philosophie erst recht aus. Dialektik hat heute ihren Schauplatz in der Spannung zwischen der Einsicht in die ganz unmögliche Darstellung eines richtigen Lebens und zugleich des Bewusstseins davon, wie es sein könnte.”** [PT I, 133] (TF I, 100-101)²

I què ens pot dir la filosofia sobre la vida justa, un cop ens ha revelat que no és possible ? Adorno hi dedica la darrera lliçó del seu curs d’ètica de l’any 63, que consistí bàsicament en una anàlisi de l’ètica de Kant.

Evidentment, Adorno rebutja les crides a l’activitat del subjecte : **“Es ist der Fehler der Ethik, die vielen von Ihnen als avanciert begegnet, nämlich der existentialistischen, aus Protest nun gegen die verwaltete Welt, die Spontaneität, das Subjekt, soweit es nicht erfasst ist, zu verabsolutieren, während dann gerade in dieser umreflektierten und vom Objektiven abgelösten Spontaneität die Objektivität so wiederkehrt, wie Sartre schliesslich sich doch in den Dienst der kommunistischen Ideologie am Ende dann wieder gestellt hat. Das heisst, entweder diese Spontaneität wird, wo sie**

² Sobre la situació de la filosofia quan la vida justa ja no és possible, i la dialèctica relació de totes dues, veieu: [PT I, 192-195] (TF I, 145-148).

ernst gemeint ist, eliminiert und unter der grossen Tendenz begraben, oder sie fällt selber in die Verwaltung.” [VM, 262]

On la subjectivitat no és creadora, és fins i tot un insult demanar al subjecte que realitzi la justícia : **“Ich möchte fast so weit gehen : dass die Welt so eingerichtet ist, dass selbst noch die einfachste Forderung von Integrität und Anständigkeit eigentlich fast bei einem jeden Menschen überhaupt notwendig zu Protest führen muss.” [VM, 248]** No es pot demanar la seva actuació, i Adorno posa en el seu lloc la crida a reduir al màxim la participació en la societat, convençut que la seva absència ha de tenir efecte. No es tracta d’actuar, sinó de resistir. **“Ich glaube, dass überhaupt erst das Bewusstsein dieser Zwangssituation -und nicht, das man sie sich verkleistert-die Bedingungen dafür schafft, die Frage, wie man heute nun überhaupt zu leben vermöchte, richtig zu stellen. Das einzige, was man vielleicht sagen kann, ist, dass das richtige Leben heute in der Gestalt des Widerstandes gegen die von dem fortgeschrittensten Bewusstsein durchschauten, kritisch aufgelösten Formen eines falschen Leben bestünde. Eine andere als diese negative Anweisung ist wohl wirklich nicht zu geben.” [VM, 248-249]**

La fórmula d’Adorno és negativa, però ell mateix s’encarrega d’explicar que no és abstracta i formal, com ho era l’imperatiu de Kant, i al que justament per això tant va arribar a criticar al llarg del curs. Es tracta d’una negació determinada, no d’una fórmula buida. Justament, de la negació determinada en què consisteix la resistència. I Adorno perfila el sentit : resistència **“gegen das, was die Welt aus uns gemacht hat und noch in unendlich viel weiterem Mass aus uns machen will.” [VM, 249]** Però també, i més encara, **“dieser Widerstand müsste sich allerdings in uns selber gegen all das erweisen, worin wir dazu tendieren, mitzuspielen.” [VM, 249]** Així es concreta la nostra possibilitat de resistir a la injustícia : no participar. Adorno ja reconeix que és impossible deixar de participar completament, en tant és necessari per tal de sobreviure, però cal reduir aquesta participació al mínim.

c) DE L’ACTE JUST A LA VIDA JUSTA

Cal, però, parar esment en un aspecte que encara no havíem mencionat. Quan Adorno declara la impossibilitat que la voluntat individual introdueixi

justícia en la injustícia objectiva, no parla sols del fracàs a què estan abocades les accions particulars, sinó també del fracàs a què està condemnat d'antuvi tot projecte de vida justa.

El llibre publicat per Adorno que més s'aproxima, sense ser-ho, a un text d'ètica, els MM, emergeixen justament de la consciència d'aquesta impossibilitat, com ja manifesta el mateix subtítol : "Reflexions des de la vida danyada". **"Es gibt kein richtiges Leben im falschen."** [MM, 43] (MM, 37) Tesi que Adorno recorda quan en la primera lliçó del seu curs d'ètica de l'any 63 es presenta a ell mateix com algú que **"ein Buch über das richtige oder vielmehr das falsche Leben geschrieben hat."** [VM, 9]

MM emprèn un recorregut exhaustiu per diversos àmbits de la vida amb l'objectiu de convèncer-nos que, efectivament, no queda cap racó on dur una forma de vida que escapi a la condemna. No hi ha esperança en la vida pública, però ni tan sols en la privada, feu de la llibertat i el caliu en l'era burgesa, i devorat ara a dentades pel principi d'identitat. La vida familiar està ara dominada per la totalitat social i les seves regles [MM, 32-35] (MM, 27-29), les antigues virtuts burgeses que regien les relacions privades desapareixen de la mateixa manera que la solidaritat proclamada pel socialisme, diluïda en la mera obediència al Partit.

Ja no cap la vida justa, i amb ella tampoc la mort digna : **"dass durch gesellschaftliche Veränderungen den Menschen abhanden kam, was ihnen einmal den Tod erträglich gemacht haben soll, das Gefühl seiner epischen Einheit mit dem gerundeten Leben."** [ND, 362] (DN, 369) On la vida passa com pot, la mort esdevé més que mai quelcom estrany, aliè, incompreensible, extrínsec. Se la viu com a accident imprevisible que res no tingués a veure amb un mateix. I és que qui no viu la vida per ell mateix, qui només malviu el que li deixen viure, i encara sense gaire consciència, no pot pas esperar i experimentar com a seva la mort que deixa per sempre inacabat el projecte de vida que no va reeixir a realitzar, potser ni tan sols a esbossar.

Instaurant en el centre de l'ètica el concepte de vida i no el de l'acció puntual, està Adorno anant molt més enllà de l'ètica kantiana, ultrapassant la qüestió del "was soll ich tun ?" per recuperar l'interrogant més antic, el que es pregunta "wie soll ich leben ?", tornant a entendre l'ètica en un sentit més

ampli, com la definien els grecs, abans que la modernitat la sotmetés a una progressiva reducció i mutilació, amb l'excusa d'arribar a la seva essència. La història de l'ètica és la d'una contínua pèrdua de territori, similar a la que ha patit la filosofia, però en aquest cas no per la competència de les ciències, sinó per la conversió de terrenys que originàriament li van pertànyer en feus de la privacitat, de la lliure tria de cadascú segons les seves preferències, on l'ètica no tenia res a dir. Les preguntes per la vida justa, la vida bona, la felicitat, van ser relegades de la discussió ètica a una qüestió del gust de cadascú, gairebé més de l'estètica que no de l'ètica, i sobre la qual els filòsofs no tenien res a dir.³

Així, l'ètica va deixar de pensar la vida globalment per concentrar-se en l'acció puntual (la vida com a totalitat només la recupera en tant que context, circumstàncies), i paral·lelament va desatendre la felicitat, i les preguntes sobre en què consisteix o com obtenir-la, per concentrar-se en el deure moral. És aquest un procés que Kant va dur a la seva culminació, en un esforç gairebé sobrehumà de depurar l'ètica de tot el que no ho fos. En Kant, l'ètica queda nua per mostrar la seva essència: però en la nuesa es descobreix com a esquelet. La seva ètica queda reduïda al següent:

- a) una acció puntual desvinculada de les conseqüències
- b) una acció puntual que implica trossejar la vida humana en moments independents, que el concepte de deure, intemporal, no pot vincular, i impedeix pensar-la com a projecte, separant l'ètica de la pregunta per la finalitat de la vida
- c) una acció originada en una raó sorda a sentiments i passions; una acció decidida només en la superfície de l'individu, i no implicant-lo com a tot

Adorno cerca de nou, recuperant l'ideal grec, una concepció de l'ètica que abracci tot l'ésser humà, tant en l'espai com en el temps, és a dir, que abracci

³ Veieu HOLMER STEINFATH (ed.), *Was ist ein gutes Leben ?*, i especialment la introducció, que recull aquest procés.

la raó i el cos i la totalitat de les capacitats humanes, incloent-hi els sentiments, i la totalitat de la història d'una vida humana. I que reivindiqui de nou la pregunta per la felicitat.⁴

Cal fer avinent que Adorno posa sempre el llistó de l'ètica el més alt possible, just per després dir-nos que no és possible realitzar-la. Com ja vam veure en remarcar l'herència de Schopenhauer, l'ètica d'Adorno s'ampliava per cercar l'origen del dolor molt més enllà del subjecte, és a dir, per abraçar tota la natura, la societat i la història ; i ara veiem com amplia el terreny de l'ètica en un altre sentit, dotant aquesta disciplina de preguntes de molt més abast, tornant de la delimitació il·lustrada a la visió global grega. Adorno no sols col·loca l'ètica en el centre de la filosofia, sinó que reivindica com el seu objecte tota la realitat, i presenta com les seves preguntes qüestions que abracen tots els vessants de l'ésser humà. Com a disciplina, la duu el més alt possible. Encara que després adverteixi a l'ètica que no podrà anar gaire més enllà de la teoria, amplia la teoria de tal manera que els seus límits gairebé deixen de ser-ho.

Si hi ha qui creu que la filosofia d'Adorno no conté una ètica, els donaré la raó : la filosofia d'Adorno no conté una ètica, és una ètica.

⁴ La idea de plantejar l'ètica d'Adorno des d'aquesta perspectiva la dec a Josef Früchtel, que la defensava en el seu Kolloquium "Was ist ein gutes Leben ?", el curs 98-99 a la Universitat de Münster. L'intent d'Adorno de recuperar aquella pregunta per a l'ètica no està aïllat ; avui dia assistim a una revaluació de la qüestió per la vida bona que reintrodueix temes llargament oblidats. En dona testimoni la recent aparició d'alguns llibres, com ara: URSULA WOLF, *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*; MARTIN SEEL, *Versuch über die Form des Glücks*.

N.4.2. IMPOSSIBILITAT D'UNA ÈTICA POSITIVA

a) HI HA UNA TEORIA ÈTICA EN ADORNO ?

Si per a Adorno és un dels temes centrals de la seva ètica la impossibilitat de la vida justa, no és aquest el tema que ha centrat el debat dels estudiosos d'Adorno, ocupats en un altre de més fonamental : durant anys, la reflexió sobre l'ètica d'Adorno s'ha limitat a oscil·lar entre dues postures i l'escàs joc de grisos que tenia cabuda entre el blanc de l'absència i el negre de la prohibició : o bé senzillament s'afirmava la inexistència d'ètica en l'obra d'Adorno, o bé es negava rotundament que la filosofia d'Adorno fos compatible amb l'ètica. El seu talant moral era evident, però no així que de tal actitud n'emergís una teoria.

Naturalment, és l'absència en l'obra adorniana d'un llibre estrictament dedicat a l'ètica i a exposar una teoria moral sistemàtica, el que obliga a plantejar-se la qüestió de si aquesta teoria existeix i de si és possible. I són diverses les raons que pretenen explicar aquesta impossibilitat. La meua resposta consistirà en defensar que Adorno té una teoria ètica, però no pas closa en un llibre especialitzat, sinó que s'estén al llarg de tota la seva obra, des dels seus estudis sobre història de la filosofia fins les seves crítiques musicals, fins al punt que m'atreveria a dir que el límit de la seva ètica coincideix amb el de la seva filosofia. No hi ha un lloc destinat especialment per a ella, perquè ella és a tot arreu. Però és cert que això dificulta trobar-la, comprendre-la i exposar-la; per analitzar l'ètica adorniana cal primer mostrar-la, reconstruir-la, fins i tot fer explícit el seu ordre, que és justament el que pretenc en aquesta tesi.

El que faré en els propers apartats és, justament, intentar demostrar que sí que existeix una teoria ètica en Adorno, i ho farem deixant-nos guiar per la categoria de la negativitat. Aquest mateix concepte que permet ordenar l'epistemologia i la reflexió sociològica d'Adorno, permet també trobar un ordre a les seves reflexions sobre la injustícia i anar descobrint una complexa teoria ètica, encara que Adorno mai no l'arribés a exposar en un llibre.

Quins són els motius pels quals s'ha afirmat la inexistència d'ètica en Adorno? Tot seguit destriem els motius ideològics i els motius de forma:

MOTIUS IDEOLÒGICS

La major part de la recepció de l'obra d'Adorno va negar durant anys l'existència d'una ètica per diferents raons, que es poden reunir en dos grups d'objeccions:

1. La recepció de l'obra adorniana que es centrava en l'estètica va procedir:
 - a) ignorant l'ètica
 - b) dissolent l'ètica en l'estètica
 - c) afirmant que l'estètica impedeix l'ètica, ja que l'estètica és amoral⁵

2. La recepció que entén a Adorno com a marxista, afirmava que:
 - a) l'ètica és un prejudici burgès que amaga interessos de classe, incompatible per tant amb la tradició marxista a la qual Adorno pertany
 - b) la concepció de la història que vertebrava el marxisme no deixa lloc a una teoria ètica

Tots dos tipus de motius eren capaços d'explicar que hi hagués en Adorno una sensibilitat ètica i una forta denúncia de les injustícies existents que, tanmateix, no donava lloc a una teoria expressament moral. En un cas, per primacia de l'estètica, i en l'altre, per incompatibilitat amb el marxisme i la seva filosofia de la història.

⁵ Aquesta és la postura que continua defensant KONRAD PAUL LIESSMANN; tindrem ocasió de comentar-la amb més detall en el darrer capítol de la tesi.

MOTIUS DE FORMA

L'absència d'un llibre d'ètica en Adorno obliga a plantejar-se si la seva teoria es podria trobar, més o menys implícita, en altres textos de la seva obra. Però existeixen diversos motius que explicarien per què el conjunt de l'obra, per mers motius formals, no pot contenir una teoria ètica.

1. El caràcter no sistemàtic, sovint aforístic, dialèctic i ple de jocs de contradiccions i paradoxes de la filosofia adorniana no sembla ser capaç d'acollir més que un conjunt desordenat de reflexions ètiques sense voluntat d'ordre ni sistema. Objecció, però, que desconeix que el caràcter obert i fragmentari dels seus textos respon justament a una preocupació moral, la d'impedir tota mena de totalitarisme, dogmatisme i hegemonia de la identitat en els seus escrits.
2. El caràcter negatiu de bona part de les manifestacions adornianes sobre problemes morals, el seu rebuig explícit a formular normes positives d'actuació, teories afirmatives, s'ha llegit sovint com a sinònim d'una renúncia a l'ètica. Objecció que no entén o no vol entendre l'opció adorniana per la negativitat, i encara més, que la negativitat és el fil principal amb el qual reconstruir el seu pensament sobre moral.

Així, factors ideològics fan que no se la vulgui veure, i la forma peculiar de la seva ètica fa que no sigui fàcil descobrir-la. Durant anys, comentaris com el de Guomu Tong han estat freqüents : **“Die Schwierigkeit der Darstellung des Verhältnisses von negativer Dialektik und Moralphilosophie liegt darin, dass es an einer eindeutigen Konzeption der Moralphilosophie in der Negativen Dialektik mangelt. Zwar geht es in Modell der Freiheit um die Metakritik der praktischen Vernunft, doch kann auch hier keine Rede von einer Moralphilosophie im Sinne der Negativen Dialektik sein. (...) Das Defizit einer thematischen Darstellung ethischer Theorie kann jedoch nicht allein der negativen Dialektik angelastet werden. Es betrifft die Kritische Theorie insgesamt. Simpel gesagt gehörte die ethische Reflexion über Moral**

und Moralität nicht zur Basis der eigenen Theorie Konzeption der Kritischen Theorie.”⁶

La recerca d'una ètica en Adorno, de la mà d'alguns estudiosos convençuts de la seva existència, va haver d'esperar molts anys. A la dècada dels 80 aparegueren els primers assajos, però només els anys 90 han vist un desenvolupament amb èxit de la recerca.

Un dels pioners va ser Robert Schurz⁷, durant uns anys l'avantguarda en solitari. El seu va ser un esforç important per reivindicar la presència d'un discurs ètic en Adorno, però amb una mancança fonamental : no va arribar a trobar la clau o claus que permeten descobrir el seu ordre ocult. Així va romandre l'escena fins l'aparició de Gerhard Schweppenhäuser⁸, autor de la primera investigació sistemàtica i de la primera reconstrucció realment satisfactòria de l'ètica adorniana. La seva idea era justament que la categoria de negativitat oferiria el fil que lligava totes les reflexions d'Adorno sobre moral ; una obra magnífica a la qual dec la primera gran pista per a la redacció d'aquesta tesi, tot i que jo m'he anat convençant que la categoria de negativitat no era en absolut suficient, i que calien les altres dues que analitzarem en propers capítols : la mimesi i la memòria.

Les coincidències van voler que pràcticament de forma paral·lela aparegués un altre projecte de reconstrucció, el de Mirko Wischke⁹, qui posa més l'accent en alguns dels temes que nosaltres tractarem en analitzar la categoria de mimesi ; Wischke presenta a Adorno com a hereu de Freud i Nietzsche i llur denúncia de les morals repressives, i troba en Adorno la possibilitat de construir una ètica que no anul·la la llibertat i que dona un lloc central a la corporalitat, l'impuls, la sensibilitat...

La cooperació de tots dos va conduir posteriorment a la realització d'un congrés a Hamburg l'any 1995, on es va reivindicar l'existència de l'ètica en

⁶ GUOMU TONG, *Dialektik der Freiheit als Negation bei Adorno*, 49.

⁷ ROBERT SCHURZ, *Ethik nach Adorno*, publicada l'any 1985.

⁸ GERHARD SCHWEPPENHÄUSER *Elemente einer negativen Moralphilosophie bei Theodor W. Adorno*, que és la seva tesi doctoral, de l'any 1992 ; “Zur kritischen Theorie der Moral bei Adorno”, 1992 ; i l'estudi posterior, ja més complet, *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, 1993.

⁹ MIRKO WISCHKE, “Betroffenheit und Versöhnung. Die Grundmotiven der Moralphilosophie von Theodor W. Adorno”, de l'any 1992 ; *Kritik der Ethik des Gehorsams. Adorno und Nietzsche*, 1993 ; *Die Geburt der Ethik. Schopenhauer, Nietzsche, Adorno*, 1994.

Adorno i la seva relació amb l'estètica, i que va servir per donar molta força a aquesta idea.¹⁰

De tota manera, cal no oblidar en aquesta història de la recepció d'Adorno el paper que han jugat els pedagogs, que van descobrir ràpidament en la seva obra material útils per reflexionar sobre com oferir una educació moral o una educació per a la pau, i que per la via de la pedagogia han reivindicat el fort caràcter ètic de la seva obra.¹¹ Un fet que també s'ha donat al nostre país, com palesa el darrer estudi de Joan-Carles Mèlich.¹²

Així doncs, han anat apareixent una sèrie d'estudiosos disposats a reconèixer no tan sols la sensibilitat ètica de l'autor, la seva denúncia contínua d'injustícies, que ningú no ha posat en dubte, sinó l'existència d'una teoria ètica a l'alçada de les grans teories ètiques de la història.

Tot i així, la tasca no és senzilla. L'absència d'una formulació explícita de la seva filosofia moral provoca que la feina de l'estudiós no es pugui limitar a l'anàlisi, interpretació i discussió, sinó que en realitat cal trobar-la, reconstruir-la, mostrar-la. El lector d'Adorno no es pot limitar a llegir i comentar, sinó s'ha de submergir en un espai buit i assumir el projecte de reconstrucció, cercar totes les possibles peces d'aquesta teoria i cercar les maneres de combinar els diferents elements que Adorno ens va deixar. Cal l'interpretar perquè la teoria pugui finalment emergir a la superfície, però, evidentment, el fet que sigui l'interpret qui ens la presenta afegeix encara una

¹⁰ Les actes del congrés van ser publicades en forma de llibre : SCHWEPPEHÄUSER UND WISCHKE (Hg), *Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno*, 1995. El llibre conté articles, a més dels editors, dels següent autors : VOLKER GERHARDT, SCHMID NOERR, DETLEV CLAUSSEN, CLAUDIA RADEMACHER, SYLVIE ADAMZIK, JOHANNES BAUER, KONRAD PAUL LIESSMANN (evidentment per rebutjar la tesi dels editors), HAUKE BRUNKHORST, ANKE THYEN, KERSTIN DECKER, OSKAR NEGTE, KNAUER, C. TÜRCKE.

¹¹ Veieu, sense ànim d'exhaustivitat :

BERNDT HERRMANN, *W.Adorno : Seine Gesellschaftstheorie als ungeschriebene Erziehungslehre. Ansätze zu einer dialektischen Begründung der Pädagogik als Wissenschaft*, 1978

HERBERT MEIER, *Adorno und Pestalozzi*, 1989

HARMUT PAFFRATH, *Die Wendung auf das Subjekt. Pädagogische Perspektiven im Werk T.W. Adorno*, 1994

ANDREAS GRUSCHKA, "Adornos Relevanz für die Pädagogik", en *Soziologie im Spätkapitalismus*, 1995.

KARK BROSE, *Friedensphilosophie und Friedenserziehung : von Kant bis Adorno*, 1996

NORBERT HILBIG, *Mit Adorno Schule machen : Beiträge zu einer Pädagogik der Kritischen Theorie*, 1997

HELMUT SCHREINER (hg), *Never again : The Holocaust's Challenge for educators*, 1997

dificultat més en la relació amb l'ètica adorniana. Schweppenhäuser ens dirà, fins i tot, que més que d'un procés de reconstrucció, es tracta d'un procés de construcció. **“Die Moralphilosophie Adornos gilt es überhaupt erst zu konstruieren, weil es sie faktisch als solche nicht gibt. Das heisst, rekonstruiert wird ein nicht zur Ausführung gebrachter gedanklicher Zusammenhang als ganzer, so, wie er potentiell angelegt ist in Adornos Werk. Diese Rekonstruktion soll durch die Konstruktion ermöglicht werden.”**¹³

En els propers apartats ofereixo una possible “reconstrucció” de l'ètica d'Adorno destriant tots els sentits en els quals és negativa, de manera que la pluralitat de significats del concepte de negativitat ens dóna un fil per recórrer el que, si no és un sistema, sí és un pensament sistemàtic, amb ordre intern i rigorós. Aquesta primera reconstrucció no és completa; necessitarà encara del que poden aportar les categories de mimesi i memòria.

ESQUEMA :

N.4.2.

- a) Dins d'aquest apartat, en el qual ens trobem, veurem la negativitat de la teoria ètica, és a dir, el rebuig d'Adorno a formular una ètica positiva.
- b) La impossibilitat de formular normes positives, és a dir, immutables i idèntiques per a tot subjecte en tot moment, la inexistència de fonament per a l'ètica, la inexistència de sistema, la teoria ètica d'Adorno com a crítica a les altres ètiques.
- c) La impossibilitat de formular normes universals, i el conflicte universal-individu.
- d) El resultat : una ètica desprotegida de criteris fermes, que s'ha d'assumir com a insegura.
- e) La impossibilitat d'una ètica positiva és deguda també al fet que no podem conèixer el bé i deduir d'ell unes normes ; en canvi, sí coneixem el mal.

N.4.3.

¹² JOAN CARLES MÈLICH, *Totalitarismo y fecundidad*, 1999, on Adorno, Husserl i Levinas són les fonts per a una reflexió sobre com hem d'educar després d'Auschwitz.

¹³ GERHARD SCHWEPPENHÄUSER, “Zur kritischen Theorie der Moral bei Adorno”, 1404.

Aquí el terme negativitat pren ja un altre sentit, no en tant que guia la forma de la teoria advertint-li que no pot ser afirmativa, sinó en tant que esdevé la resposta al que cal fer: actuar èticament consisteix a dir "no".

- a) L'ètica no neix perseguint ideals de bé, no neix de l'admiració, l'amor o la recerca de la justícia, sinó que neix en forma d'horror i de rebuig davant del dolor.
- b) El dolor mateix esdevé el motor de la capacitat crítica, que pot trencar el principi d'identitat i els seus discursos positius.
- c) El dolor té un poder cognitiu, cal deixar-lo parlar.
- d) El rebuig del dolor ha de ser incondicional : cal no justificar mai el dolor.
- e) La primacia del dolor en l'ètica condueix a una ètica heterònoma.

b) IMPOSSIBILITAT DE FORMULAR NORMES POSITIVES

"Ich würde zunächst einmal auf die Frage der Möglichkeit von Moralphilosophie heute gar nichts anderes zu sagen haben, als dass ihr Inbegriff eben in dem Versuch bestünde : die Erwägungen selber -für die ich Ihnen wenigstens ein Modell zu erstellen versucht habe- ins Bewusstsein zu erheben, also die Kritik der Moralphilosophie, die Kritik ihrer Möglichkeiten, das Bewusstsein ihrer Antinomien ins Bewusstsein aufzunehmen. Ich glaube, mehr kann man anständigerweise nicht versprechen." [VM, 248]

Car l'únic en què pot consistir l'ètica és en la crítica d'ella mateixa, Adorno dedica bona part dels textos en què més explícitament parla d'ètica a la crítica de les propostes dels seus antecessors. Entendre l'ètica, és entendre per què fallen aquelles teories.

Així ho exposa també Gerhard Schweppenhäuser: **"Adornos untergründig präsente Moralphilosophie wird als "negative Moralphilosophie" bezeichnet. Das geschieht darum, weil Adornos "Reflexionen aus dem beschädigten Leben" -hier als übergreifende Charakteristik verstande- sich kritisch-negierend zu diesem verhalten ; weil Adorno sich weigert, affirmativ ein Moralprinzip aufzustellen, um seine Kritik zu fundieren ; und schliesslich darum, weil Adornos**

moralphilosophische Ausführungen über weite Strecken kritische Kommentare zur tradierten Moralphilosophie sind.”¹⁴

El gruix de la crítica va dedicada a Kant. Així succeeix a la DN, on la reflexió sobre la llibertat és una crítica a la concepció kantiana, i així també a la VM, el curs dedicat a l'ètica de l'any 63 i que pràcticament en la seva totalitat és un estudi de l'ètica de Kant.

La crítica fonamental que Kant es mereix és haver cedit amb el seu IC al principi d'identitat: **“Wird der aller Empirie entäusserte Imperativ als ein keiner Prüfung durch die Vernunft bedürftiges “Factum” vorgeführt, trotz des Chorismos zwischen Faktizität und Idee. Die Antinomik der Kantischen Freiheitslehre spitzt darin sich zu, dass ihr das Sittengesetz unmittelbar für vernünftig gilt und für nicht vernünftig ; vernünftig, weil es sich auf reine logische Vernunft ohne Inhalt reduziert ; nicht vernünftig, weil es in seiner Gegebenheit zu akzeptieren, nicht weiter zu analysieren sei. (...) Ratio wird zur irrationalen Autorität.”** [ND, 258] (DN, 259-260)

Si bé l'IC neix de la pròpia raó del subjecte, un cop és formulat cau sota el poder del principi d'identitat i, per tant, de la mala racionalitat, aquella que s'imposa com a domini. Igual com en l'epistemologia els judicis formulats pel principi de la identitat esdevenen un instrument de domini sobre la realitat, de la mateixa manera les normes positives es cosifiquen, es fan repressores, s'imposen despòticament sobre el subjecte i són alhora del tot incapaces de comprendre la realitat empírica. Afirmat en positiu, l'IC es posa com a autoritat, i la mateixa raó que l'ha generat ja no pot ni replantejar-se'l. Esdevé dogmàtic, i prenent escapar de l'abast de la raó, esdevé irracional. La mateixa conseqüència se'n deriva de tota formulació de normes positives ; en afirmar-se idèntiques i immutables, se sostrauen a la veritable racionalitat, la de la crítica. I un cop deixen de ser crítiques, deixen de tenir res a veure amb la moral.

El perill de l'ètica és el mateix de tota la filosofia: tendeix al totalitarisme, a l'absolutisme, a la repressió de tot l'individual i contingent. Per això s'estranya Adorno que alguns li diguin que no s'ha ocupat d'analitzar el problema del relativisme, quan el problema urgent és per a Adorno

¹⁴ GERHARD SCHWEPPENHÄUSER, “Zur kritischen Theorie der Moral bei Adorno”, 1404.

l'absolutisme al qual tendeix tota ètica un cop s'afirma : **“Sie werden vielleicht bemerkt haben, dass ich in dieser Vorlesung mich mit dem berühmten Problem des moralischen Relativismus wenig abgegeben habe. Ich habe das deshalb nicht getan, weil ich es nun wirklich in weitem Mass für das halte, was nun ebenfalls ein sehr viel missbrauchter Begriff ist, nämlich ein Scheinproblem. Denn die Positivität der heute und hier geltenden Anschauungen, der Ideologien, ist gar nicht relativ. Sie treten uns in jedem Augenblick als ein Verbindliches und Absolutes gegenüber. Und die Kritik an diesem falsch Absoluten -oder wie Hegel, der junge Hegel, es genannt hat : “dem Positiven der geltenden moralischen Anschauungen” - ist viel dringender als die Frage nach irgendwelchen absoluten, im Ewigen festgemachten und wie Heringe von der Decke herunterhängenden Werten.”** [VM, 260]

El perill de la positivitat és tal, que no afecta tan sols les normes ètiques, sinó ja els mateixos conceptes de l'ètica : **“Ich gebrauche hier den Ausdruck Humanität ungerne, denn er gehört zu den Ausdrücken, die die wichtigsten Sachen, auf die es ankäme, dadurch schon, dass sie ausgesprochen werden, dingfest machen und verfälschen. Ich habe den Begründern der Humanistischen Union, als sie mich aufgefordert haben, einzutreten, gesagt : “Ich würde, wenn Ihr Club eine inhumane Union hiesse, vielleicht bereit sein einzutreten, aber in eine, die sich selbst humanistisch nennt, könnte ich nicht eintreten.”** [VM, 250-251]

Si l'ètica vol sortejar el perill del totalitarisme al que és conduïda per la mera positivitat, ha de romandre negativa, s'ha d'entendre ella mateixa com quelcom que no es pot formular, com essencialment contradictòria : **“Man ist also an diesem Punkt selber wirklich und in allem Ernst in einer antinomischen Situation. Man muss an dem Normativen, an der Selbstkritik, an der Frage nach dem Richtigen oder Falschen und gleichzeitig an der Kritik der Fehlbarkeit der Instanz festhalten, die eine solche Art der Selbstkritik sich zutraut.”** [VM, 250] I entendre que el millor que té és la seva capacitat crítica : **“Es gehört dazu also vor allem das Bewusstsein der eigenen Fehlbarkeit, und damit, würde ich sagen, ist doch das Moment der Selbstbesinnung, der**

Selbstreflexion heute eigentlich zu dem wahren Erbe von dem geworden, was einmal moralische Kategorien hiessen.” [VM, 251]

Crítica que ha de ser la clau de l’actitud ètica, contra tota actitud afirmativa. Crítica que ha de ser, sobretot, autocrítica. Per a Adorno, si encara existeix una línia que separi el fals del correcte i que es pugui dibuixar des del subjecte, és justament aquella que assenyala com a falsa l’actitud de qui rebutja els criteris aliens i es posa ell mateix com a criteri correcte; mentre que assenyala com a encertada, l’actitud de qui exerceix abans que res l’autocrítica i s’obre a concedir la raó a qui no és ell mateix. **“Dass das wahre Unrecht eigentlich immer genau an der Stelle sitzt, an der man sich selber blind ins Rechte und das andere ins Unrechte setzt. Dieses Nicht-sich-selber-Setzen - und das geht hinauf bis zu der Todesmetaphysik und dem Trotz der Selbstheit, wie sie etwa in der Heideggerschen Lehre von der Entschlossenheit noch sich findet -, das scheint mir eigentlich das Zentrale, was heute überhaupt von dem einzelnen Menschen zu verlangen ist. Mit anderen Worten, wenn man mich pressen würde, nach dem alten antiken Gebrauch die Kardinaltugend zu nennen, würde ich wahrscheinlich und nun allerdings recht hintersinnig keine andere zu nennen wissen als die Bescheidenheit. Man muss also, wenn ich es noch einmal variieren darf, Gewissen haben, darf sich aber auf das Gewissen nicht zurückziehen.” [VM, 251-252]**

Hereu de Freud i de Nietzsche, Adorno sap que el perill d’un codi moral d’esdevenir un instrument repressor de l’individu no és pas merament teòric. El corren les teories filosòfiques com també amenaça la moral existent de qualsevol comunitat. El moment on més perill corre una moral de tornar-se repressora és justament quan perd la vida de què va néixer, quan comença a decaure i, incapaç d’acceptar la seva decadència, la seva caducitat, intenta imposar-se per la força. És justament quan la moral d’una comunitat es troba davant la possibilitat de la seva mort, en crisi, quan apareix l’ètica com a disciplina filosòfica. **“Moral als theoretische Disziplin (...) entsteht genau in den Augenblick (...) wo die Sitten, die Gebräuche, die innerhalb eines Volklebens gelten und eingespielt sind, keine unmittelbare Geltung mehr haben. Der Hegelsche Satz, dass “die Eule der Minerva am Abend ihren Flug**

beginnt", gilt sicherlich nirgends so sehr wie für das Nachdenken über moralische Fragen." [VM, 30]

L'ètica, com a branca de la filosofia, com a recerca conscient i reflexiva de les normes ètiques, no és una constant al llarg de la història, sinó un producte tardà, que neix en ensorrar-se el codi de valors i costums d'una comunitat. I per a Adorno, la funció d'aquesta reflexió emergida de la crisi no ha de ser pas ajudar a restaurar la moral que trontolla, sinó reflexionar críticament i mostrar que el cor de l'ètica no és sinó la crítica.

Per a Adorno, el pitjor de la moral no prové del dubte en el qual queda sumida la comunitat quan els valors tradicionals deixen d'orientar-la, ja que aquesta mancança de seguretat pot fer comprendre millor el que és l'ètica. El pitjor consisteix en la voluntat restaurativa que tendirà a imposar una moral que ja no té vida pròpia. **"Man muss wohl hier hinzufügen, dass die Sitten eines Volkes im Augenblick, wo sie sich gegenüber der freigewordenen, der verselbständigten Reflexion am Leben erhalten (...), nun nicht mehr bloss Relikte eines Alten, Guten und Wahren sind, sondern dass sie dann selber etwas Vergiftetes und Böses annehmen."** [VM, 32]

És propi de les morals néixer d'un cúmul de circumstàncies i com a expressió d'una cultura i un temps, i que acabin morint amb el pas de la història. Tota moral que pretén continuar idèntica, immutable, per sobre del temps real, s'acaba convertint en un perill gens menyspreable. **"Man kann eigentlich sagen, dass das Grauen, das der Faschismus verübt hat, in einem sehr weiten Masse gar nichts anderes ist als eine Verlängerung von Volksitten, die eben dadurch, dass sie von der Vernunft sich abgelöst haben, dieses Wiedervernünftige und Gewalttätige angenommen haben."** [VM, 33]

Allò que la identitat cosifica acaba sent font de violència: **"deshalb nehmen die innerhalb der Gesellschaft allgemeingültigen Formen der Moralität den Charakter des Bösen und des Repressiven an, der überall dort eintritt, wo Begriffe, die eigentlich ausgehöhlt sind, deren Substanz eigentlich gar nicht mehr existiert, trotzdem festgehalten und zu Fetischen werden."**[VM, 252] De manera que tot codi moral o tota teoria ètica corre el risc d'acabar sent un sistema de violència. Adorno reconeix deure a Nietzsche aquesta capacitat de sospita, que pot descobrir el mal justament en el discurs

sobre el bé, mentre que el marxisme no va saber analitzar amb tanta lucidesa el fenomen de la violència de la positivitat. Moment aquest on Adorno aprofita per defensar Nietzsche i per afirmar que és el filòsof amb qui ha contret el deute més gran, més encara que amb Hegel. [VM, 255]

De quina manera, doncs, es pot formular una norma, sense que el principi de la identitat se'n pugui apoderar? Adorno respon amb contundència. *Una norma ètica és vàlida quan neix com a impuls, com a reacció, davant d'una situació injusta, i roman vinculada a aquella situació concreta.* Les normes ètiques no poden existir autosostenint-se en el món de les idees, sinó que només tenen sentit en irrompre com a resposta davant d'una injustícia. La seva vida és l'impuls del moment, i no poden ser traduïdes a un codi immutable i etern sense destruir-les. L'ètica no pot existir al marge de la realitat empírica, com una recepta immutable a la qual es pot recórrer si cal, perquè l'ètica és tot el contrari de la immutabilitat, és justament el deixar-se sacsejar i afectar per la situació dels individus concrets. Una ètica en positiu seria una ètica existent per ella mateixa abans que ens trobéssim amb els conflictes a solucionar, ens estaria esperant impassible abans que la contemplació del dolor existent ens mogués a formular-la. L'ètica ha d'estar vinculada a experiències reals, néixer com a impuls i com a resposta, i *no pretendre escapar al temps.* És l'única manera que no es posi al servei del domini.

“Moralische Fragen stellen sich bündig, nicht in ihrer widerlichen Parodie, der sexuellen Unterdrückung, sondern in Sätzen wie : Es soll nicht gefoltert werden ; es sollen keine Konzentrationslager sein, während all das in Afrika und Asien fortwährt und nur verdrängt wird, weil die zivilisatorische Humanität wie stets inhuman ist gegen die von ihr schamlos als unzivilisiert Gebrandmarkten. (...) Wahr sind die Sätze als Impuls, wenn gemeldet wird, irgendwo sei gefoltert worden. Sie dürfen sich nicht rationalisieren ; als abstraktes Prinzip gerieten sie sogleich in die schlechte Unendlichkeit ihrer Ableitung und Gültigkeit.” [ND, 281] (DN, 282-283) Han de dur la força en elles cada cop que es pronuncien. Poder-les enunciar de

manera automàtica, sense pensar-hi, com si existissin segures en algun lloc, és perdre-les.¹⁵

Aquesta és la forma correcta d'una norma ètica, i per tal que pugui existir cal construir una teoria ètica que no l'amenaci, és a dir, que renunciï a contenir principis immutables i a tancar-los dins d'un sistema, però fins i tot, que renunciï a posar un fonament a l'ètica o a caure en la trampa d'intentar justificar dins d'un discurs racional i positiu el sentit de les seves normes.

Així, Adorno renuncia de bell antuvi a la construcció del sistema : **“Da ich selber aber nun nicht etwa ein System der Ethik vortragen kann und will - ich könnte es vielleicht, aber sicher will ich es nicht-.”** [VM, 37] Com diu Schweppenhäuser, l'únic principi que sistematitza i dóna ordre és la mateixa negativitat : **“Meine These lautet: Adornos Ausführungen zur Moralphilosophie können an einem theoretischen Leitfadern rekonstruiert werden, und dieser Leitfaden ist die Kritik einer praktischen Prinzipienphilosophie. Sie findet bei Adorno zwar nicht als theoretischer Ausgangspunkt expliziert. Aber sie bildet die unverzichtbare systematische Grundlage für die moralphilosophischen Implikationen seines veröffentlichten und unveröffentlichten Werks.”**¹⁶

I pel que fa a l'absència de fonament, Schweppenhäuser no troba cap problema a legitimar-la : **“Das Fehlen einer Theorie der Begründung und der Geltung moralischer Sätze oder Normen ist, aus der Perspektive einer Theorie der Artikulation moralischer Erfahrung, nicht unbedingt als ein Defizit zu bewerten. Es ist -paradox formuliert- implizit sehr wohl**

¹⁵ En rebutjar normes eternes, immutables i idèntiques, Adorno desatén un problema que mereix tota l'atenció de l'ètica del segle XX. Adorno nega l'eternitat de les normes perquè vol que neixin davant cada problema concret, però no es planteja mai de manera explícita si és que no poden ser eternes perquè en determinades situacions de barbàrie esdevenen impossibles. Crec que és necessari que una teoria ètica passi per la pregunta de si en determinats mons de bogeria com els camps de concentració val la mateixa ètica que fora, o cal tornar a pensar-la, o és que allà és impossible ni preguntar-s'ho. És aquesta la qüestió amb què finalitza la novel·la de ROMAN FRIESTER, *La gorra o el precio de la vida*, i que intenta “justificar” les “violacions de la moral” que va cometre perquè s'hi jugava la vida : **“He querido, sobre todo, desafiar esa mentalidad que establece unas normas eternas, inmunes a toda crítica y válidas en cualquier época y circunstancia. Dicho con palabras más sencillas : ¿Es lícito juzgar acciones que pertenecen a la época de la oscuridad con los criterios de la época de la luz ?”** (op. cit., p 555)

¹⁶ GERHARD SCHWEPPENHÄUSER, “Zur kritischen Theorie der Moral bei Adorno”, 1407.

begründbar : nicht eine unbeabsichtigte Leerstelle, sondern Ergebnis einer theoretischen Entscheidung, die ihrerseits begründungsfähig ist.”¹⁷

Però recordem que Adorno adverteix que no tan sols no es pot fonamentar ; no es pot ni justificar, i intentar-ho és immoral. L'autoritat de la raó no sols no és necessària per legitimar les normes morals, sinó que cercar-la és immoral. Adorno ho afirma amb contundència en dos dels seus passatges més coneguts.

D'una banda, a la DN, en formular el nou IC : **“Hitler hat den Menschen imn Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen : ihr Denken und Handeln so einzurichten, dass Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe. Dieser Imperativ ist so widerspenstig gegen seine Begründung wie einst die Gegebenheit des Kantischen. Ihn diskursiv zu behandeln, wäre Frevel : an ihm lässt leibhaft das Moment des Hinzutretenden am Sittlichen sich fühlen. Leibhaft, weil es der praktisch gewordene Abscheu vor dem unerträglichen physischen Schmerz ist, dem die Individuen ausgesetzt sind.”** [ND, 358] (DN, 365)

I el mateix reapareix quan Adorno aplica aquest nou IC a l'educació : **“Die Forderung, dass Auschwitz nicht noch einmal sei, ist allererste an Erziehung. Sie geht so sehr jeglicher anderen voran, dass ich weder glaube, sie begründen zu müssen noch zu sollen. (...) Sie zu begründen hätte etwas Ungeheuerliches angesichts des Ungeheuerlichen, das sich zutrug.”** [SW, 674] (CN, 80)

Per als hereus de Habermas i defensors de l'ètica discursiva, pretendre excloure les normes ètiques del discurs, sostreure-les al consens, resulta incompreensible. Davant dels textos anteriorment citats, la resposta dels habermasians és “Per què no ?”¹⁸ Si una norma és justa, aleshores ha de poder ser debatuda i consensuada en la comunitat de discurs. D'on obté sinó la seva validesa ? Si no passa pel tribunal de la comunitat de diàleg, de la raó intersubjectiva, no pot ser validada. Adorno no acceptaria aquest argument com una objecció. Hi ha quelcom fora de la comunitat de diàleg : els que

¹⁷ GERHARD SCHWEPPENHÄUSER , “Zur kritischen Theorie der Moral bei Adorno”, 1414.

¹⁸ Aquesta va ser l'airada resposta de Josef Früchtl quan vaig presentar un resum d'aquest treball en el seu Kolloquium.

justament no poden entrar en ella perquè han emmudits a causa del dolor. És d'aquest dolor d'on neix l'ètica.

c) IMPOSSIBILITAT DE FORMULAR NORMES UNIVERSALS

Adorno ens ha deixat clar que l'ètica no pot formular normes positives, sinó únicament normes que neixin com a impuls vinculades a un fet concret i que no tolerin la cosificació. Ara bé, significa això que l'ètica ha de renunciar a la universalitat? S'haurà de limitar l'ètica a formular normes per a casos concrets i no podrà mai generar normes aplicables a tota la humanitat? Si en el cas de la positivitat el rebuig era incondicional, en el de la universalitat no serà així, sinó que Adorno explorarà tan el vessant abstracte i perillós de la universalitat com el seu moment valuós: la seva mirada a una humanitat reconciliada.

Els *Minima Moralia*, que justament duen el nom de "Mínima" contra la màxima kantiana, (i per cert, també contra la Magna Moralia aristotèlica) manifesten un clar rebuig a tota norma que, per assolir caràcter universal, accepta de pagar el preu de l'abstracció. Pretenent la universalitat, moltes normes es fan impossibles de complir, per tal com perden la seva relació amb l'ètica i encara poden generar el seu contrari: indiferència envers la humanitat. Adorno posa l'exemple de l'estimació: un individu pot estimar les persones que li són properes, però no la humanitat sencera, i per tant la norma que imposa l'amor a la humanitat no té sentit. La totalitat que la raó sempre persegueix demostra la seva buidor justament en l'àmbit de l'ètica. "**Aus der unterschiedslosen Güte gegen alles droht denn auch stets Kälte und Fremdheit gegen jedes, die dann wiederum dem Ganzen sich mitteilt.**" [MM, 85] (MM, 75)

L'ètica és cosa d'individus concrets que es relacionen de maneres complexes en l'espai i el temps, i no de totalitats abstractes, que acaben propagant elles mateixes l'oblit dels individus. Com ens diu Reyes Mate, "**No puede haber universalidad por elevación, abstrayendo de la realidad. La historia, en efecto, falsa todas las universalidades abstractas, por eso Adorno pedía prudencia con el uso de las abstracciones. (...) Nunca se han matado**

tanto los hombres como después de haberse descubierto y declarado iguales.”¹⁹

En un passatge dels MM, Adorno cerca d'exemplificar-ho mostrant que quan les normes ètiques sobrepassen una determinada magnitud, la nostra consciència ja no es capaç d'assimilar-les. En aquest sentit, afirma Adorno, ens pot ser més propera una norma de detall, encara que complir-la resulti insignificant, que una de molt important però d'una abstracció excessiva. Adorno hi veu la prova en el fet que a un individu li pot causar més remordiments cometre una petita falta de tacte, que cometre un crim terrible, que justament per la seva grandària se li fa difícil d'assimilar. El risc de les grans lleis universals és que esdevinguin alienes a l'individu, que ja no tinguin res a veure amb ell. **“Der grosse Frevel stellt in weitem Mass dem Individuum als blosses Vergehen gegen die Konvention sich dar, nicht bloss weil jene Normen, die er verletzt, selber ein Konventionelles, Erstarrtes, für das lebendige Subjekt Unverbindliches haben, sondern weil ihre Objektivierung als solche, auch wo ihnen Substanz zugrunde liegt, sie der moralischen Innervation, dem Umkreis des Gewissens entrückt.”** [MM, 202] (MM, 180)

Afecten més la nostra consciència normes referides a faltes mínimes : **“An ihnen lernen wir mit dem moralischen umgehen, es bis in die Haut hinein - als Erröten - spüren, dem Subjekt es zueignen, das auf das gigantische Sittengesetz in sich hilflos blickt wie auf den gestirnten Himmel, den jenes schlecht nachahmt. Dass jene Begegnisse an sich amoralisch seien, während doch auch spontan gute Regungen, menschliche Teilnahme ohne das Pathos der Maxime sich ereigneten, entwertet nicht die Verliebtheit ins Geziemende.”** [MM, 204] (MM, 181)

Adorno continua argumentant que quan les normes pretenen assolir abast universal, l'individu queda reduït a un mer agent de manaments que li són externs i als quals s'obliga o l'obliguen a sotmetre's. Pretendre estimar la humanitat acaba causant l'alienació de l'individu. Si en algun moment pot l'individu apropar-se al sentit d'una norma com la d'estimar la humanitat, és

¹⁹ REYES MATE, *Memoria de Occidente*, 157.

quan experimenta en ell la contradicció irresoluble entre universal i individu, i és sensible al patiment que causa la impossibilitat d'aquesta reconciliació.

Però un cop s'ha assumit que el conflicte fonamental de la moral rau en la relació entre l'individu i l'universal, no es pot caure en creure que se l'ha resolt amb una mera condemna de l'universal. Cal entendre que limitar-se al moment individual pot ser perillós, i que l'universal és el remei contra aquest perill. Recuperem aquí per a l'ètica una idea que ja havíem analitzat al segon capítol.

Quan s'intenta cercar en l'individu la concreció que la norma abstracta no pot oferir, el resultat pot ser una caiguda en el més casual i contingent, en allò que no té res a veure amb el caràcter normatiu de l'ètica. Mirar l'individu de massa a prop ens pot fer oblidar el que tots els individus tenen en comú, i imposar ideals que en realitat separen i diferencien, que pretenen mesurar la humanitat per la seva semblança a un tipus concret. Una sèrie de trets determinants d'un grup es pot acabar imposant com la imatge de l'espècie : l'abstracció haurà desaparegut, però substituïda per una concreció casual. És justament en això que consisteix el racisme, o tota concepció de la humanitat que l'explica imposant un grup determinat com a model.

És aquest un risc que tornarem a explorar, més en detall, en l'apartat A.1.1., dedicat a contrastar les tres categories de l'ètica adorniana, precisament per esbrinar quina pot expressar millor tant el que ens diferencia com el que ens uneix. De moment, el que podem dir és que Adorno creu que l'universal ens pot alliberar de la violència del contingent. Només l'universal, en la seva abstracció, sap oferir una imatge sense imatge de la humanitat on tothom es reconegui i ningú se senti exclòs, i d'aquesta manera, manté l'esperança d'assolir una humanitat reconciliada.

La riquesa dels conceptes universals, com Adorno aprèn de Kant, rau que no s'esgoten en el seu vessant descriptiu, que és justament el que, per abraçar tothom, cau en l'abstracció. El concepte d'humanitat, tal com Kant l'empra, no tan sols inclou tots els éssers humans existents, sinó també una humanitat utòpica, és a dir, conté un enorme potencial encara per realitzar, i per això, quan el concepte humanitat apareix en les formulacions kantianes de

l'IC, és ell mateix un imperatiu, el de treballar per realitzar una humanitat que encara no és plena.

Podríem dir que, per a Adorno, l'individual ha d'aparèixer en la norma per ser respectat i no sotmès, però l'universal ha d'aparèixer com a promesa d'un futur en el qual la contradicció entre els dos moments haurà desaparegut. El moment concret de la norma expressa la justícia ara, i el moment universal aspira a una justícia futura.

Aquest conflicte entre l'universal i l'individual es tradueix en un debat sobre el mateix nom de la disciplina filosòfica que ara estem treballant. Quan utilitzo els termes moral i ètica pràcticament com a sinònims, i m'inclino pel d'ètica per una qüestió de gust, sóc, en realitat, molt poc adorniana. Adorno dedica algunes pàgines del seu curs d'ètica editat a VM a defensar que el nom que li és més adient és el de filosofia moral i a rebutjar el terme d'ètica.

El terme "moral" prové de "mores", Sitte, costum, i si ha caigut en desús és perquè avui en dia, perduda l'harmonia grega entre la ciutat i els seus membres, seguir els costums socials ja no és garantia d'una vida bona. En el terme "moral" ressona encara aquesta idea que les normes són fora d'un mateix, en la comunitat, i que seguir-les possibilita la concordança entre interès general i particular, i atès que ara ja no es pot confiar en la societat com a generadora de moral, el mateix terme ha anat prenent connotacions desagradables. La seva substitució pel terme "ètica" representa la desil·lusió envers la comunitat, i expressa el convenciment que només es pot confiar en un mateix, que les normes ètiques tan sols poden procedir de la pròpia consciència i no han d'esperar pas concordança amb l'exterior. Però Adorno llegeix en el terme "ètica" no tan sols decepció, sinó també vergonya, i arriba a dir que "l'ètica" és la mala consciència de la "moral".

Adorno rebutja el terme d'ètica perquè li sembla el nom de la reducció que té lloc en la moral, quan en comptes de romandre en la contradicció universal/individu es busca una solució, s'opta per refugiar-se en la individualitat i es dona per perdut l'àmbit de la comunitat. "Ètica" prové "d'Ethos", és a dir, Wesensart, la particularitat de l'individu, la seva constitució, el seu caràcter. Aquest terme vindria a dir-nos que si la comunitat ens ha fallat, per tal de generar bones normes i aconseguir la millor vida

possible, basta amb “seguir el propi caràcter”, “viure segons la pròpia natura”, “realitzar el que un és”; però aquest criteri suposa una reducció de les exigències ètiques de tal magnitud que gairebé se’n surt de l’àmbit de l’ètica, i és a més, evidentment, la caiguda en la fal·làcia naturalista. **“Es wird also, indem man seinem Ethos, seiner Wesensbeschaffenheit nach handeln soll, das bloße so-sein, dass man so und nichts anderes “geartet” ist, zum Masstab dessen gemacht, wie man sich verhalten soll.”** [VM, 26] Quan a l’individu se li diu “actua tal com ets”, no sols se li estalvia el procés de confrontar-se amb la universalitat i se l’abandona a la fal·làcia naturalista, sinó que se li acaba donant com a norma ètica el mateix principi d’identitat: *l’únic que ha de fer l’individu és ser idèntic amb ell mateix*. És a dir, cosificar-se, entregar-se a l’autodomini, i deixar de tenir res a veure amb l’ètica.

Per aquest motiu reivindicarà Adorno el nom de “moral” per a aquesta disciplina, ja que en comptes de la falsa autoconfiança de “l’ètica”, hi troba en les seves tensions no resoltes el regust amarg i malenconiós del record i l’esperança d’una reconciliació. Així mateix, hi troba el ressò de la tradició dels moralistes francesos, com Montaigne o La Rochefoucauld, dedicats a l’anàlisi i sobretot la crítica de la moral del seu temps.

L’opció final d’Adorno serà formular normes que parteixen del concret i que mantenen la seva vinculació amb la situació de la qual neixen, però que alhora tendeixen a una universalitat que, tanmateix, no és abstracta. I no ho és, perquè l’universalisme d’Adorno és negatiu, abraça tota la humanitat, però amb una negació. És aquesta forma la que realitza el nou IC.

Observem la seva formulació, **“Hitler hat den Menschen inn Stände ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, dass Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.”** [ND, 358] (DN, 365) El que fa realment magnífica aquesta formulació és justament el seu joc entre el concret i l’universal, que mirarem de resseguir en detall:

- L’IC neix com a resposta a un fet concret, Auschwitz; més determinat encara perquè Adorno no l’anomena Holocaust, un terme més genèric, sinó que li dóna el nom d’un dels molts camps d’extermini. La paraula

Auschwitz es refereix a uns fets únics, però alhora, en llegir aquest nom, una de les primeres impressions que produeix, és el record d'altres camps.²⁰ Utilitzar un nom genèric desvincula de l'experiència, però utilitzar un nom propi, no tan sols suggereix aquell fet, sinó que desperta en la memòria altres fets similars.

- L'IC està formulat per a individus situats històricament, adreçat expressament als habitants del nostre temps, que viuen en un estat d'absència de llibertat.
- Però l'IC no es limita a condemnar aquell fet concret, en l'horror davant del qual neix, sinó que es posa per prohibir que no torni a succeir. D'aquesta manera, l'IC té una pretensió universal, però en negatiu, ja que s'universalitza com a negació determinada, com a negació d'un fet concret. El rebuig d'aquells fets pren un abast universal.
- La clau de l'IC, que permet vincular el concret i el general, és el concepte de repetició. El perill rau que Auschwitz torni a succeir, que aquell mal concret es torni a concretar en un altre lloc. És per la via de la possible repetició del mal, que no li extreu la seva determinació particular, com l'IC esdevé universal. Si acull la humanitat sencera en la seva fórmula, és per recordar-nos el risc que qualsevol pugui tornar a ser víctima.

És en aquest joc entre el fet concret i la seva possible repetició, com Adorno manté dins de l'IC la millor relació possible entre l'individual i l'universal mitjançant una universalitat negativa. És un dels moments on més evident esdevé la genialitat adorniana.

d) IMPOSSIBILITAT DE CONÈIXER EL BÉ

Existeix, però, una darrera i definitiva raó, per la qual Adorno no pot construir una ètica positiva. Més enllà del perill de cosificació de les normes hi ha un fet molt més fonamental. La nostra incapacitat de conèixer el bé,

²⁰ REYES MATE ens recorda que també METZ prefereix parlar d'Auschwitz en comptes d'Holocaust per un motiu semblant, i explica a "Auschwitz en la teología política de J. B. Metz": "para señalar la singularidad del horror nazi, situándole geográficamente y datándole temporalmente. La singularidad conlleva inconmensurabilidad pero no exclusividad. Al contrario, al acentuar la singularidad de este terrorífico acontecimiento, se está abogando por la singularidad de los demás horrores de la historia." (op. cit., p 3)

afirmada amb tota contundència per aquest filòsof de la finitud, ens impedeix, encara que ho volguéssim, aixecar una ètica. Així, el pessimisme (o la lucidesa) d'Adorno és molt més profund ; no es tracta merament que tinguem un desig de justícia i la societat ens impedeixi realitzar-la ; no es tracta simplement que les normes ètiques que expressen dita justícia no es poden pronunciar fora de la situació concreta, pel perill que corren de perdre el contacte amb l'experiència. Més enllà, el problema fonamental consisteix que no sabem què són el bé i la justícia, que no els sabem descriure, que som del tot incapaços de pensar-los i, conseqüentment, de deduir-ne uns criteris d'actuació.

La impotència a la qual ens ha reduït la societat on vivim ens revela la seva magnitud quan comprenem que no sols no podem realitzar la justícia, sinó que tampoc la podem pensar. Els límits no els tenim tan sols en sortir a l'exterior amb l'acció, els duem fins i tot en la facultat que més lliure es creu : la imaginació. Adorno recull així una idea que Horkheimer havia ja exposat com una de les tesis centrals de la seva Teoria Crítica : **“Ésta se basa en el convencimiento de que somos incapaces de describir lo Bueno, lo Absoluto, pero que sí podemos caracterizar aquello que nos hace padecer, que necesita ser transformado y debería unir a todos los que se empeñan por conseguirlo en un esfuerzo comunitario y de solidaridad.”**²¹

Horkheimer mostra amb tota la seva força aquest contrast : res no sabem del bé, i al mateix temps, coneixem totes les formes del mal, podríem omplir de tractats sobre la crueltat la més gran de les biblioteques. Horkheimer ens ho exposa justament en un dels textos on, molt més explícit que Adorno, ens ofereix un retrat de les injustícies socials, de moltes de les formes de fer mal que el nostre món coneix. **“Das jüdische Verbot, Gott darzustellen, und das Kantische, in intelligible Welten auszuschweifen, enthalten zugleich die Anerkennung dessen, eben des Absoluten, dessen Bestimmung unmöglich ist. Dasselbe gilt von der Kritischen Theorie, sofern sie erklärt, das Schlechte, zuvorderst in der Sphäre des Sozialen, dann aber auch in der des einzelnen Menschen, der des Moralischen, lasse sich bezeichnen, nicht jedoch das Gute. Der Begriff des Negativen, sei es das Relative oder das Böse, enthält in sich das Positive als seinen Gegensatz. Im**

²¹ MAX HORKHEIMER, *Teoría Crítica*, 226.

Praktischen folgt aus der Denunziation einer Handlung als schlecht zumindest die Richtung der besseren Handlung. (...) Die kritische Analyse der Gesellschaft bezeichnet das herrschende Unrecht; der Versuch, es zu überwinden, hat wiederholt zu grösserem Unrecht geführt. Einen Menschen zu Tode zu quälen ist Untat schlechthin, ihn, wenn möglich zu retten, menschliche Pflicht. Will man das Gute als den Versuch, das Schlechte abzuschaffen, definieren, so lässt es sich bestimmen. Eben dies ist die Lehre der Kritischen Theorie, jedoch das Gegenteil, nämlich das Schlechte durch das Gute zu definieren, wäre -selbst in der Moral- eine Unmöglichkeit."²²

La nostra única manera de conèixer el bé i de determinar normes de justícia és la negació del mal que coneixem. Adorno comparteix plenament aquesta idea: **"Wir mögen nicht wissen, was das absolut Gute, was die absolute Norm, ja auch nur, was der Mensch oder das Menschliche und die Humanität sei, aber was das Unmenschliche ist, das wissen wir sehr genau. Und ich würde sagen, dass der Ort der Moralphilosophie heute mehr in der konkreten Denunziation des Unmenschlichen als in der unverbindlichen und abstrakten Situierung etwa des Seins des Menschen zu suchen ist."** [VM, 261] Hem de destinar les nostres energies a l'estudi del mal, això és justament el que ens diu Adorno recollint una cita de F.H. Bradley al començament de la segona part dels MM: **"Where everything is bad/ it must be good/ to know the worst."** [MM, 92] (MM, 81)

I Adorno insisteix que pretendre dibuixar una imatge del bé i oferir-la és participar de la mateixa violència existent, no voler assumir que el domini que s'exerceix sobre nosaltres és tan gran que ja no reeixim a imaginar el bé. Tota idea del bé propagada en la nostra societat, tot "cant a l'amor universal" i altres missatges similars, **"diese Idee des Guten unmittelbar, das heisst, soweit sie nicht der Widerstand gegen das Schlechte ist, immer und ausschliesslich gerade das Deckbild des Schlechten ist. Der Satz von Strindberg: "Wie könnte ich das Gute lieben, wenn ich nicht das Böse hassen würde", hat in einem doppelten und sehr verhängnisvollen Sinn seine Wahrheit bekommen. Auf der einen Seite nämlich ist der Hass auf das Böse heute wirklich im Namen des Guten zu etwas Zerstörendem und**

²² MAX HORKHEIMER, *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung*, 215.

Destruktivem geworden, auf der anderen Seite ist das Gute, das sich selbst als Positivität aufwirft, anstatt nur das Böse als Index seiner selbst zu sehen, zu dem Bösen geworden." [VM, 254] On no es pot conèixer el bé, el perill consisteix a acabar adorant falsos ídols, generats per la mateixa societat que ens impedeix accedir al coneixement del bé. La mateixa idea la retrobarem, i tindrem ocasió d'analitzar-la més a fons, quan arribem al problema de la utopia.

Així doncs, el nou IC que Adorno proposa contra el de Kant no pot emanar del coneixement del bé, sinó que neix del nostre coneixement del mal. L'IC no té com a finalitat assolir una justícia ideal imaginada, sinó impedir la repetició d'un mal experimentat. Per això tria Adorno l'expressió més brutal del mal coneguda per la Humanitat,²³ per dir-nos que és d'allà d'on emergeix l'IC. Si els Manaments que durant segles han vertebrat la moral occidental provenien de Déu, i si un cop l'ètica il·lustrada alliberada de la transcendència podia trobar l'IC kantianà generat per la raó humana en el seu coneixement del bé, l'IC d'Adorno ens el dóna el mal. D'aquí la brutal formulació adorniana : **"Hitler hat den Menschen inn Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen."** [ND, 358] (DN, 365)

e) UNA ÈTICA DESPROTEGIDA

La reacció més normal d'un lector davant d'un autor que li ofereix una ètica com la que hem analitzat, serà lamentar que de ben poc li pot servir alhora de decidir accions concretes. L'estructura de l'IC, i en general la concepció que Adorno té de les normes ètiques, té com a resultat que l'acció quedi pràcticament desprotegida, mancada de criteris fermes que l'orientin amb fiabilitat. Però és just aquesta incòmoda sensació d'inseguretat, de dubte, la que per a Adorno ha d'acompanyar sempre l'agent ètic. **"Moralische Sicherheit existiert nicht ; sie unterstellen wäre bereits unmoralisch, falsche**

²³ Ens diu al respecte JOAN CARLES MÈLICH, *Totalitarismo y fecundidad* : **"A menudo los filósofos contemporáneos han afirmado que nada de absoluto hay en la vida humana. Esto no es totalmente cierto. Es verdad que no sabemos qué es el bien absoluto, ni probablemente lo sabremos nunca. Pero el mal es otra cosa. No hace falta esperar a llegar al infierno, porque éste ya estuvo en la tierra y tuvo un nombre "Auschwitz".**" (op. cit., 16) **"Sólo el mal es absoluto, porque lo único que de absoluto hay en la vida humana es el Mal."** (op. cit., 74)

Entlastung des Individuums von dem, was irgend Sittlichkeit heissen dürfte."

[ND, 241] (DN, 242)

Si l'afany de seguretat era una amenaça per a la filosofia, més ho és encara per a l'ètica. Cal rebutjar-la, perquè en el seu lloc s'instal·li la capacitat crítica, l'actitud de no aferrar-se a cap norma ni criteri sense tornar a repensar-los de nou cada cop que en fem ús. L'ètica d'Adorno serà, així, una ètica oberta, on l'acció, desprotegida d'una teoria que l'orienti en tot moment, ha d'assumir-se com a arriscada, ha d'acceptar-se com a fal·lible i per tant, afinar la seva autocrítica. L'ètica no es pot formular d'un cop per sempre, ni tampoc no es pot formular en la tranquil·litat de l'interior del subjecte abans de sortir a l'exterior. El lloc de prendre les decisions és l'encontre amb el món exterior, l'experiència, en resposta al que en ella succeeix. Un no pot irrompre en la realitat amb la recepta ja preparada si vol realment comprendre i valorar el que ell no és. Cal prendre les decisions en resposta, en diàleg amb el que un no és.

A casa nostra, Rubert de Ventós es va ocupar, ara ja fa molts anys, no tan sols de traduir aquesta idea, sinó de desenvolupar-ne tots els harmònics. En el seu *Ètica sense atributs*, Rubert desenvolupa aquesta idea d'una ètica alliberada de cap criteri ferm, on tot és repensable. Així la presenta en la introducció: "El título *Ética sin atributos*, en el que resuena Musil, podría haber sido también *Ética de Mínimos*, que sonaría a Adorno. Dos evocaciones igualmente justas (...). De ahí que yo trate de reducir la Virtud a mínimos y que defina el carácter moral por todo aquello que *no* debe ser ni expresar: fuerte carácter, firmes convicciones, auténticos principios, misiones en lo universal, posiciones innegociables, puntos de vista decididos y todo el repertorio de "opiniones formadas" e "ideas al respecto" que amueblan los corazones y las cabezas insobornables. Sólo *sin* todo ello, entiendo yo, puede llegarse a la experiencia que los griegos nombraban precisamente con la palabra *sun*: desde la *sin-tonía* con las cosas hasta la *sim-patía* hacia las personas."²⁴

En discussió amb totes les ètiques anteriors, ha intentat perfilar un personatge que, en comptes de deixar-se determinar per esquemes fixos, als

²⁴ RUBERT DE VENTÓS, *Ética sin atributos*, 9.

quals n'és íntegrament fidel, està disposat a que l'experiència li trenqui els seus criteris provisionals, a que les situacions concretes el sorprenguin o l'horroritzin fins fer trontollar la darrera seguretat que contingués la seva raó. No es tracta d'actuar sense normes, voluble com el vent, sense cap criteri, sinó sobretot d'estar disposat a que les normes en què un ha cregut siguin desautoritzades pel que un no és, per l'experiència de trobada amb els altres. Un no constitueix la seva identitat moral i tot seguit la tradueix fora de si en actes, sinó que la va desenvolupant a mesura que l'exterior l'obliga a replantejar-se les seves conviccions.

Les recomanacions de l'autor giraran al voltant de les següents : obrir-se a la pluralitat de maneres de viure que trobem en l'exterior, però obrir-se també a la pluralitat interna que sovint pretenem dominar coronant el nostre jo amb una idea que tiranitza les altres, i aprendre a deixar brollar la multiplicitat de criteris que podem generar creant una "moral polifònica" ; i atès que mai no podrem realitzar tots els ideals que desitgem, ni encarnar totes les virtuts que admirem, tenir la sinceritat de no menysprear els valors a què renunciem, sinó de continuar valorant tot allò que hem de deixar a una banda del camí per concentrar les forces en la realització dels fins que hem triat.

Així, el criteri ètic fonamental que ens proposa l'autor és : ***"En igualdad de condiciones, considero "bueno" o "mejor" aquel comportamiento que busca el ejercicio de la libertad por encima de la identidad ; que busca la experiencia antes que la coherencia ; que nos hace más receptivos a la realidad y no más parecidos a nosotros mismos."***²⁵

Tanmateix, hi ha una diferència radical entre el to d'aquest adornia català i la filosofia d'Adorno, i és l'inconfusible caràcter alegre i festiu que amara el text del primer, totalment impensable per a l'autor alemany. Per això, Rubert pot subratllar el parentiu de la seva proposta amb els conceptes d'ironia i de joc tal com apareixien en el romanticisme alemany : ***"La ironía de Fichte, Schlegel o Tieck es la afirmación de un sujeto que no quiere plegarse o verse identificado con un sistema o una obra (ni aun la propia) ; es la defensa de la ambigüedad y la indeterminación frente a una sociedad que aspira a***

²⁵ RUBERT DE VENTÓS, *Ética sin atributos*, 69.

marcarlo con un nombre y un papel ; es la denuncia de todo saber o toda norma que pretenda encerrar la multiplicidad de la experiencia y la complejidad de la vida en esquemas intelectuales o normas morales. La ironía y el juego son así las técnicas de supervivencia de quienes tienen una aspiración moral absoluta que rebasa los márgenes de tolerancia del sistema."²⁶

²⁶ RUBERT DE VENTÓS, *Ética sin atributos*, 65.

N.4.3. ÈTICA COM A NEGACIÓ

En l'apartat anterior hem vist com la negativitat caracteritza la forma de la teoria ètica adorniana, en el sentit que aquesta teoria està mancada de tot aspecte positiu, afirmatiu. Però la negativitat és també el concepte fonamental per al contingut d'aquesta ètica, en el sentit que la resposta al "què he de fer?" és un "no".

De la mateixa manera com s'ha afirmat tradicionalment que la filosofia neix de l'admiració, s'ha sostingut també que l'ètica sorgeix de l'admiració envers el bé o la justícia, o de sentiments nobles com ara l'amor o la caritat. Adorno en fa un dictamen oposat: *l'ètica neix com a horror i com a escàndol, gairebé com a odi, i es constitueix en el rebuig a una realitat injusta. L'ètica és la negació determinada de la realitat, en tant que aquesta està vertebrada pel dolor. El contingut de l'ètica consisteix a dir "no" a les injustícies.*

a) L'ÈTICA NEIX EN NEGAR

L'ètica està mancada de fonament, i el seu origen es troba en quelcom més corporal que no racional: el rebuig del dolor. No neix pas amb la mirada enlairada contemplant el bé, del qual no té cap imatge. No és l'amor al bé qui la nodreix, sinó un horror davant tota forma de mal, on el pensament del bé només apareix en un moment secundari, com a resposta. Si l'experiència primera és la injustícia, només negant-la pot intuir a les fosques què pot ser un bé que mai no arriba a definir.

L'ètica no té fonament, insisteix Adorno. I és que reaccionar amb un "no" davant d'una situació d'injustícia ha de ser tan immediat i fonamental en ell mateix, que no tan sols no necessita un fonament, sinó que seria immoral cercar-lo. Aquest "no" no pot dependre d'una justificació, d'un raonament, d'una teoria, no necessita d'un pedestal que el sostingui; ell mateix és el naixement de l'ètica. És incondicional.²⁷

²⁷ Veieu l'explicació de GERHARD SCHWEPPENHÄUSER en la seva participació a *Soziologie im Spätkapitalismus*, 249-250.

L'ètica consisteix a dir no. Lluny de ser amor a la humanitat o recerca de la justícia, l'ètica és una disciplina filosòfica que es constitueix en l'horror i l'escàndol, en la vergonya i l'odi. De la mà de Horkheimer ens diu : **“Nicht das Gute sondern das Schlechte ist Gegenstand der Theorie. (...) Ihr Element ist die Freiheit, ihr Thema die Unterdrückung. Wo Sprache apologetisch wird, ist sie schon korrumpiert, ihrem Wesen nach vermag sie weder neutral noch praktisch zu sein. - Kannst du nicht die guten Seiten darlegen und die Liebe als Prinzip verkündigen anstatt der endlosen Bitterkeit ! - Es gibt nur einen Ausdruck für die Wahrheit : den Gedanken, der das Unrecht verneint. Ist das Beharren auf den guten Seiten nicht inn negativen Ganzen aufgehoben, so verklärt es ihr eigenes Gegenteil : Gewalt. (...) Aber so wahr es ist, dass es kein Wort gibt, dessen die Lüge sich schliesslich nicht bedienen könnte, so leuchtet nicht durch sie, sondern einzig in der Härte des Gedankens gegen die Macht auch deren Güte noch auf. Der kompromisslose Hass gegen den an der letzten Kreatur verübten Terror macht die legitime Dankbarkeit der Verschonten aus. Die Anrufung der Sonne ist Götzendienst. Inn Blick auf den in ihrer Glut verdorrten Baum erst lebt die Ahnung von der Majestät des Tags, der die Welt, die er bescheint, nicht zugleich versengen muss.”** [DA, 247-248] (DI, 261-262)

Així, el sentiment que Adorno reclama per a l'ètica, no és pas l'amor, sinó la capacitat d'horroritzar-se, rebutjar, negar. Adorno no demana a l'individu que cultivi dins de si els millors sentiments, el respecte o la tolerància, o que s'exerciti en la virtut. En una època com la nostra, que ha vist com una de les cultures més sofisticades imposava, legitimava i donava via lliure al feixisme, el primordial és concentrar les forces en la negació. **“Es gibt einen Satz von Strindberg: “Wie könnte ich das Gute lieben, wenn ich das Schlechte nicht hassen würde.”** (...) Ist auch darin Strindberg dem Bewusstsein seiner eigenen Zeit ausserordentlich weit voraus gewesen. Die Welt, in der wir leben müssen, ist wirklich so geworden; ich nenne nur das eine Wort Auschwitz, um Sie daran zu erinnern, dass eine andere Gestalt der geistigen Liebe, des amor intellectualis im Sinne des Spinoza, als der unerbittliche Hass gegen das, was schlecht, was falsch, was furchtbar in unserer Welt ist, sich kaum mehr denken lässt. Es ist eine der schrecklichsten Gestalten unseres

Zeitalters, dass fast alle diejenigen Wendungen, in denen man das Gute unmittelbar proklamiert, etwa die Liebe zum Menschen, einem unter den Händen und gegen den eigenen Willen zum Schlechten werden, während der, welcher von jener Unerbittlichkeit nicht ablässt, gerade dadurch sich den Ruf der Unmenschlichkeit, der Menschenfeindschaft, der Skepsis, des Zersetzenden zuzieht. (...) Zu dem Begriff der Tiefe erinnere ich Sie daran, dass man die Tiefe weder in der leeren Spekulation in ein Absolutes noch in der ebenso leeren Versenkung ins eigene Ich finden kann. Sie ist vielmehr übergegangen in die Kraft der Resistenz, in die Kraft des Widerstands gegen das Schlechte." [PT I, 200-201] (TF I, 152-153)

"Negació" és el concepte que per a Adorno centra una actitud ètica envers la realitat, actitud guiada per la crítica i el no cedir mai a identificar-se amb res, no donar res per bo, no baixar la guàrdia : no deixar-se temptar ni per la bellesa natural, ni per la bellesa creada per la societat, i acabar creient que la vida és quelcom agradable, sa, innocent. Mai no hem de permetre que la realitat ens sedueixi per tal que l'afirmem ; hem de romandre en la seva negació. Adorno condemna tota recerca de reconciliació amb una realitat estructuralment injusta i ens demana que no ens deixem temptar. "Es gibt nichts Harmloses mehr. Die kleinen Freuden, die Äusserungen des Lebens, die von der Verantwortung des Gedankens ausgenommen scheinen, haben nicht nur ein Moment der trotzigen Albernheit, des hartherzigen sich blind Machens, sondern treten unmittelbar in den Dienst ihres äussersten Gegensatzes. Noch der Baum, der blüht, lügt in dem Augenblick, in welchem man sein Blühen ohne den Schatten des Entsetzens wahrnimmt ; noch das unschuldige Wie schön wird zur Ausrede für die Schmach des Daseins, das anders ist, und es ist keine Schönheit und kein Trost mehr ausser in dem Blick, der aufs Grauen geht, ihm standhält und inn ungemilderten Bewusstsein der Negativität die Möglichkeit des Besseren festhält. Misstrauen ist geraten gegenüber allem Unbefangenen, Legeren, gegenüber allem sich Gehenlassen, das Nachgiebigkeit gegen die Übermacht des Existierenden einschliesst." [MM, 26] (MM, 21-22)

Cal, doncs, posposar la reconciliació fins que la realitat la mereixi, cal postergar la pau de l'esperit i suspendre tot desig de sentir-se bé en el món ;

l'actitud ètica adorniana és la d'un ascetisme del gaudi, un assure's en la incomoditat de no estar conforme amb res, de sospitar de tot, de ser discordant i dissident per sobre de cap altra cosa.

Vull insistir en aquests moments de rebuig, resistència i desconfiança, perquè tot sovint la recepció d'Adorno els ha deixat en un segon pla, mentre caracteritzava la filosofia adorniana com una "ciència malenconiosa", una filosofia trista i nostàlgica, en el to en què la descriu Gillian Rose.²⁸ Si el seu mestre Nietzsche ens havia regalat la gaia ciència, la "fröhliche Wissenschaft", Adorno ens llegiria una "traurige Wissenschaft". Així l'interpreta Aguilera: **"El único resto que permanece de sabiduría en el presente está en la tristeza, en la melancolía."**²⁹ És cert que existeix aquest to en Adorno, accentuat per la seva defensa de la teoria per sobre de la praxi, i la seva exaltació de la distància com a forma de llibertat, però no és el sentiment hegemònic en els textos. Si hom llegeix la DI, la DN o els MM, el que troba no és sols la tristesa d'un home decebut, sinó també la indignació d'un home horroritzat, l'odi i la ràbia, com es manifesta en moltes de les seves afirmacions enceses i radicals. Diria que Adorno és massa passional com per poder romandre en la tristesa. Els seus textos estan escrits majoritàriament amb la força de la negació, des de l'horror, l'espant i una actitud de resistència i de denúncia.

Però aquesta no és l'única diferència respecte de les ètiques anteriors. En fer néixer l'ètica del rebuig al dolor, Adorno està transformant radicalment l'emplaçament i el contingut d'aquesta disciplina. De ser un pensament entregat a l'harmoniosa contemplació del bé, o generador de perfectes normes racionals, passa a ser un discurs horroritzat: el seu objecte no és altre que el dolor, i el dolor més corporal, quelcom que la filosofia ha tendit a oblidar en la seva història: **"Scham gebietet der Philosophie, die Einsicht Georg Simmels nicht zu verdrängen, es sei erstaunlich, wie wenig man ihrer Geschichte die Leiden der Menschheit anmerkt."** [ND, 156] (DN, 156)

L'ètica no pot perdre el temps ocupant-se dels objectes més intel·lectualment refinats, de les disquisicions més sofisticades, perquè el seu objecte és el més urgent de tots. Adorno no tan sols trasllada l'ètica des de

²⁸ GILLIAN ROSE, *The melancholy science; an introduction to the thought of Theodor W. Adorno*.

²⁹ ANTONIO AGUILERA, "Introducción", AF, 60.

l'amor fins l'odi, des de l'harmonia fins la tensió, sinó sobretot des de l'espiritual fins el materialisme. El veritable problema de l'ètica és el dolor : **“Es ist vielleicht sogar das Mass der Philosophie, wie tief sie sich des Leidens versichert.”** [PT I, 171] (TF I, 130) L'ètica, per tant, ha d'esdevenir materialista.

Això ens dóna una altra pista per entendre millor el nou IC. Si l'IC de Kant era formal, situat en el terreny de la racionalitat més elevada, el nou IC està carregat de contingut, del contingut més material possible, l'empresonament, la tortura i la mort de milions de persones. El nou IC d'Adorno neix de l'espant i del temor que el dolor s'estengui. Així ho defensa Adorno a la DN, just després d'haver enunciat el nou IC. Aquest nou IC brolla del rebuig més físic : **“an ihm lässt leibhaft das Moment des Hinzutretenden am Sittlichen sich fühlen. Leibhaft, weil es der praktisch gewordene Abscheu vor dem unerträglichen physischen Schmerz ist, dem die Individuen ausgesetzt sind. (...) Nur inn ungeschminkt materialistischen Motiv überlebt Moral. Der Gang der Geschichte nötigt das zum Materialismus, was traditionell sein unvermittelter Gegensatz war, die Metaphysik. (...) Die somatische, sinnferne Schicht des Lebendigen ist Schauplatz des Leidens, das in den Lagern alles Beschwichtigende des Geistes und seiner Objektivation, der Kultur, ohne Trost verbrannte. Der Prozess, durch den Metaphysik unaufhaltsam dorthin sich verzog, wogegen sie einmal konzipiert war, hat seinen Fluchtpunkt erreicht. Wie sehr sie in die Fragen des materiellen Daseins schlüpfte, hat Philosophie seit dem jungen Hegel nicht verdrängen können.”** [ND, 358] (DN, 365-366)

És en els cossos, allò a què la filosofia tradicional no havia concedit sentit, és en la corporalitat tan desatesa i desprotegida pel pensament, on s'ha acabat realitzant la gran tragèdia de la mort de la cultura europea. És en les cambres de tortura, on s'han dessagnat tants cossos, on alhora mor assassinada pels seus membres una cultura que mai va concedir a la materialitat humana un lloc en les seves excelses teories. Si la filosofia vol continuar existint, si l'ètica es vol reconstruir després de la seva mort en els camps d'extermini, cal que se situï on li pertoca, en el materialisme, i que vetlli pels cossos, que en la seva fragilitat demostren també la fragilitat dels esperits i de les civilitzacions.

b) DOLOR COM A FONT DE CRÍTICA

Però la relació de l'ètica amb el dolor no s'esgota en la seva denúncia. Per a Adorno, encara més important és donar-li veu, deixar que parli. En primer lloc, perquè el dolor és el millor indicador de les injustícies, una obvietat que, tanmateix, ha estat desatesa per bona part de la història de la filosofia. Com diu José Zamora, **“Die Körperliche Innervation verhält sich wie ein Seismograph, der in der Leidenserfahrung die Negativität der Gesellschaft registriert.”**³⁰ El nostre pensador de la sospita és ben conscient que fins i tot aquest mecanisme s'ha espatllat en molts organismes ; que en la nostra societat és més freqüent la identificació amb l'agressor que la consciència de les injustícies i la capacitat per admetre el dolor que un pateix. Sovint els individus esmoreixen la seva capacitat de patir i sentir. Però és tan bàsica, que és més senzill ressuscitar-la a ella que a mecanismes racionals més complexos.

I en segon lloc, perquè la veu que prové del sofriment és l'única que té el poder d'interrompre el discurs emès pel principi d'identitat. La capacitat crítica prové del dolor. Allà on la identitat fingeix la concordança subjecte-objecte o dels subjectes dins de la comunitat, allà on lloa l'harmonia que assegura que existeix, qui pot desautoritzar-la és el patiment. I aleshores la tasca de l'agent ètic no és assenyalar les víctimes i aixecar el seu propi discurs sobre la injustícia, sinó cedir el torn als que en son objecte. *L'ètica ha de deixar que parli qui pateix.* Així és com el més físic, el cos humà, en el moment que està patint, té la força per desautoritzar el “més espiritual”, el discurs filosòfic.

El dolor és l'únic que no es deixa traduir a un discurs de la identitat, i és per això el més adient per trencar discursos positius. Com ens diu José Zamora, **“Die Resistenz des Leidens gegen die diskursive Erkenntnis, der jenes fremd bleibt (bleiben muss), lässt die Brüche im Diskurs entstehen, an denen die Identität selbst brüchig wird.”**³¹ El dolor és l'únic que té aquest poder de realitzar una denúncia que mai no es pot transformar en una legitimació.

³⁰ JOSÉ A. ZAMORA, *Krise-Kritik-Erinnerung*, 431.

³¹ JOSÉ A. ZAMORA, *Krise-Kritik-Erinnerung*, 429.

És en la veu del dolor, en el cos quan pateix, on neix la crítica contra la realitat. Però Adorno explora aquesta idea fins treure'n encara més. Anem a la DN, a un passatge on Adorno comença explicant que el dolor és la font de la dialèctica, cosa que equivaldria a dir que el dolor és la font de la filosofia adorniana: **“Aller Schmerz und alle Negativität, Motor des dialektischen Gedankens, sind die vielfach vermittelte, manchmal unkenntlich gewordene Gestalt von Physischem, so wie alles Glück auf sinnliche Erfüllung abzielt und an ihr seine Objektivität gewinnt. Ist dem Glück jeglicher Aspekt darauf verstellt, so ist es keines.”** [ND, 202] (DN, 203)

Tot seguit ens parla Adorno de la relació entre l'esperit i el cos, per dir-nos que la capacitat de l'esperit de sentir dolor és el que li fa avinent la seva relació amb la materialitat, i que en aquest record rau el millor que té: **“Unglückliches Bewusstsein ist keine verblendete Eitelkeit des Geistes sondern ihm inhärent, die einzige authentische Würde, die er in der Trennung vom Leib empfindet. Sie erinnert ihn, negativ, an seinen leibhaften Aspekt ; allein dass er dessen fähig ist, verleiht irgend ihm Hoffnung.”** [ND, 203] (DN, 203)

Atorgant al dolor la capacitat d'enfrontar-se i de desautoritzar la filosofia, el dolor assumeix el paper de validar la teoria correcta. Així, Adorno pot fer convergir la crítica i el materialisme: **“Die kleinste Spur sinnlosen Leidens in der erfahrenen Welt strafft die gesamte Identitätsphilosophie Lügen, die es der Erfahrung ausreden möchte: “Solange es noch einen Bettler gibt, solange gibt es noch Mythos”; darum ist die Identitätsphilosophie Mythologie als Gedanke. Das leibhafte Moment meldet der Erkenntnis an, dass Leiden nicht sein, dass es anders werden sollte. “Weh spricht: vergeh”. Darum konvergiert das spezifisch Materialistische mit dem Kritischen, mit gesellschaftlich verändernder Praxis. Die Abschaffung des Leidens, oder dessen Milderung (...) steht nicht bei dem Einzelnen, der das Leid empfindet, sondern allein bei der Gattung.”** [ND, 203] (DN, 203-204) Crítica i materialisme irrompen junts en la filosofia en la veu del dolor. Però el dolor aconsegueix d'aquesta manera emergir de la matèria per arribar fins una de les formes més sofisticades de llenguatge, la crítica filosòfica. Mitjançant el dolor, la matèria dialoga amb l'esperit.

Aquest és el moment que ha explorat Josef Früchtel a *Mimesis*, on explica com **“Der physische Grund von Kritik wurde auf diese Weise im Verhältnis von Körper und Sprache eingeholt.”**³² La crítica materialista assoleix de crear un pont entre el cos i allò més espiritual, el llenguatge. Per a Früchtel, estudiar a fons la funció del dolor desembocaria en una teoria de l'expressió, segons la qual la veritat es trobaria en l'expressivitat de la matèria.³³ Diu Josef Früchtel, començant el passatge amb una frase d'Adorno i explicitant tot seguit el seu sentit, **“Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit, denn diese unterliegt wie die Versöhnung der Struktur der Symmetrie von Körper und Geist, Triebpotentialen und Rationalität.”**³⁴

c) EL PODER COGNITIU DEL DOLOR

Com acabem de veure, per a Adorno, el patiment no és sinònim de silenci, no disminueix la capacitat de reflexió de l'individu, no el fa emmudir. **“Dass man auch da weiterdenkt, wo es weh tut, und auch, wo es einem selber weh tut.”** [PT I, 167] (TF I, 126) Però tampoc s'esgota la potencialitat del dolor en ser la veu que llença la protesta contra les injustícies, sinó que és capaç de generar molt més que un mer trencament del discurs de la identitat. És a través de l'experiència del dolor, on aquest individu sotmès per una societat repressora, subjugat per un pensament regnant que només contempla els conceptes universals lligats en un discurs afirmatiu, positiu, dominant, aconsegueix redescobrir-se ell mateix. És en prendre consciència de la seva manca de llibertat i en sentir el dolor que li provoca ser tractat injustament, quan pren consciència d'ell mateix, es comença a conèixer i a diferenciar-se de la societat, que aprèn a jutjar com a falsa. L'individu mai no es comprendrà ell

³² JOSEF FRÜCHTEL, *Mimesis*, 110.

³³ Remeto a l'apartat N.2.3., on ja havíem comentat el paper de l'expressió.

³⁴ JOSEF FRÜCHTEL, *Mimesis*, 111.

mateix en el moment que s'exalti i s'afirmi imitant el discurs regnant, sinó justament en palpar la seva fragilitat sota el poder immens de la societat.

“Inn Zeitalter seines Zerfalls trägt die Erfahrung des Individuums von sich und dem, was ihm widerfährt, nochmals zu einer Erkenntnis bei, die von ihm bloss verdeckt war, solange es als herrschende Kategorie ungebrochen positiv sich auslegte.” [MM, 16] (MM, 12) No era mentre l'individu cedia a l'engany i es creia lliure i creador quan es coneixia, sinó que es descobreix quan experimenta la seva impotència i el seu sotmetiment, tan reals que li provoquen sovint malalties i neurosis que acaben per sempre amb la il·lusió d'un subjecte harmoniós, autònom i capaç d'autodominar-se. En adornar-se de la seva manca de poder sobre el món exterior, es desballesta també l'ordre intern. Per sota de les mentides de la ideologia regnant, el dolor l'assabenta de la veritat. Així, és en aquesta època de decadència de la individualitat, engolida per les estructures socials, que finalment l'individu entén què és. El coneixement arriba en el moment que el perill de mort ha esdevingut real.

Si la filosofia ha viscut del convenciment que el dolor, com tot allò material i contingent, era un destorb per al coneixement, i l'epistemologia sempre ha prescindit del dolor,³⁵ Adorno reivindica el sofriment com l'experiència en la qual es coneix la vertadera realitat.³⁶ Per això va a buscar descripcions de la societat a aquells que han partit d'aquesta premissa per a analitzar-la, com ara Kafka. **“Kafka versündigt sich gegen eine althergebrachte Spielregel, indem er Kunst aus nichts anderem fertigt als aus dem Kehricht der Realität. Das Bild der heraufziehenden Gesellschaft entwirft er nicht unmittelbar -den Askese herrscht bei ihm wie in aller grossen Kunst gegenüber der Zukunft-, sondern montiert es aus Abfallsprodukten, welche das Neue, das sich bildet, aus der vergehenden Gegenwart ausscheidet. Anstatt die Neurose zu heilen, sucht er in ihr selbst die heilende Kraft, die der Erkenntnis: die Wunden, welche die Gesellschaft dem Einzelnen einbrennt, werden von diesem als Chiffren der**

³⁵ Veieu al respecte l'anàlisi que REYES MATE realitza del despreci amb què els estoics o Spinoza parlaren del dolor, el qual destorbava el veritable coneixement. *Memoria de Occidente*, 223 i ss.

³⁶ Aquesta és la tesi defensada per MERCÈ RIUS al seu llibre *T.W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad*, com ja indica el mateix títol. Veieu especialment 105 i ss, on l'autora descriu el dolor com el revulsiu que retorna les forces a l'individu per tal d'oposar-se a la societat.

gesellschaftlichen Unwahrheit, als Negativ der Wahrheit gelesen. Seine Gewalt ist eine des Abbaus. Er reißt die beschwichtigende Fassade vorm Unmass des Leidens nieder, der die rationale Kontrolle mehr stets sich einfügt." [PR, 262] (PR, 268)

Algú podria intentar afeblir la proposta adorniana adreçant-li una objecció : que el dolor que un individu pugui sentir és massa contingent i subjectiu com per concedir-li un lloc en la filosofia ; que el dolor sigui l'objecte de l'ètica, potser és més acceptable, però que el dolor tingui la funció de desautoritzar teories filosòfiques, que la seva veu aportí un coneixement objectiu, és una idea molt més polèmica. Bé, doncs Adorno s'aferra a ella per dir-nos que, en efecte, el dolor és objectiu, que transcendeix la consciència subjectiva de qui pateix per fer evidents injustícies objectivament existents. I això és central per a l'epistemologia adorniana ; cal recordar com la contínua denúncia d'Adorno respecte a la història de la filosofia, és que la voluntat subjectiva de domini impedeix arribar a les coses tal com són, i en comptes de conèixer la realitat objectiva, "coneix" una realitat filtrada pels interessos de poder. Bé, doncs si aquest domini originat en la raó i la voluntat impedia conèixer la realitat, és del dolor que causa d'on ara emergeix finalment un coneixement objectiu, que no prové del desig de domini, sinó de la consciència que ha crescut en les seves víctimes.

"Worin der Gedanke hinaus ist über das, woran er widerstehend sich bindet, ist seine Freiheit. Sie folgt dem Ausdrucksdrang des Subjekts. Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit. Denn Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet ; was es als sein Subjektivstes erfährt, sein Ausdruck, ist objektiv vermittelt." [ND, 29] (DN, 26)

I el fet que el coneixement generat pel dolor és objectiu i radicalment oposat a un coneixement dominador, es deixa corroborar per la relació que té amb la universalitat i la individualitat. Una filosofia que neixi de l'experiència del dolor i que es deixi guiar per ell no coneix abstractament l'individual en categories universals, sinó tot el contrari ; cerca el més individual possible, el detall, fins i tot l'excepció, per jutjar la realitat. Per això, en conèixer les injustícies socials, no oblida les més petites sota les grans massacres, sinó que

presta atenció a totes i cadascuna. Per a la filosofia **“ist nicht wie der Zeitung der gigantisch angelegte Massenmord wertvoller als die Erledigung einiger Asylinsassen. Sie zieht die Intrige des Staatsmannes, der sich mit dem Faschismus einlässt, keiner bescheidenen Lynchung, die Reklamewirbel der Filmindustrie keiner intimen Friedhofsannonce vor. Die Neigung fürs Grosse liegt ihr fern. So ist sie dem Bestehenden zugleich fremd und verständnisinnig.”** [DA, 280-281] (DI, 289)

Aquesta filosofia no es capaç de concebre la magnitud d'una catàstrofe amb les dades estadístiques o els conceptes abstractes, sinó que l'entén en contemplar un únic cas, cadascun dels casos particulars. **“Hinter der statistischen Erfassung der inn Pogrom Geschlachteten, die auch die barmherzig Erschossenen einschliesst, verschwindet das Wesen, das an der genauen Darstellung der Ausnahme, der schlimmsten Folterung, allein zutagetritt.”** [DA, 139] (DI, 162)

d) NO JUSTIFICAR EL DOLOR

Que Adorno atorgui al dolor una potència cognitiva tal, que una epistemologia que no el tingui en compte queda desautoritzada, no implica que d'alguna manera s'estigui justificant o legitimant l'existència del dolor, que s'estigui trobant en ell un benefici que li doni sentit. Adorno s'apressa a deixar ben clar que tot intent de voler trobar el més mínim sentit en el sofriment és profundament immoral.

La crítica d'Adorno al fet com la filosofia ha oblidat el dolor, no l'ha considerat un tema digne d'estudi o fins i tot l'ha menyspreat com un destorb per al coneixement, va acompanyada del retret a aquelles teories que sí han considerat el sofriment físic, i tanmateix, per justificar-lo. En aquest rebuig es mostra Adorno hereu de Schopenhauer, per a qui el sense sentit del dolor era una de les tesis fonamentals de la seva filosofia. Recordem que la seva radicalitat alhora de denunciar la irracionalitat del patiment físic ve donada pel fet que Schopenhauer no contempla únicament el dolor produït en els individus per causes socials, pel qual pot ser més senzill trobar explicacions, sinó que el considera un cas més d'un patiment resultat de l'estructura més bàsica de la realitat i que amara tota la natura. Possibles “explicacions” del

dolor humà, com ara que trobarà un sentit dins de la història, o que és una prova a què Déu sotmet els individus per examinar la seva pietat, esdevenen absurdes quan es contempla l'existència del dolor com un element fonamental de la vida a tots els seus nivells.³⁷ *Atès que el dolor ho omple tot, és l'existència sencera que queda desposseïda de sentit.*

I aquesta manca de sentit de la realitat tota és present des del principi a la Teoria Crítica. Horkheimer, que al menys en aparença és més proper a l'esperit schopenhauerià que no Adorno, posa per escrit el seu pessimisme a *Hora foscant*, un dels llibres on amb més contundència i claredat descriu l'absurditat del món. En una de les seves metàfores més senzilles i també per això més colpidores, Horkheimer esguarda la realitat com si fos un gratacel que aconsegueix enlairar-se ben amunt, i ofereix des de dalt una visió esplèndida, però que en realitat ha estat aixecat apilant capes successives de dolor.

Rebutjant tota explicació positiva del sofriment, Adorno emprèn la seva crítica de la teodicea. El que més ha agreujat la mala relació de la filosofia amb el dolor, ha estat que, durant els segles en què es va comportar com a serventa de la teologia, s'ha vist obligada a exculpar Déu del mal; i alliberar a la divinitat de tota culpa ha impedit afrontar el problema del dolor des de l'únic lloc on se'l pot entendre, des de la perspectiva de les víctimes. No es pensava el dolor en ell mateix, ni tampoc en relació als individus que el patien, sinó a la recerca d'una justificació que salvés l'aparent culpabilitat divina.

I aquesta no és una actitud en la qual només quedés apressada la filosofia medieval, sinó que Adorno jutja com la més perniciosa la teodicea de l'edat moderna, aquella tradició exculpatòria que comença amb la racionalitat leibniziana. I aquesta tradició quedarà tan inserida en la racionalitat occidental, que ni tan sols l'ateisme reeixirà a posar-hi fi. Per a les filosofies que no vertebraran la realitat amb la verticalitat de la transcendència, sinó

³⁷ Em sembla que aquesta és la resposta que caldria donar-li a HANS BLUMENBERG quan explica que en la teodicea, l'ésser humà no surt perdent, sinó que encara guanya. Per a l'autor, un cop s'ha justificat el dolor, cal patir-lo i aprendre d'ell, però l'ésser humà es veu compensat perquè està dotat d'una ànima immortal. El mateix pensament que legitima el seu dolor li descobreix que no pot afectar la seva substància. Encara que això fos cert, no soluciona el problema; la immortalitat no pot solucionar el sentit del dolor, que s'estén per totes les espècies d'éssers vius, als quals el cristianisme no gosa regalar la immortalitat. Veieu *Arbeit am Mythos*, 469.

amb la suposada verticalitat del progrés de la història, la mecànica de trobar en el dolor un sentit referit a un nivell superior continuarà sent la mateixa. També el desenvolupament de l'Esperit Absolut o la història de la lluita de classes expliquen el patiment.

“Die äusserste Spitze dieser gesamten Entwicklung ist die Hegelsche Philosophie, in der zwar die Geschichte, die bei ihm selber doch das Organ der Wahrheit sein soll, als eine Schlachtbank, also als eine unendliche Kette von Leiden, und zwar von unstillbarem und unsühnbarem Leiden angesprochen wird, in der dann aber die Totalität dieses Leidens doch das Absolute, das Gute sein soll; er geht so weit, dass das Absolute eigentlich in gar nichts Anderem besteht als in der Vernichtung alles Endlichen und sozusagen in der Totalität alles Leidens an der Negativität und an der Endlichkeit.” [PT I, 170] (TF I, 129)

I aquesta legitimació ha generat fins i tot una actitud d'acceptació del dolor, en tant creu descobrir en ell una vertiginosa profunditat de sentit, que s'ha traduït en la difamació de la lluita contra el dolor com a superficial. **“Damit meine ich alle die Anstrengungen der Philosophie, die das Leiden, das in der Welt herrscht, nicht bloss erklärt, abgeleitet, in seiner Notwendigkeit begriffen haben, sondern die darüber hinaus versucht haben, eben deshalb, weil es einer solchen Notwendigkeit unterliegt, weil es sozusagen nicht anders sein kann, das Leiden selbst zu verklären, und alle Versuche, das Leiden in seinen abschaffbaren Formen abzuschaffen, als flach, als oberflächlich zu diffamieren.”** [PT I, 170] (TF I, 128) Adorno denuncia així els atacs que el materialisme ha rebut acusant-lo de superficial, d'esmerçar forces en suprimir el dolor, en comptes d'obrir-se a comprendre tot el que es podria aprendre a través d'ell.

És en Nietzsche, el deixeble de Schopenhauer, on troba Adorno el millor desemascarament d'aquesta actitud.³⁸ **“Die Philosophie sich selber mit dem Leiden zu identifizieren habe. Es steckt in diesem Schema des**

³⁸ WOLF ha realitzat recentment a *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben* un estudi sobre els diferents intents de la metafísica occidental de legitimar el dolor. Wolf proposa una definició de l'ésser humà centrada en l'aporia existencial d'un desig de felicitat i la seva impossibilitat, viscuda en l'experiència del patiment, i explica tota la història de la filosofia per la seva relació amb aquest fet fonamental. Wolf reivindica a Nietzsche i Adorno com els autors que han trencat per fi el pensament legitimador de la infelicitat humana.

Denkens etwas wie die tiefste Ranküne des Glücks; das Glück sei oberflächlich. Ich kann der Genese auch dieser Denkart nicht ausführlich nachgehen; sie hängt zweifellos mit der Diffamierung der Sinne und schliesslich mit den in unserer gesamten Zivilisation geltenden Sexualtabus zusammen und ist, wie Nietzsche bis ins einzelne ausgeführt hat, reaktiv. Das heisst, was man sich unter dem Zwang der Ordnung verbieten muss, das macht man zu einem an und für sich Schlechten, Oberflächlichen, Banalen und Trivialen. Der Grund der Ranküne ist die zivilisatorische Versagung, die uns allen aufgezwungen ist und die die Menschen offenbar nur dadurch zu ertragen vermögen –gerade weil sie an ihre Notwendigkeit nicht recht glauben und weil sie auch nie das zurückbekommen, was ihnen für diese Versagung versprochen wird-, dass sie die Negation des Glücks selber zur metaphysischen Substanz erhöhen. Es ist eine der betrüblichsten und trostlosesten Beobachtungen in der Geschichte der Philosophie, dass in dieser Glücksfeindschaft und damit in der Bejahung des Leidens die verschiedenartigsten Philosophen miteinander einig sind. (...) Der einzige Denker in neuerer Zeit, der diese Dinge nun wirklich durchbrochen und uneingeschränkt darüber die Wahrheit gesagt hat, ist wieder Nietzsche, und seine kritische Stellung und seine dialektische Stellung zu dem Begriff der Tiefe hängt genau damit zusammen. (...) Es wird so getan, als ob wegen der Verderbtheit der Menschennatur nicht nur das Bessere unendlich erschwert, ja gar nicht möglich sei, sondern wie wenn man es um dieser Verderbtheit der Menschennatur willen eigentlich gar nicht wollen dürfe; und eben in diesem Verzicht dafür, für die Menschen das Bessere zu wollen, wird diese Verderbtheit in Wahrheit erst ratifiziert und ins Unendliche verlängert. Ich glaube, wenn Sie von den falschen Vorstellungen von Tiefe in Philosophie sich befreien wollen, dann ist die Befreiung von jener sogenannten Sinngebung des Leidens dafür eine der wichtigsten Bedingungen." [PT I, 171-173] (TF I, 130-131)

Si bé el dolor que és producte de la injustícia, per petita que aquesta sigui, no es pot mai justificar, el fet històric que prohibeix de manera radical i incondicional tota explicació positiva del sofriment és la mort de milions de persones als camps de concentració. L'Holocaust trenca la història, negant tota

explicació del dolor i ensems tota explicació de l'existència. **“Das Gefühl, das nach Auschwitz gegen jegliche Behauptung von Positivität des Daseins als Salbadern, Unrecht an den Opfern sich sträubt, dagegen, dass aus ihrem Schicksal ein sei's noch so ausgelaugter Sinn gepresst wird, hat sein objektives Moment nach Ereignissen, welche die Konstruktion eines Sinnes der Immanenz, der von affirmativ gesetzter Transzendenz ausstrahlt, zum Hohn verurteilen. Solche Konstruktion bejahte die absolute Negativität und verhülfe ihr ideologisch zu einem Fortleben, das real ohnehin inn Prinzip der bestehenden Gesellschaft bis zu ihrer Selbsterstörung liegt.”** [ND, 354] (DN, 361)

De fet, si és inconcebible atorgar sentit a aquest esdeveniment, és també perquè la seva magnitud ultrapassa la nostra consciència. Ni tan sols som capaços de percebre el que significa la mort de milions de persones en aquelles condicions, no podem imaginar-ho; intentar pensar-hi només produeix la interrupció del pensament, que es veu inevitablement desbordat. No es deixa descriure, ni analitzar, ni comprendre, com es podria trobar en ell un xic de sentit? **“Das Erdbeben von Lissabon reichte hin, Voltaire von der Leibniz'schen Theodizee zu kurieren, und die überschaubare Katastrophe der ersten Natur war unbedeutend, verglichen mit der zweiten, gesellschaftlichen, die der menschlichen Imagination sich entzieht, indem sie die reale Hölle aus dem menschlich Bösen bereitete. Gelähmt ist die Fähigkeit zur Metaphysik, weil, was geschah, dem spekulativen metaphysischen Gedanken die Basis seiner Vereinbarkeit mit der Erfahrung zerschlug. Noch einmal triumphiert, unsäglich, das dialektische Motiv des Umschlags von Quantität in Qualität.”** [ND, 354-355] (DN, 361-362)

No sols el dolor perd tot sentit, també li és arrabassat a la mort. L'ésser humà ha patit sempre dificultats per assumir-se ell mateix com a finit, per a acceptar la fragilitat d'una existència condemnada a un final, però en tant que la mort posa fi a la vida de tota criatura, podia entendre-la com a part de la vida. Tanmateix, després de l'assassinat de milions de persones en aquelles condicions, fins i tot la mort esdevé quelcom extrínsec, aliè a la vida, incompreensible per a l'individu. **“Mit dem Mord an Millionen durch Verwaltung ist der Tod zu etwas geworden, was so noch nie zu fürchten war.**

Keine Möglichkeit mehr, dass er in das erfahrene Leben der Einzelnen als ein irgend mit dessen Verlauf Übereinstimmendes eintrete. Enteignet wird das Individuum des Letzten und Ärmsten, was ihm geblieben war. Dass in den Lagern nicht mehr das Individuum starb, sondern das Exemplar, muss das Sterben auch derer affizieren, die der Massnahme entgingen. Der Völkermord ist die absolute Integration, die überall sich vorbereitet, wo Menschen gleichgemacht werden, geschliffen, wie man beim Militär es nannte, bis man sie, Abweichungen vom Begriff ihrer vollkommenen Nichtigkeit, buchstäblich austilgt. Auschwitz bestätigt das Philosophem von der reinen Identität als dem Tod.”[ND, 355] (DN, 362)

Adorno no es troba sol en llegir en l’Holocaust la condemna de tota teodicea. També altres autors, com ara Levinas, suspenen tota explicació positiva a partir d’aquest fet històric, que per a ells transforma radicalment el contingut i la funció de la filosofia. **“Ante el horror de la Barbarie toda filosofía teodiceica fracasa. Incluso cabe ir más allá : después de “Auschwitz”, la teodicea es escandalosa, es un insulto a las víctimas. “Auschwitz” es el acontecimiento que imposibilita toda teodicea, pero que, a su vez y paradójicamente, instaura la ética. Precisamente porque ha existido “Auschwitz” sólo la ética es posible, sólo la ética es urgente. “Auschwitz” evita que la ética pueda pensarse como un modo de conocimiento, junto a la ciencia, la filosofía o el arte. “Auschwitz” es la vergüenza, en mayúsculas.”**³⁹

Per a Levinas, l’Holocaust tindrà com a conseqüència la més gran transformació de la filosofia en el segle XX : **“El hecho más revolucionario de nuestra conciencia del siglo XX -que es también un acontecimiento de la Historia Sagrada- es quizá la destrucción de todo equilibrio entre la teodicea explícita e implícita del pensamiento occidental y las formas que el sufrimiento y su mal han adoptado en el propio desarrollo de este siglo. (...) La desproporción entre el sufrimiento y toda teodicea se manifiesta en Auschwitz con una claridad cegadora.”**⁴⁰

De fet, podem cercar breument en Levinas un desenvolupament encara més explícit que en Adorno de la manca de sentit del dolor, però combinat a

³⁹ JOAN CARLES MÈLICH, *Totalitarismo y fecundidad* , 85.

⁴⁰ EMMANUEL LEVINAS, “El sufrimiento inútil”, 160-161.

més amb un element que Adorno mai no examina. La idea que caracteritza l'anàlisi levinasiana del dolor, i que trobo d'una especial bellesa, és que un individu no pot mai justificar el dolor dels altres : aquest és sempre inútil. (Resulta interessant que Levinas no parla tant de manca de sentit, com de manca d'utilitat, un concepte que sona ben adonià, però que Adorno no desenvolupa en aquest àmbit). Tanmateix, un individu pot assumir en una determinada circumstància una quantitat de dolor i trobar-ne sentit i utilitat : quan ho fa per ajudar un altre. Tot i que temo que aixecar una metafísica a sobre d'aquesta idea podria ressuscitar els perills de la teodicea, mantenir-la com una petita idea dins de l'ètica, potser discretament a peu de plana, en un racó i protegida com a excepció, em sembla un gir realment bell que enriqueix encara més el final de la teodicea.

En primer lloc exposa Levinas la impossibilitat d'assumir el dolor : **“Es como si, respecto al “yo pienso” kantiano capaz de reunir ordenadamente y de abarcar bajo sus formas a priori los datos más heterogéneos y dispersos, el sufrimiento no fuese únicamente un dato refractario a la síntesis sino la forma misma en la que tal rechazo se resiste a la unificación de los datos en un conjunto dotado de sentido ; lo que perturba el orden y, al mismo tiempo, la perturbación en cuanto tal.”**⁴¹ En Levinas, l'essència de la immoralitat és justament pensar que el patiment dels altres pugui tenir alguna utilitat. No pot tenir-la, ni tan sols per al futur de la humanitat. Com podria el futur trobar utilitat en el patiment que ha deixat enrere ?⁴²

Tanmateix, Levinas corona la seva anàlisi del dolor amb una diferència radical segons qui el pateix : **“Se establece una diferencia radical entre el sufrimiento en otro, allí donde él está, que es imperdonable para mí y que me solicita e invoca, y el sufrimiento en mí, mi propia aventura del sufrimiento en la que su inutilidad constitutiva o congénita puede adquirir sentido, el único sentido del que es susceptible el sufrimiento: convertirse en sufrimiento por el sufrimiento -incluso inexorable- de otro.”**⁴³

De manera que és l'altre, en tant necessita ajuda i jo li ofereixo, qui torna útil el meu sofriment, ja que serveix per disminuir el seu. Tot i que

⁴¹ EMMANUEL LEVINAS, “El sufrimiento inútil”, 153-154.

⁴² Veieu l'anàlisi de JOAN CARLES MÈLICH, *Totalitarismo y fecundidad*, 90 i ss.

⁴³ EMMANUEL LEVINAS, “El sufrimiento inútil”, 157.

personalment no em puc alliberar de la temença que a partir d'aquí, algú construis una teoria del sacrifici pels altres que ens acabés portant a un absurd similar al de la teodicea, trobo en aquesta idea, com ja he dit, si la suggerim en veu baixa i discretament, un element molt ric si volem continuar desenvolupant una ètica com la que Adorno o Levinas comencen. Com diu Mèlich, "***Sufrir por otro aparece entonces como la única teodicea que es capaz de sobrevivir a la barbarie, pero es una teodicea que cada cual adopta sobre sí mismo, y ante la que la filosofía poco o nada tiene que decir.***"⁴⁴

Però haver mencionat el nom de Levinas, trobant-ne una important similitud amb Adorno, ens mena envers altres coincidències, tot i que no gens explícites i no gaire estudiades. Malgrat que Adorno no en parla, i que ben pocs estudiosos d'Adorno s'hi refereixen, la seva ètica té una semblança remarcable amb una altra tradició filosòfica que també ha reconstruït l'ètica a partir del dolor. La línia que comença amb Cohen, passa pel Rosenzweig que escriu *L'estel de la redempció* mentre lluita al front macedoni en la primera guerra mundial, i desemboca en el Levinas que viu l'experiència d'un camp de concentració, té un fort element en comú amb Adorno, a desgrat de totes les diferències : en tots ells, l'autonomia desapareix de l'ètica. Les seves ètiques comencen fora del subjecte, en descobrir el patiment dels altres.

e) REBUIG DE L'AUTONOMIA

Conscient de la meva imprecisió en el coneixement dels autors dels quals parlaré tot seguit, no he volgut, però, desapropitar l'ocasió de palesar les similituds de l'ètica d'Adorno amb les teories ètiques d'altres autors jueus. Sense ser aquest el lloc oportú per desenvolupar una comparació exhaustiva, sí em sembla adient apuntar els principals punts de contacte i de divergència.

El gir copernicà de l'ètica, com és just considerar-lo, el realitzen Cohen, Rosenzweig i Levinas, cadascun continuant l'obra de l'anterior, en afirmar que l'ètica no es constitueix autònomament, des de la raó pràctica alliberada de tota exterioritat, sinó que neix i es nodreix de l'heteronomia. La principal habilitat ètica d'un individu no és la de donar-se lleis, sinó la d'obrir-se a

⁴⁴ JOAN CARLES MÈLICH, *Totalitarismo y fecundidad*, 93-94.

l'exterior, al que ell no és ; cal ser receptiu, en comptes de creador ; obert, en comptes de segur.

Però heteronomia no significa únicament que l'individu ja no oculta amb les seves pròpies lleis les veus que li arriben de l'exterior, sinó que la relació amb els altres s'inverteix. Per a Kant, era el subjecte moral qui "pensava" els altres. La primera fórmula de l'IC tenia en compte els altres en incloure'ls dins de la llei moral per tal d'evitar concebre's ell mateix com a excepció. La segona fórmula, a més a més, demanava respectar els altres, no utilitzar-los com a instrument. És el subjecte moral, segur d'ell mateix, qui inclou els altres, l'alteritat, en la forma de la llei universal. Naturalment, als ulls dels autors del gir copernicà, Kant està "dominant" els altres i anul·lant-los com a diferents, els està sotmetent a la voluntat subjectiva. Quan l'alteritat mateixa queda inclosa en la forma universal de l'IC, en realitat ja no hi ha exterioritat possible a l'IC ; l'altre no pot venir i criticar la llei o intentar transformar-la.

En una magnífica crítica a Kant, Cohen, Rosenzweig i Levinas elaboraran de nou una ètica, des del començament, però ara des de fora de l'individu. L'ètica no neix en la raó, sinó en l'experiència de l'alteritat ; l'individu no crea lleis, sinó que se li imposen ; i no és ell qui pensa els altres, sinó els altres qui li descobreixen què és l'ètica i fins i tot qui és ell mateix. El gir copernicà arribarà a ser tan radical, que aquests autors afirmaran que l'individu només es constitueix com a tal en la seva resposta a l'exterioritat.

La similitud amb Adorno és evident, però ho és també la divergència, potser expressable en dir que Adorno no arriba tant lluny amb l'heteronomia, i enfront la radicalitat de la revolució dels altres autors, adopta una actitud més prudent. Faré una síntesi de les diferències al final d'aquest apartat, un cop haguem fet un repàs de les aportacions de Cohen, Rosenzweig i Levinas.

COHEN

Una ètica capaç de pensar l'altre no pot començar pel jo, perquè un cop el jo és el primer, tot moment secundari queda subjugat a l'autonomia. Per pensar l'altre, cal començar ja per ell i construir l'ètica des d'ell. Aquesta heteronomia necessita tres moments diferenciats :

1. Un rebuig de l'idealisme i el panteisme, per tal de dissoldre la totalitat. El monoteisme dóna el model d'una relació amb l'altre que mai no es pot dissoldre en una unitat, sinó que roman com una relació amb l'alteritat.
2. Un rebuig a la llei universal.
3. Substituir la raó com a centre de l'ètica per tal de construir-la a partir del dolor, l'únic que permet descobrir l'altre com a altre, i alhora constituir-se un mateix en la compassió i la resposta envers el patiment aliè.

Veiem aquests tres moments amb més deteniment :

1. Entenent l'idealisme, i el panteisme que en el fons implica, com una afirmació de la totalitat de la qual no és possible destriar un individu concret i entendre'l com a tal, Cohen defensa la convicció que l'única manera d'extreure l'individu de la totalitat és posant fi a qualsevol forma d'identificació, fusió o unitat entre Déu, la natura i l'ésser humà. Aquesta diferenciació radical de tots tres moments, afirmant que cap no es pot dissoldre o reduir als altres, i que torna a instaurar el monoteisme en una escena dominada per l'idealisme, és per a Cohen l'única concepció de la realitat que permet pensar l'altre sense reduir-lo, i que posa fi a tota filosofia que parteix del subjecte amb una voluntat de domini del món. Cohen abandona el "cercle màgic de l'idealisme"⁴⁵ després d'haver viscut durant la major part de la seva vida com a postkantian; qui ha trencat el sistema idealista és senzillament el judaisme. La innovadora filosofia que en resulta és el que Rosenzweig batejarà com *el nou pensament*.

⁴⁵ Veieu FRANZ ROSENZWEIG, "Introducción a los escritos judíos de Hermann Cohen", en *Judaísmo y límites de la modernidad*, 49.

Eliminat el panteisme, l'individu ja no s'experimenta ell mateix com un moment d'un tot tancat, o dissolent-se en la unitat, sinó que es troba sol i envoltat de diferència, en un món no tancat, sinó radicalment obert per la transcendència. Els altres són diferents, però existeix sobretot la figura d'un Altre absolutament diferent, irreductible, a l'altre costat d'un abisme insalvable. Atès que no es poden fusionar, sí poden l'individu i el seu Déu trobar-se. L'individu sol, tan únic com el seu Déu únic,⁴⁶ es troben en una experiència religiosa que dona la clau per a tota experiència ètica de trobada entre els individus. Si l'individu comprèn que no pot reduir Déu a la seva racionalitat, que al contrari, Déu trenca tot sistema, tampoc no pot intentar "capturar" els altres individus amb el seu pensament.

Cada individu està separat, diferenciat i sol, i ha de sortir a l'encontre dels altres. L'ètica se centra en la trobada. L'ontologia que hi dona fonament parteix del concepte de *correlació*, que relaciona els tres moments de la realitat, irreductibles els uns als altres.⁴⁷

2. Amb la totalitat idealista, esquinçada ara per la transcendència, troba el seu fi també la universalitat de la llei. Si la llei kantiana pretenia contenir la humanitat sencera dins del concepte abstracte, com a totalitat i unitat, Cohen deixa que es fragmenti en una pluralitat que no cap dins de la llei racional.

La relació ètica amb l'altre no consisteix en una llei que els abraça a tots, sinó en una relació determinada entre individus concrets, en una relació de "jos" i "tus" singulars que es miren cara a cara. El que vincula un individu amb un altre no és una obligació pura expressada per una llei que els iguala a tots sota un concepte abstracte, sinó la responsabilitat que un individu assumeix envers un altre individu determinat.⁴⁸ El pas de la llei universal a la responsabilitat com a clau de la relació interpersonal, permet saltar de l'abstracció de la totalitat a la pluralitat i la concreció, i expressa alhora el moviment de l'autonomia cap a l'heteronomia. L'ètica no neix de la llei que formula l'individu, sinó d'aquella experiència en la qual descobreix la

⁴⁶ Veieu FRANZ ROSENZWEIG, "Introducción a los escritos judíos de Hermann Cohen", en *Judaísmo y límites de la modernidad*, 46.

⁴⁷ Veieu HERMANN COHEN, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*.

injustícia que l'altre pateix i se sent responsable, se sent cridat a emprendre alguna acció.

Però el perill de rebutjar l'universalisme formal és que ens puguem trobar exclouent algú de l'ètica, de manera que Cohen s'esforça en afirmar que l'ètica no pot excloure ningú, i insisteix en aquelles figures que acostumen a ser víctimes de l'oblit: els estrangers, els exclosos de la comunitat. La comunitat on vivim no té dret a posar límits a l'ètica. Qualsevol pot despertar la responsabilitat de qualsevol altre.

3. El pas de la llei a la responsabilitat és paral·lel al moviment pel qual el centre de l'ètica es desplaça de la raó al dolor. La llei era formulada per la raó, que es veu ara destronada, perquè qui desperta la responsabilitat és l'experiència de descobrir el dolor que l'altre pateix. **“El sufrimiento, que en la Ética (la que forma part del sistema postkantiana de Cohen) tenía que quedar descuidado, pero del que la realidad está llena, el sufrimiento del cuerpo y del alma, el del hombre singular y el de los pueblos, pasa ahora a ocupar el centro.”**⁴⁹ És el dolor qui desperta l'ètica i ho fa exigint-li una solució. L'individu experimenta el naixement de l'ètica dins de si en sentir-se implicat en el patiment de l'altre i comprendre que se li exigeix una resposta, que cal fer alguna cosa. Que cal negar la injustícia i lluitar contra ella.

Com Reyes exposa,⁵⁰ és a partir del dolor que es constitueix l'individu. Aquest no ve donat d'entrada, sinó que es forma en l'experiència ètica. I aquesta constitució no la pateix cada individu aïllat, sinó que sempre té lloc dins d'una relació amb l'altre. L'individu neix en el joc del jo i el tu. En realitat, podem dir amb Reyes que el sofriment és el principi d'individuació, perquè a l'individu concret només se'l descobreix en l'experiència real quan està patint i demana ajuda. El jo descobreix el tu, l'altre, com a singular i irrepetible en reaccionar davant del seu dolor. I aquest jo sacsejat en veure un tu que pateix, esdevé subjecte moral justament en compadir-se de l'altre, en

⁴⁸ Veieu EVANGELINO ÁLVAREZ, “Religión y ética en el último Hermann Cohen”, en *Judaísmo y límites de la modernidad*, 93-105.

⁴⁹ FRANZ ROSENZWEIG, “Introducción a los escritos judíos de Hermann Cohen”, en *Judaísmo y límites de la modernidad*, 47.

⁵⁰ REYES MATE, *Memoria de occidente*, 221-222, 231 i ss.

respondre al seu crit. El "jo" es constitueix en descobrir el "tu". Un esdevé un mateix quan ha descobert la singularitat de l'altre.

Per entendre una mica millor el paper que representa el dolor en l'ètica de Cohen, hem d'afegir que per a ell, el centre és el dolor, però no la mort. Mentre Cohen cedeix el pensament de la mort a la mística, en tant és un problema que no podem resoldre i no val la pena analitzar en l'ètica, es concentra en el dolor. Atès que situa fora la mort com a irresoluble, és evident que està pensant en el dolor com a guarible. I això és així, perquè Cohen no té una concepció del dolor metafísica, com la de Schopenhauer, sinó històrica. El dolor en el qual ell pensa, no és un dolor ontològic davant del qual l'individu és impotent, sinó un dolor històric, fruit de l'acció humana i per tant vencible.

Aquest dolor en el qual se centra Cohen és la pobresa, i d'aquesta manera trobem en la seva teoria un claríssim i explícit rerafons socialista, que no amaga la vinculació del socialisme amb el judaisme i la seva tradició, segons la qual la comunitat ha de cuidar-se dels més desfavorits, dels que no tenen res.

El dolor és producte de les injustícies humanes i del mal repartiment del béns dins de les comunitats, és producte de la desigualtat, de manera que Cohen demana una mena de socialisme ètic, construït mitjançant una crítica a l'ètica kantiana des del judaisme, per al qual l'ètica té un abast comunitari : cal eradicar la pobresa i convertir a tothom en un veritable membre de la comunitat.

En prendre consciència de la pobresa de l'altre, el jo comprèn que participa de la injustícia social que la causa ; en reconèixer aquesta relació i implicar-se, respondre a l'altre, és com neix l'ètica i com l'individu es constitueix en subjecte moral. L'existència de la pobresa no deixa indiferent, és en ella una exigència a la qual l'individu ha de respondre i l'individu comença a ser en respondre. Així, el desencadenant de la constitució de l'individu és l'altre ; és el tu qui fa que aparegui el jo, i el jo apareix en descobrir el tu. La constitució del jo no té lloc en l'activitat de l'individu, sinó en la receptivitat a l'altre i la resposta a ell dirigida.

ROSENZWEIG

L'obra del deixeble de Cohen desenvolupa molt més aquelles idees i les radicalitza. En aquest desenvolupament podríem destacar tres moments :

1. Busca una concepció més radical del dolor. Afegeix l'experiència de la guerra i pensa també la mort.
2. Continua rebutjant la llei universal, però fins a formular d'una altra manera la llei moral.
3. Aprofundeix en la concepció d'una ètica heterònoma mitjançant una anàlisi del temps i del llenguatge.

1. Lluitant al front macedoni en la primera guerra mundial, aquest fins aleshores estudiós de Hegel té una experiència del dolor i la injustícia molt més brutal que la que Cohen podia imaginar, i que el mena envers una radicalització de l'ètica. L'experiència de la mort i de la por a la mort, de veure morir els altres, esdevé ara el motor del *nou pensament*, que condemna l'idealisme justament perquè ha oblidat la fragilitat d'uns individus que han d'afrontar la mort. L'idealisme ha pretès comprendre la totalitat amb un sistema exacte del qual res no pogués escapar, i si li ha semblat que reeixia, és en tant s'ha oblidat de pensar la mort. Tot pot resultar harmònic analitzat en conceptes abstractes que s'ordenen dins la totalitat, però si s'intenta comprendre l'individu, el fet fonamental és el de la seva desaparició futura, i aquesta afirmació de la mort, la més mínima por que la mort generi, esquinça sense possibilitat de reparació qualsevol sistema idealista. La mort desautoritza la suposada omnisciència de l'idealisme.

Com diu Francisco Jarauta, l'optimisme de l'especulació res no té a dir davant la por a la mort on l'individu es troba irremeiablement sol. La temença de la mort declara insuficient tota filosofia.⁵¹ La realitat no es deixa tancar, perquè la mort tot ho trenca, palesant la solitud, i revelant així la singularitat de l'individu, irreductible a qualsevol concepte abstracte o afirmacions d'universalitat.

⁵¹ FRANCISCO JARAUTA, "Introducción" a l'edició espanyola de *El nuevo pensamiento*, 13.

De fet, penso que si gosem forçar un pèl Rosenzweig, podem descobrir en ell una curiosa inversió de Hegel. Hegel afirmava que la veritat és el tot. En conseqüència, l'individu no és la veritat. I per tant, la mort de l'individu tampoc no és la veritat. L'individu participa del sentit en tant que moment de la totalitat, però mai no en té per ell mateix. Bé, doncs en *El nou pensament*, Rosenzweig proposa una curiosa teoria de la veritat, profundament religiosa, segons la qual un individu demostra la veritat de la seva afirmació en morir per ella. Inspirada, és evident, en la figura del màrtir, podem, però, explorar-la per trobar-ne un altre sentit. Si la veritat és allò pel que un individu donaria la seva vida, *si la mort esdevé garant de la veritat*, tenim la inversió de la concepció de la veritat de Hegel. Allò que per a Hegel ni tan sols era veritat esdevé ara la seva prova.⁵²

La mort pot, per tant, desballestar tota la filosofia anterior, i inaugurar una nova filosofia on l'ètica és la filosofia primera. La metafísica i l'ontologia queden relegades. Com diu Reyes Mate : **“El culto occidental a la metafísica viene del olvido del ser real y el filósofo, si no quiere perder de vista la miseria del mundo, entenderá por qué el judío tiende a dar prioridad a la ética sobre la metafísica, por qué no sabe desligar el pensar del pesar.”**⁵³ Així, la pregunta des de la qual ha d'arrencar la filosofia no és “per què l'ésser i no el no-res?”, sinó “qui pateix?”⁵⁴

2. En una carta escrita per Rosenzweig al seu amic també soldat Rudolf Ehrenberg el 18.XI.1917, mentre tots dos es troben a les trinxeres, i que està considerada la “*Urzelle*” del *nou pensament*, llegim : **“El estoico “ama” al prójimo, el spinozista “ama” al prójimo por esto : porque se sabe hermanado al hombre en general, a “todos” los hombres, o al mundo en general, a todas las cosas. Frente a este amor que arranca de la esencia, de lo universal, está el otro, que surge del suceso, es decir, de lo más singular de todo lo que hay. Este singular camina paso a paso de un singular al prójimo singular, de un prójimo al próximo prójimo, y renuncia al amor al lejano antes de que pueda**

⁵² FRANZ ROSENZWEIG, *El nuevo pensamiento*.

⁵³ REYES MATE, *Memoria de Occidente*, 26.

⁵⁴ REYES MATE, *Memoria de Occidente*, 216.

ser amor al prójimo."⁵⁵ Pretendre comprendre la humanitat en la seva universalitat era l'error dels idealistes i panteistes, que ell rebutja tant com ho feia Cohen. La humanitat únicament es pot conèixer en la relació concreta de dos ésser singulars. Així, no cap la formulació de lleis ètiques universals, i contra elles, l'autor proposa com a llei moral l'ordre particular que Déu adreça a cada individu. **"El mandamiento de Dios es una orden claramente dirigida a tal persona y en tal circunstancia."**⁵⁶ Malauradament, la proposta d'individualització de la llei moral entrega l'ètica a la religió molt més encara que en la teoria de Cohen.

3. Rosenzweig realitza el mateix pas des de l'autonomia fins l'heteronomia. Ni l'ètica ni la mateixa constitució de l'individu no es generen en una raó autònoma que afirma la universalitat, sinó en rebre la responsabilitat que prové de l'exterior. L'ètica neix com a responsabilitat, en tant que resposta, no com a llibertat. Però Rosenzweig profunditza molt més aquest pas en desenvolupar com implica tota una nova concepció del temps i del llenguatge.

Una ètica autònoma no necessita ni coneix el temps, atès que les seves lleis són eternes, idèntiques. Qui pot trencar aquesta immobilitat i estaticitat és l'aparició de l'altre, qui introdueix el temps en provocar en el fins aleshores individu estàtic les experiències de la novetat, la sorpresa, el canvi, que alhora li demanen una resposta. Podem dir amb Reyes Mate, que el temps és l'altre : **"El otro significa la ruptura de mi soledad y la posibilidad de que el presente tenga futuro. Lo nuevo es el otro y el otro, el tiempo."**⁵⁷

Un descobriment del temps que implica una nova vivència del llenguatge. La raó autònoma només podia pensar mitjançant un soliloqui que no experimentava el pas del temps en tant que desenvolupament i novetat. Però quan l'individu es troba amb l'altre i el sent parlar i li respon, entra en una experiència del temps i de trobada amb l'altre que és el diàleg. Allà desapareix la seguretat d'un individu que ho té tot pensat i sap tot el que ha de dir, perquè ara ha de respondre al que l'altre li diu, i l'altre el pot sorprendre,

⁵⁵ FRANZ ROSENZWEIG, *El nuevo pensamiento*, 32-33.

⁵⁶ FRANZ ROSENZWEIG, *El nuevo pensamiento*, 35.

⁵⁷ REYES MATE, *Memoria de Occidente*, 187.

deixar-lo atordit, descobrir-li fets i sentiments inesperats que li provocaran el dubte i l'exigiran de reflexionar de nou. És la paraula de l'altre i la sortida a l'exterioritat amb el llenguatge el que posa fi a l'isolament de la raó. I són les preguntes de l'altre en el diàleg les que constitueixen l'individu.

El diàleg queda instaurat com una experiència fonamental en tant és el lloc de trobada amb l'altre, on el jo es realitza no des d'ell mateix, sinó des del llenguatge, la interpel·lació de l'altre. El jo no té la prioritat lògica, sinó que tan sols existeix quan abans hi ha un tu que l'interpel·la, l'increpa, l'interroga, que se li adreça amb la paraula, que li llença una pregunta. Rosenzweig ho desenvolupa bàsicament des del judaisme, des de la relació de l'individu amb Déu, on allò que constitueix l'individu és la pregunta que Déu li adreça; però l'estructura és traduïble a les relacions intersubjectives. L'individu pren consciència d'ell mateix en descobrir que hi ha algú abans que ell, i el llenguatge que l'altre li adreça és el que el converteix en individu. **“Gracias a esa llamada mi hasta ahora yo difuso, mudo y ensimismado se convierte en un tú para el otro. Yo no soy yo sin el otro. (...) La palabra en cuanto pregunta que viene de fuera es constituyente de mi propia subjetividad. Y cuando Rosenzweig dice que la revelación es *orientación*, lo que está queriendo decir es que el sentido del hombre es el otro hombre.”**⁵⁸

LEVINAS

Anem a veure en aquest autor els següents tres moments :

1. La concepció de la mort com allò que trenca el sistema.
2. La proposta d'una nova llei moral.
3. El rebuig d'una justícia abstracta.

⁵⁸ REYES MATE, *Memoria de Occidente*, 194. Veieu el precís estudi que continua en les planes següents.

1. És l'experiència de la segona guerra mundial, la vida en un camp de presoners i el descobriment de l'Holocaust el que mena el pensament de Levinas envers l'ètica, instaurada com a filosofia primera. Deixant-se inspirar per Rosenzweig, li succeeix, però, el que a aquell li havia passat en relació amb el seu mestre Cohen, que la teoria de l'antecessor no està prou preparada per al nou horror que li toca viure al seu successor. L'experiència de la guerra condemnava per a Rosenzweig l'idealisme, però Levinas va viure com la totalitat idealista es podia materialitzar políticament.

L'ètica no és la construcció d'un sistema, sinó la seva destrucció, inevitable un cop té lloc l'experiència que obre la moral: ser testimoni del dolor i de la mort aliena. La filosofia ha trigat en entendre que la mort impossibilita el sistema, perquè només tenia en compte la mort d'un mateix, com encara continua fent Heidegger. Però quan comprèn que l'experiència fonamental de la mort és la mort de l'altre, l'escàndol que ens omple la consciència anul·la de cop tota la filosofia anterior. El cos de l'altre, la seva mortalitat, l'exterioritat radical que suposa, desborden una raó en la qual no caben. Però no tan sols l'ultrapassen, sinó que l'horroritzen. Perquè la mort no es pot pensar, ni conèixer, ni assumir, sinó que és un escàndol irreductible, i tot el que queda és una filosofia esquinçada, trencada i ferida, incapaç de tornar-se a compondre. L'alteritat, quan la descobrim en la seva fragilitat, ja no permet construir res més. La filosofia roman ferida com a testimoni del dolor.⁵⁹

Aquest rebuig levinasià de la totalitat es tradueix en la destrucció del sistema i en l'obertura de l'ètica a l'infinit, allò que, com la mortalitat de l'altre, no es deixa tancar. El concepte d'infinit jugaria en Levinas un paper estructuralment similar al de la transcendència en els altres dos autors, tot i que ve molt menys carregat de religiositat explícita.

2. Per a Levinas, la mort de l'altre no tan sols ens escandalitza, també ens fa responsables, ens demana una resposta. I aquesta demanda constitueix el que per a Levinas seria el nou imperatiu categòric, que el subjecte no crea, sinó que rep de l'altre, d'aquell que necessita la seva ajuda. Qui té el dret de

⁵⁹ Veieu l'estudi de JOAN CARLES MÈLICH, *Totalitarismo y fecundidad*, 73-105.

formular la llei moral és la víctima, en tant que individu singular que sofreix, i no una racionalitat abstracta i impassible que diu representar la humanitat. L'individu descobreix l'ètica, no formulant lleis autònomament, sinó en la seva responsabilitat, en rebre la llei que li imposa l'altre. Com explica Joan Carles Mèlich **“Nadie tiene capacidad de decir de sí mismo que posee autoridad ética. La autoridad ética está inscrita en la voz que clama en el rostro del otro. “¡No me mates !””**⁶⁰

Qui posa la llei no és l'autonomia de la raó, ni tampoc una raó comunicativa, sinó la víctima, qui està patint, l'oblidat, l'expulsat de la comunitat, el feble. Aquell que fins ara només entrava en l'ètica com a objecte, quan no era senzillament oblidat. En aquest sentit és Levinas més radical que Rosenzweig; el monòleg de la raó no li sembla suficient, però tampoc el diàleg. La forma del llenguatge que expressa l'ètica és la crida que formula l'altre quan està patint. La llei neix de la seva por i la seva desesperació, del seu cos davant la mort, i la resposta de qui l'ha escoltat no prové de la raó, sinó d'allò que la suspèn, de l'horror. La llei moral és un crit que fereix qui l'escolta. I és en aquest ferir-lo que el crea com a individu.

En una exploració de l'heteronomia de Levinas, diu Alberto Sucasas : **“Lo que desde la perspectiva de la tradición fiel al *cogito* y sus presupuestos, parece ser un proceso de radical de-subjetivación (y, de hecho, lo es, por cuanto la irrupción de la alteridad supone la negación de la subjetividad ontológica, cuya libertad y autonomía constitutivas -su *poder-* no sobreviven al choque con la *i m-*potencia expresada en el rostro del menesteroso, que el propio Levinas suele nombrar con la fórmula bíblica de “la viuda y el huérfano”), resulta, para una mirada purificada de todo ontologismo o un oído atento a la emisión que desgarrar el tejido del Mismo, la forma (pre-) originaria de la subjetivación ética, el amanecer de un yo definido por su servicio al Otro, de un habla que ya no es emisión absolutamente primera sino réplica o respuesta a la voz -habla imperativa- que la precede.”**⁶¹

⁶⁰ JOAN CARLES MÈLICH, *Totalitarismo y fecundidad*, 152.

⁶¹ JUAN ALBERTO SUCASAS, “Emmanuel Levinas : una ética judía”, en *Judaísmo y límites de la modernidad*, 141-142.

3. Levinas rebutja l'ètica de lleis universals, abstracta i formal, on l'altre és un mer representat anònim de la humanitat, perquè una tal ètica pot acabar protegint individus que actuen tan sols en pro dels seus interessos, que conceben l'ètica com un mer intercanvi de favors emparant-se en una falsa idea d'igualtat. Llei universal que parlen d'igualtat formal poden ser l'excusa per a una "ètica" regida per l'exactitud d'un intercanvi, on cadascú ajuda per ser ajudat, on la justícia és el càlcul de la reciprocitat, una mena de mercat on s'intercanvien ajudes. Això situaria l'ètica al nivell del contracte que signa una comunitat d'interessos, al nivell de la política i la legislació, que pot partir del mer egoisme. Però l'ètica és molt més que això, és una bondat que ultrapassa tota mesura de justícia, una generositat que no pot concebre cap equilibri dels intercanvis, i respon a una exigència que res no té a veure amb cap pacte. L'ètica no té límit i la bondat tendeix a l'infinit, per això desborden tota llei formal.⁶²

La renúncia al benefici propi i a la reciprocitat, el desinterès, són les actituds d'un individu que es fa responsable de l'altre, i que l'ajuda sense esperar res a canvi, en una generositat que no sap de càlculs, que gaudeix de l'asimetria.

SIMILITUDS I DIVERGÈNCIES AMB ADORNO

Després d'un recull tan evidentment pobre i imprecís de les aportacions d'aquests autors a un nou tipus d'ètica, sintetitzo de manera esquemàtica els punts de contacte amb Adorno.

1. Si una ètica heterònoma ha de començar per l'altre, la seva primera necessitat és posar fi a l'idealisme i la totalitat per poder comprendre l'altre com a individu singular i ser receptiu al seu dolor. Però aquests tres autors realitzen aquesta obertura en la direcció contrària que Adorno. Cohen i Rosenzweig desautoritzen la totalitat amb el monoteisme, recuperant la

⁶² Veieu STEPHANE MOSES, "La idea de justícia en la filosofia de Emmanuel Levinas", en *Judaísmo y límites de la modernidad*, 75-90.

transcendència i l'espiritualitat, una transcendència que Levinas mira de secularitzar amb el concepte d'infinít. Adorno, en canvi, enderroca l'idealisme amb la irrupció de la materialitat i la corporalitat, com continuarem examinant en la segona part de la tesi, dedicada a la categoria de mimesi, en una filosofia del tot a-religiosa.⁶³

2. L'heteronomia es realitza en el pas :

de la raó d'un mateix, que crea la lleí
al dolor de l'altre, que posa una exigència:

en Adorno, una resposta : la negació
en els altres, responsabilitat

Això implica tres desplaçaments :

- L'ètica no comença en el jo autònom, sinó en l'exterior.
- L'ètica no comença en la raó, sinó en el cos que pateix.
- L'ètica no comença amb l'acció del subjecte, fruit de la llibertat i l'autonomia, sinó en la mera resposta a una acció de la qual no és la causa i que tanmateix li exigeix una resposta. Com exposa Reyes Mate, **"Podemos considerar a la responsabilidad como una *tarea asignada*, como un *cargo* o una *carga* de la que tenemos que dar cuenta, antes incluso de que hayamos ejecutado un acto libre en relación a ello. (...) El autor tiene que dar cuenta de una acción que no se le imputa o atribuye. Ahora hay que dar cuenta de un acto por la sencilla razón que *afecta a otro*. "**⁶⁴

3. La llei no es crea, es rep, però la diferència rau en el seu origen. Resulta interessant comparar Levinas i Adorno, en tant tots dos conceben l'Holocaust com l'experiència fonamental que ha de transformar l'ètica. La divergència és clara : per a Levinas, la llei és el crit de la víctima, i per a Adorno, prové del mal. Això va molt vinculat al que ja hem vist al punt

⁶³ Aquesta actitud adorniana de posar límits a la raó, no amb l'espiritual, sinó amb el material, ja l'havíem analitzat a l'apartat dedicat a la relació entre raó i revelació, N.1.2..

⁶⁴ REYES MATE, *Memoria de Occidente*, 269.

anterior : Adorno demana una resposta negativa al mal, però Levinas demana una responsabilitat que es tradueixi activament en una ajuda a l'altre, un assumir el propi dolor per ajudar l'altre.

4. La diferència anterior prové d'una de més fonamental : el pessimisme adornià que redueix l'individu a la impotència, enfront d'un Levinas que pot imaginar un ésser humà assumint lliurement un mal per tal de reduir el d'un altre. En aquesta diferència, reconeixem Adorno com un schopenhauerià, mentre que Levinas prové d'una altra tradició, el judaisme, que no ha perdut l'esperança.

5. Tanmateix, Adorno i Levinas comparteixen un element important. No sols rebutgen la universalitat i el formalisme de la llei moral, sinó que veuen el cor de la justícia més enllà del compromís amb la igualtat i formalitat, en deslliurar-se de l'equilibri de la reciprocitat. L'ètica es realitza en el desinterès.

6. Però la diferència definitiva és que Adorno no duu tan lluny l'heteronomia. L'individu adornià pren consciència de si i neix com a agent ètic en ser sacsejat pel patiment aliè i sortir fora i respondre, però no és creat per l'altre.⁶⁵

⁶⁵ És la mateixa diferència que REYES MATE examina entre Cohen i Schopenhauer a *Memoria de Occidente*, 225.

N.4.4. RESTA ESPERANÇA ?

a) UN PESSIMISME "GAIREBÉ" ABSOLUT

La filosofia d'Adorno sembla desautoritzar l'eufòria idealista revelant-nos un món sense sentit i mancat d'esperança, on un ésser humà que ha esdevingut impotent es retira a la reflexió en la distància. Però alguns textos d'Adorno, especialment les darreres planes de la DN, i alguns sorprenents moments dels MM irrompen inesperadament per suspendre un pessimisme que semblava absolut. El dialèctic Adorno sap que una condemna sense pal·liatius de la realitat només invertiria la totalitat de la identitat ; que un pessimisme dut a l'extrem torna a tancar el món com ho feia l'idealisme. Per això, la condemna global és tan falsa com l'afirmació idealista. Aquest era l'error de Schopenhauer o del budisme. [ND, 370-371] (DN, 377-378)

De manera que a la pregunta de si la vida té o no un sentit, ens ofereix Adorno una resposta dialèctica. No es pot merament afirmar que en tingui, perquè si tingués sentit, no ens estariem preguntant per ell, sortiria al nostre encontre en comptes de tenir-nos aquí dubtant ; però si el neguem de manera abstracta i dogmàtica, no tindrem resposta per a la pregunta següent : "**warum lebst denn du ?**" [ND, 370] (DN, 377) Així, no caben respostes autoritàries i definitives, d'un o un altre signe, sinó tot el contrari : "**Was ohne Schmach Anspruch hätte auf den Namen Sinn, ist beim Offenen, nicht in sich Verschlossenen ; die These, das Leben habe keinen, wäre als positive genauso törricht, wie ihr Gegenteil falsch ist.**" [ND, 370] (DN, 377)

És la pregunta i l'obertura que crea i que ha de romandre sense ser closa qui permet mirar més enllà i despertar algun tipus d'esperança, que Adorno manté fins i tot quan es refereix a l'Holocaust. En un moment on Adorno es pregunta si el coneixement de tot l'horror existent ens hauria de conduir envers el nihilisme o fer-nos caure en la desesperació més fosca, afirma el següent : qui va ser a temps de fugir de la massacre, com ell mateix, quan descobreix l'horror dels camps, no pot evitar pensar que per als que van ser a dins, més hauria valgut no haver nascut. Un vida marcada per una experiència tan brutal no val la pena. Però aquest preferir renunciar a la vida abans de

patir de forma tan extrema, és propi de qui es mira l'horror només de lluny, mentre que qui el viu, potser pensa de manera radicalment diferent, potser encara s'hi aferra molt més a la vida i al millor que la vida pot oferir, malgrat el sofriment atroç. No crec que el comentari s'hagi d'entendre a un nivell merament psicològic, que a més ens duria a recórrer ara al judici dels supervivents per comprovar-ne la certesa. L'afirmació d'Adorno és filosòfica, és la tesi que, malgrat tot, hi ha esperança. El dolor ens ha d'horroritzar, però no hem de permetre que ens anul·li el desig de continuar vivint ; el temor que la vida no tingui sentit no ens ha de conduir fins preferir el no-res.

“Trotzdem verflüchtigte sich vorm Aufleuchten eines Auges, ja vorm schwachen Schwanzklopfen eines Hundes, dem man einen guten Bissen gegeben hat, den er sogleich vergisst, das Ideal des Nichts. Auf die Frage, ob er ein Nihilist sei, hätte ein Denkender mit Wahrheit wohl zu antworten : zu wenig, vielleicht aus Kälte, weil seine Sympathie mit dem, was leidet, zu gering ist. Inn Nichts kulminiert die Abstraktion, und das Abstrakte ist das Verworfenne. Beckett hat auf die Situation des Konzentrationslagers, die er nicht nennt, als läge über ihr Bilderverbot, so reagiert, wie es allein ansteht. Was ist, sei wie das Konzentrationslager. Einmal spricht er von lebenslanger Todesstrafe.” [ND, 373] (DN, 380) També Beckett és sempre a frec del no-res, però sense acabar de lliurar-se mai. I tanmateix, sap vèncer la temptació d'imaginar la pau contra l'horror, perquè imaginada des del nostre món, una vida reconciliada i en calma sembla la mort.

“Die kleinste Differenz zwischen dem Nichts und dem zur Ruhe Gelangten wäre die Zuflucht der Hoffnung, Niemandsland zwischen den Grenzpfählen von Sein und Nichts. Jener Zone müsste, anstelle von Überwindung, Bewusstsein das entwinden, worüber die Alternative keine Macht hat.” [ND, 374] (DN, 381)

b) L'ESPERANÇA

L'esperança és indestriable de la vida mateixa per molt conscients que siguem del mal que l'omple. De fet, podem trobar en Adorno tres sorprenents afirmacions d'esperança i de la seva necessitat : sense ella no hi ha vida, ni bé, ni veritat.

Pel que fa a la primera, que sense esperança no hi ha vida, ens diu el següent. Tot i que **“Dass die enliche Welt der unendlichen Qual umfängen sei von einem göttlichen Weltplan, wird für jeden, der nicht die Geschäfte der Welt besorgt, zu jenem Irrsinn,”** [ND, 368] (DN, 375), aquesta obvietat no li permet suprimir tota esperança: **“Gleichwohl könnte nichts als wahrhaft Lebendiges erfahren werden, was nicht auch ein dem Leben Transzendentes verhiesse ; darüber führt keine Anstrengung des Begriffs hinaus. Es ist und es ist nicht.”** [ND, 368] (DN, 375)

Pel que fa a l'afirmació que no hi ha bé sense esperança, la llença Adorno contra Kant, assegurant que no es pot posar un IC sense un mínim d'esperança : **“Die das Subjekt transzendierenden Postulate der praktischen Vernunft, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, implizieren Kritik am kategorischen Imperativ, der reinen subjektiven Vernunft. Ohne jene Postulate könnte er gar nicht gedacht werden, wie sehr auch Kant das Gegenteil beteuert ; ohne Hoffnung ist kein Gutes.”** [ND, 272] (DN, 274)

I pel que fa a la tercera, que no hi ha veritat sense esperança, la més forta de totes tres, en tant introdueix l'esperança en l'epistemologia, la defensa Adorno no menys que contra Nietzsche, el d'altra banda tan admirat mestre.

Nietzsche denunciava en *L'Anticrist* que la religió confon esperança amb veritat, i defensava contra ella que la impossibilitat humana de viure o pensar sense referir-se a la transcendència no permet que puguem assegurar la seva existència. Adorno ho reconeix com el més vigorós argument contra la teologia i la metafísica, però tot i així defensa la vinculació d'esperança i veritat. I ho fa retornant-li a Nietzsche la crítica : també la seva doctrina de *l'amor fati* cau en la mateixa fal·làcia, però resulta més desesperant, en tant es prohibeix mirar endavant, per clavar la mirada en la pròpia presó : **“Auf die Liebe zu Steinmauern und vergitterten Fenstern verfällt jener, der nichts anderes zum Lieben mehr sieht und hat. Beide Male waltet die gleiche Schmach der Anpassung, die, um nur überhaupt im Grauen der Welt**

aushalten zu können, dem Wunsch Wirklichkeit zuschreibt und dem Widersinn des Zwangs Sinn.” [MM, 108] (MM, 97)

Com a mínim, cal esperança per no cedir a l’afirmació del que existeix i ens empresona, per tal de poder mirar més lluny. L’esperança, si més no, és necessària en tant que aconsegueix alliberar-nos d’una realitat injusta, en negar-la i fer-nos desitjar un món diferent : **“Am Ende ist Hoffnung, wie sie der Wirklichkeit sich entringt, indem sie diese negiert, die einzige Gestalt, in der Wahrheit erscheint. Ohne Hoffnung wäre die Idee der Wahrheit kaum nur zu denken, und es ist die kardinale Unwahrheit, das als schlecht erkannte Dasein für die Wahrheit auszugeben, nur weil es einmal erkannt ward.” [MM, 108] (MM, 97)** L’esperança obre la totalitat que ens clou i afegeix el desig del diferent a la distància que Adorno demana per conèixer. La manera de no acceptar com a veritat el que és i el que coneixem, en un mer discurs positiu, és vincular la veritat amb el que encara no coneixem, amb l’esperança. **“So sagt uns eine Stimme, wenn wir auf Rettung hoffen, dass Hoffnung vergeblich sei, und doch ist es sie, die ohnmächtige, allein, die überhaupt uns erlaubt, einen Atemzug zu tun. (...) Die Wahrheit ist nicht zu scheiden von dem Wahn, dass aus den Figuren des Scheins einmal doch, scheinlos, die Rettung hervortrete.” [MM, 136] (MM, 121)**

c) L’ESPERANÇA ES TROBA EN LA DESESPERANÇA

Però si la mateixa esperança és presentada com a obertura, com a trencament, i no com a positivitat, Adorno no pot defensar-la d’una manera afirmativa. No es tracta de què moments bells o alegres ens despertin un optimisme cridaner ; l’esperança no emergeix d’afirmacions ni és ella mateixa una afirmació. Ben al contrari, neix del seu contrari, la desesperança, i roman només quan és una esperança vana, una esperança desesperançada.

Rastrejant l’obra d’Adorno trobem tot allò que pot despertar la veritable esperança :

- allò que està trencat, esberlat, malmès, ferit, i que per tant desmenteix tota defensa de l’existent ; el que suggereix el seu fracàs i la seva ruptura⁶⁶ :

⁶⁶ Veieu ANTONIO AGUILERA, “Introducción”, AF, 73.

“Das Seiende wird doch in den Brüchen, welche die Identität Lügen strafen, durchsetzt von den stets wieder gebrochenen Versprechungen jenes Anderen. Jegliches Glück ist Fragment des ganzen Glücks, das den Menschen sich versagt und das sie sich versagen.” [ND, 396] (DN, 401)

- allò que ja va desaparèixer o està condemnat a fer-ho, el que està mancat d’esperança ; és a dir, la mateixa caducitat, la mort, el que queda enrere : **“Bewusstsein könnte gar nicht über das Grau verzweifeln, hegte es nicht den Begriff von einer verschiedenen Farbe, deren versprengte Spur inn negativen Ganzen nicht fehlt. Stets stammt sie aus dem Vergangenen, Hoffnung aus ihrem Widerspiel, dem, was hinab musste oder verurteilt ist ; solche Deutung wäre dem letzten Satz von Benjamins Text über die Wahlverwandschaften, “Nur um Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben”. ”**⁶⁷ [ND, 370-371] (DN, 378)
- els desconsolats : **“Das Tröstliche der grossen Kunstwerke liegt weniger in dem, was sie aussprechen, als darin, dass es ihnen gelang, dem Dasein sich abzutrotzen. Hoffnung ist am ehesten bei den trostlosen.”** [MM, 253] (MM, 225)
- la mateixa desesperació : així es titulava una entrevista amb Adorno de l’any 1969: **“Denn nichts als nur Verzweiflung kann uns retten.”**⁶⁸
- però també els que estan mancats d’ànima, els animals : **“Liebe verliert sich ans Seelenlose als an die Chiffre des Beseelten, weil ihr die Lebendigen Schauplatz sind für die verzweifelte Begierde des Rettens, die nur am Verlorenen ihren Gegenstand hat : der Liebe geht Seele erst an deren Absenz auf. So ist menschlich gerade der Ausdruck der Augen, welche denen des Tiers am nächsten sind, der kreaturhaften, fern von der Reflexion des Ichs. Am Ende ist Seele selber die Sehnsucht des Unbeseelten nach Rettung.”** [MM, 192] (MM, 171)

Podríem dir que Adorno procedeix de manera ben adorniana, i que la sorpresa que ens pugui provocar és tan sols aparent. L’esperança només la pot

⁶⁷ La idea que només ens poden donar esperança aquells que ja no la tenen ha estat explorada a fons per LUCIA SZIBORSKY, *Rettung des Hoffnungslosen. Untersuchungen zur Ästhetik und Musikphilosophie T.W.Adornos*, i a l’article on resumeix les seves tesis, “Die Rettung des Hoffnungslosen”. L’autora considera aquest moment com el nucli de la filosofia adorniana.

despertar el que està mancat d'ella, de la mateixa manera com la millor relació amb els altres és la desinteressada, o l'amor més ple és l'adreçat a qui ja no pot estimar-nos. *Desinterès, no intencionalitat, no reciprocitat, desesperança*, són figures equivalents ; neguen la identitat regnant i es llencen amb totes les forces envers allà on segurament no obtindran res i sabent que malbaraten les energies. Impliquen assumir el risc de perdre-ho tot, no esperen res a canvi, la seva força no rau en el que poden trobar, sinó en elles mateixes i en la seva capacitat trencadora. Qui continua estimant els morts no en traurà res a canvi de la seva dedicació (posem per cas, defensar la innocència d'un executat, continuar explicant els horrors dels camps de concentració, trobar les fosses comunes de tantes massacres arreu, o simplement conservar la memòria dels absents), però la seva dedicació aconsegueix quelcom ; qui espera, no en traurà un benefici, no serà recompensat, però la seva mirada transcendeix el present, el trenca.⁶⁹

I l'altre moment d'on pot emergir esperança és del món animal, com ja dèiem en l'apartat N.3.7., precisament perquè els animals no poden emergir d'una existència merament biològica per desitjar quelcom més. Més avall tornarem a veure quelcom semblant, la proximitat entre la utopia i el plaer somàtic.

I l'esperança que neix de la desesperança aconsegueix expressar-se i presentar-se a nosaltres i comunicar-se, només en tant que espera inútil, espera en va : **“Unverkennbar wird reine metaphysische Erfahrung blasser und desultorischer inn Verlauf des Säkularisierungsprozesses, und das weicht die Substantialität der älteren auf. Sie hält sich negativ in jenem Ist das denn alles ?, das am ehesten inn vergeblichen Warten sich aktualisiert. Kunst hat das aufgezeichnet ; Alban Berg stellte inn Wozzeck am höchsten jene Takte, welche, wie nur Musik es kann, vergebliches Warten ausdrücken, und hat ihre Harmonie an den entscheidenden Zäsuren und am Schluss der Lulu zitiert. (...) Vergebliches Warten verbürgt nicht, worauf die Erwartung geht, sondern reflektiert den Zustand, der sein Mass hat an der Versagung.”** [ND, 368] (DN, 375)

⁶⁸ Der Spiegel, nr 19, 1969.

⁶⁹ Encara podríem trobar més paral·lelismes, tot i que no tan propers, en altres moments d'Adorno, com el fet que la fantasia la desperta la pobresa. [MM, 190-192] (MM, 169-171)

La figura de l'esperança la continua desenvolupant en dues direccions, d'una banda envers la verticalitat de la metafísica i les seves preguntes per la transcendència, i de l'altra, en una direcció històrica, cap al futur d'una utòpica societat justa i feliç. Anem a veure-les.

d) LA UTOPIA

Al pensament li és irrenunciable la utopia per poder contestar amb ella a les pretensions del present, per no sucumbir a la creença que la injusta societat actual és la definitiva, la darrera, i que no es pot construir cap de millor ; admetre la mera possibilitat de la utopia la desautoritza. El més senzill gest d'obrir-se a la possibilitat del diferent, permet dir que el present no ho és tot, que el futur no està clos com a mera continuïtat del que ja hi és. La utopia és una privilegiada font de crítica, perquè al costat del mer pensament d'una societat justa, la societat actual es revela en tots els seus defectes. I aquesta crítica realitzada des del somni de la utopia no és la negació, l'anihilació del present, perquè no és la negació absoluta, sinó la de "l'encara no", amb la qual podem pensar quelcom diferent, quelcom millor. I així va la crítica íntimament unida a l'esperança.

Com veurem, la utopia adorniana és negativa en la seva renúncia a les imatges, però també podem dir al revés que *la riquesa de la negativitat adorniana rau en què és utòpica*. El seu "no" etzibat contra la mala societat no és únicament la denúncia de les injustícies que comet, i no el genera tan sols l'odi i el rebuig al dolor que causa ; *és un "encara no"*, que vol fer empal·lidir l'orgull del discurs idealista que la defensa, en contrastar-la amb el que som capaços d'imaginar. La utopia posa fi a l'afirmació que no pot haver res més que el present : "**Nur wenn, was ist, sich ändern lässt, ist das, was ist, nicht alles.**" [ND, 391] (DN, 397)

Però si la utopia rau en l'encara no adreçat contra tot model social defensat afirmativament, l'esperada conseqüència és que la utopia no es pot rendir a presentar-se com un model més, exposat en un discurs afirmatiu. I d'aquí la indignació adorniana davant tots aquells que han posat a prova la imaginació per pintar societats utòpiques.

Són tres els retrets que reben els relats utòpics :

- Les imatges de la utopia neixen de la vanitat i l'orgull d'individus que confien cegament en la seva imaginació, la seva llibertat de pensament i la seva creativitat, i se senten capaços de transcendir el present per esbossar una estructura social diferent, i fins i tot de dissenyar la societat perfectament justa. Són individus que desconeixen els límits de les seves capacitats i que es llencen a tasques que els ultrapassen: **“Mit allen ausgeführten Utopien teilt die Huxleysche den Aspekt von Eitelkeit. (...) Nicht die exakte Phantasie versagt, sondern der Blick in die ferne Zukunft als solcher, das Erraten der Faktizität des Nichtseiden, ist mit der Ohnmacht von Vermessenheit geschlagen.”** [PR, 120] (PR, 122-123)
- D'altra banda, pel mateix fet de ser concretada en imatges, amb tot luxe de detalls, la utopia cau en la filosofia de la identitat, i ofereix per tant, no una promesa, sinó un ídol al qual adorar. Tot creure que s'ha trobat la solució als problemes, que s'ha dissenyat la societat justa, erigeix un ídol que es presenta de manera tan autoritària com el present i que pot generar la mateixa violència.
- I finalment, el gran perill latent en tota pintura utòpica, és que en realitat estem tan modelats per la societat del present que no reeixim a alliberar el pensament per tal de somiar quelcom diferent. No som capaços de transcendir-la, perquè no ens podem deixar enrere a nosaltres mateixos, la nostra identitat constituïda per ella. La diferència de la utopia no la podem imaginar : **“Vermöchte selbst seine Phantasie alles radikal verändert sich vorzustellen, so bliebe sie immer noch an ihn und seine Gegenwart als statischen Bezugspunkt gekettet, und alles würde schief. Auch der Kritischste wäre im Stande der Freiheit ein ganz anderer gleich denen, die er verändert wünscht. Wahrscheinlich wäre für jeden Bürger der falschen Welt eine richtige unerträglich, er wäre zu beschädigt für sie.”** [ND, 345] (DN, 350-351) Com que la nostra imaginació no és capaç de trencar l'hegemonia del present, el que fa quan pinta utopies no és sinó projectar-lo; la mateixa societat contemporània se'ns ofereix dins de les utopies, destruint tota l'esperança que aquest concepte pot generar. Així, quan un cedeix a descriure afirmativament, ofereix a la societat falsa la manera d'apropiar-se dels nostres somnis i tancar-nos encara més. **“Bis heute**

realisieren die Utopien sich bloss, um den Menschen die Utopie auszutreiben und um sie aufs Bestehende und aufs Verhängnis desto gründlicher zu vereidigen.” [EN, 516] (IN, 74) En el cas de Huxley, Adorno arriba a etzibar-li que no pot crear res de nou, que es limita a caricaturitzar el present : “Weil die Veränderung der Menschen nicht kalkuliert werden kann und der vorgreifenden Imagination sich entzieht, wird sie ersetzt durch die Karikatur der Menschen von heute, nach dem uralten und vernutzten Verfahren der Satire. Die Fiktion der Zukunft verbeugt sich vor der Allmacht des Gegenwärtigen : was noch nicht war, wird komisch durch den minderen Effekt, dass es bloss dem gleicht, was ohnehin ist, wie Götter in Offenbachschen Operetten. Fürs Bild des Fernsten wird die Ansicht unterschoben, die das umgekehrte Opernglas vom Nächsten bietet.” [PR, 122] (PR, 124)

Per a Adorno, així, el pensament utòpic no pot consistir en oferir un retrat positiu d'un nou model de societat. I si tot discurs afirmatiu extreu a la utopia la seva essència utòpica per lliurar-la a la identitat, més encara ho fan les imatges. En una de les més contundents divergències respecte al mestre Benjamin,⁷⁰ Adorno considera la imatge la forma d'expressió amb més tendència a imposar ídols, a aturar el pensament de qui la mira, i rebutja el seu ús mentre exalta les formes d'expressió sonores, el llenguatge i la música. El visual no té per a Adorno la gran capacitat de suggerir i prometre inherent a la paraula o més encara a la música ; la foscor del concepte abstracte o de l'art més formal, la música, ens conviden a somiar la felicitat o la llibertat molt més que no cap imatge.⁷¹

Adorno considera el sentit de l'oïda més antic, arcaic, que el de la vista, però alhora concep el llenguatge conceptual com més modern i sofisticat que el llenguatge de les imatges, més primitiu i així, capaç de fer recular el pensament fins a fases més arcaiques. Treballar amb conceptes, i millor com més abstractes, dinamitza un pensament crític i reflexiu, fomenta la fantasia

⁷⁰ Veieu ANTONIO AGUILERA, “Introducción”, AF, 54-55.

⁷¹ Adorno heretaria així la tradició jueva, bàsicament sonora, en contraposició al món grec, bàsicament visual. Recordeu AUERBACH a *Mimesis*. Però potser seria massa simplista dir que aquesta preferència pel so és tan sols jueva. Penso per exemple en E.T.A. Hoffmann, escriptor, pintor i músic, i que tot i haver combinat totes tres disciplines considerava que la música tenia un poder diví, mentre que la pintura tenia un poder diabòlic.

exacta sempre en busca de noves combinacions d'idees, demana del subjecte activitat, imaginació, crítica. Però quan al subjecte se li presenta un llenguatge fet d'imatges, queda atrapat en la seva estaticitat. Les imatges componen un llenguatge immòbil, fix, i encara molt vinculat a la idolatria arcaica. Per això, Adorno pot denunciar com un enorme retrocés el desenvolupament dels nous mitjans de comunicació : el cinema i la televisió, que amenacen d'arraconar en un segon pla els mitjans escrits i ressuscitar la potència arcaica i regressiva de les imatges. No compartirà mai la passió de Benjamin pel cinema.

“Der Sprache aber werden die Menschen durchs Fernsehen noch mehr entwöhnt, als sie es auf der ganzen Erde heute schon sind. Wohl reden die Schatten auf dem Fernsehschirm, aber ihre Rede ist womöglich noch mehr Rückübersetzung als die im Film, blosses Anhängsel an die Bilder, nicht Ausdruck einer Intention, eines Geistigen, sondern Verdeutlichung der Gesten, Kommentar der Weisungen, die vom Bild ausgehen. So werden in Bildwitzen Worte zuweilen noch an den Mund der Figuren geschrieben, weil man sich sonst nicht ganz sicher darauf verlassen kann, dass rasch genug verstanden wird, was vorgeht.” [EN, 512] (IN, 69) És a dir, que el llenguatge pren una funció completament secundària, en dependència de la imatge.

Adorno jutja aquest pas de la primacia de l'oïda a la de la vista una de les claus explicatives de la cultura de masses, atès que la imatge és el mitjà més adient per aconseguir la submissió dels espectadors als ideals subministrats. Adorno detecta la presència creixent de la imatge a tot arreu, per exemple, en la tendència a oferir informació de tota mena reduint al màxim les expressions escrites i substituint-les per dibuixos que, en principi, permetrien una “lectura” més ràpida i clara. **“Die Männchen und Häuschen, die hieroglyphenhaft die Statistik durchsetzen, mögen in jedem Einzelfall akzidentiell, als blosse Hilfsmittel erscheinen. Aber sie sehen nicht umsonst ungezählten Reklamen, Zeitungstereotypen, Spielzeugfiguren so ähnlich. In ihnen siegt die Darstellung übers Dargestellte. Ihre übergrosse, simplistische und daher falsche Verständlichkeit bekräftigt die Unverständlichkeit der intellektuellen Verfahren selber, die von deren Falschheit -der blinden begriffslosen Subsumtion -nicht getrennt werden kann. Die allgegenwärtigen Bilder sind keine, weil sie das ganz Allgemeine, den**

Durchschnitt, das Standardmodell als je Eines, Besonderes präsentieren zugleich und verlachten. Aus der Abschaffung des Besonderen wird auch noch hämisch das Besondere gemacht.” [MM, 157-158] (MM, 140)

Com enuncia al final aforísticament, la imatge és incapaç de copsar el general, l'abstracte, i alhora de copsar el més singular, justament perquè no pot expressar la relació entre tots dos. Erròniament creu expressar l'abstracte concretant-lo en una figura individual, però això, alhora que no permet alçar-se envers el general, ridiculitza un individual que també se li escapa. De manera que la imatge no pot ni salvar el més concret, ni prometre, mitjançant l'abstracció, el diferent. No ateny ni el que és, ni el que podria ser. Clar que potser aquest problema és estrictament alemany i d'altres són més afortunats, com suggereix Adorno en un dels seus escassos moments d'humor: **“Im neunzehnten Jahrhundert haben die Deutschen ihren Traum gemalt, und es ist allemal Gemüse daraus geworden. Die Franzosen brauchten nur Gemüse zu malen, und es war schon ein Traum.”** [MM, 54] (MM, 46) Bromes al marge, l'única via de salvació que Adorno ofereix a la imatge és aquesta; mentre que qui es proposa pintar la justícia perfecta no se'n sortirà, qui tan sols es proposa pintar petits detalls bells, pot ser capaç d'expressar en ells la felicitat.

Així, a les ànsies de concebre com seria la societat que garantis la felicitat dels individus, contesta Adorno que **“Die Idee von Versöhnung verwehrt deren positive Setzung im Begriff.”** [ND, 148-149] (DN, 149). La via ha de ser negativa: **“Die Stellung des Gedankens zum Glück wäre die Negation eines jeglichen falschen.”** [ND, 345] (DN, 352) L'única manera d'apropar-se al que pot ser la felicitat és l'exercici de desemmascarar falsos ídols, tot allò que la felicitat no és. És en la negativitat que s'ha d'exercitar el pensament, fins dur-la el més lluny possible: **“Nichts steht uns für die ungeschmälerte Helle ein als das bewusstlose Dunkel; nichts für das, was wir einmal sein könnten, als der Traum, wir wären nie geboren.”** [MM, 225] (MM, 200)

Aquest ideal utòpic el vincula Adorno al materialisme, és a dir, a un tipus de filosofia on el subjecte deixa d'imposar-se, per obrir-se a comprendre la realitat en ella mateixa. És a dir, que la utopia té menys a veure amb forçar la imaginació i la creativitat subjectives, que amb limitar el propi pensament

per trobar el que és fora d'ell: **“Erkenntnis, die den Inhalt will, will die Utopie. Diese, das Bewusstsein der Möglichkeit, haftet am Konkreten als dem Unentstellten. (...) Ihm dient Denken, ein Stück Dasein, das, wie immer negativ, ans Nichtseiende heranreicht. Allein erst äusserste Ferne wäre die Nähe.”** [ND, 66] (DN, 62) **“Die materialistische Sehnsucht, die Sache zu begreifen, will das Gegenteil : nur bilderlos wäre das volle Objekt zu denken. Solche Bilderlosigkeit konvergiert mit dem theologischen Bilderverbot. Der Materialismus säkularisierte es, indem er nicht gestattete, die Utopie positiv auszumalen ; das ist der Gehalt seiner Negativität.”** [ND, 207] (DN, 207)

La utopia ha de ser negativa, i ha de ser-ho per tres motius :

- En primer lloc, per alliberar-se de la raó instrumental que dirigeix la societat. La mala societat engoleix tot el que vol oposar-s'hi a ella, i l'única manera d'alliberar-se'n és amb la negativitat, que interromp el discurs afirmatiu i les imatges, que són la via per la qual ella s'expandeix.
- En segon lloc, per no crear ídols que aturen el pensament, sinó mantenir-lo actiu, reflexiu i crític, en no tenir una solució definitiva a les preguntes per la justícia.
- I finalment, perquè només pot concebre la utopia un pensament que s'assumeix com a finit, que lluny de creure que ho pot abraçar tot, fins i tot la societat més perfecta, aprèn a reconèixer tot el que queda fora d'ell. Una filosofia segura de poder concebre la societat perfecta, és aquella que situa la nostra incapacitat en la praxi, en tant no sabem traduir les bones idees en bons actes i canviar amb elles la realitat; però mentre concep la nostra activitat com a limitada, considera el pensament capaç de comprendre la totalitat, fins i tot el que encara no existeix. Incloure la utopia dins del discurs és la forma extrema d'idealisme. I també la pèrdua de tota esperança, vinculada justament a la consciència dels propis límits. La utopia té així un paper fonamental, fer-nos entendre que la filosofia és limitada, que el nostre pensament ha de renunciar a terrenys que no li pertanyen. La

prohibició de les imatges, posada per la teologia jueva contra la idolatria, per tal que el pensament no gosi incloure Déu dins de si, la tradueix Adorno per llençar-la contra l'idealisme, per marcar els límits del pensament.⁷²

Tanmateix, tot pensament de la utopia, per negatiu que sigui, ha d'afrontar un problema fonamental que en fa perillar la seva essència. Contra la nostra societat injusta, cal l'esperança d'una societat on la justícia fos tan plena que realitzés la llibertat de tots els individus i on aquests, sense patir dolor, trobessin la felicitat. Tanmateix, aquesta societat perfecta no podria mai compensar tot el sofriment que ha existit al llarg de la història de la humanitat, no podria guarir el dolor anterior a ella ni fer justícia a les víctimes ja mortes. I aleshores, com s'hauria de relacionar amb el mal del passat? Si els individus que gaudeixen de la benaurança d'habitar la utopia obliden el mal dels seus avantpassats, cometran una injustícia contra ells, de manera que la seva societat deixarà de ser perfecta. Però si no l'obliden, si en serveixen record i homenatge, el dolor els tornarà a colpir, potser fins i tot se sentiran culpables de la seva joia, i no assoliran la felicitat.

Així, la utopia no és prou per imaginar una felicitat perfecta que quedaria anul·lada pel dolor del passat. Adorno no s'hi refereix explícitament a una paradoxa que la destrueix, però n'és ben conscient, i per això, a més de dirigir l'esperança envers la utopia, l'adreça envers la metafísica.

e) LA DEFENSA DE LA METAFÍSICA

Malgrat que Adorno rebutja de bell antuvi tota religiositat o teologia positiva, més desautoritzades que mai després d'Auschwitz, la seva condemna no es refereix tant a la metafísica com a la positivitat a la qual se la vol rendir. La metafísica en la seva forma fonamental i més humil, la mirada amunt, les preguntes, l'obertura a la possibilitat, tot això és irrenunciable; el pensament no en pot prescindir. Adorno s'hi refereix tan sols breument i sense desenvolupar mai cap gran discurs sobre ella, però insisteix que la raó no pot

⁷² Per a un interessant estudi de la utopia adorniana i una comparació amb la de Bloch, veieu INGE MÜNZ-KOENEN, *Konstruktion des Nirgendwo*. Veieu la meua recensió apareguda a *Isegoria*, num 21, 1999.

tancar-se definitivament a aquelles preguntes, cal que respecti l'obertura que signifiquen.

Tot i que Adorno només ho enuncia aforísticament, sense aixecar gaire la veu per defensar-ho, cal la metafísica contra la totalitat idealista, per no idealitzar el que coneixem o el que som, de la mateixa manera com hem vist que calia la utopia: **“Ist dagegen die sei's noch so ferne und schwache Möglichkeit von Einlösung im Seienden ganz abgeschnitten, so würde der Geist zur Illusion, schliesslich das endliche, bedingte, bloss seiende Subjekt als Träger von Geist vergottet.”** [ND, 392] (DN, 398) És a dir, l'obertura creada per la metafísica actuaria com una desautorització dels discursos del principi d'identitat, sempre disposats a l'exaltació del subjecte i la societat.

Però no és únicament una certa necessitat d'humilitat davant l'orgull de les afirmacions idealistes el que explica la necessitat de metafísica. El pensament recorre a la metafísica, fonamentalment, en busca d'una justícia més plena de la que cap en la utopia, és a dir, capaç d'abraçar tota la història, de donar justícia a tots els individus que han viscut i patit en algun moment. Aquesta possibilitat es veu en l'experiència que pot fer el pensament: **“die Erfahrung, dass der Gedanke, der sich nicht enthauptet, in Transzendenz mündet, bis zur Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre.”** [ND, 395] (DN, 401)

L'exigència d'una justícia plena ens mena ineludiblement a la metafísica, i era també això el que conduïa Kant a mantenir l'esperança: **“Dass Carnap und Mises wahrer seien als Kant und Hegel, könnte selbst dann nicht die Wahrheit sein, wenn es zuträfe. Der Kant der Vernunftkritik hat in den Ideenlehre ausgesprochen, ohne Metaphysik sei Theorie nicht möglich. (...) Dass keine innerweltliche Besserung ausreichte, den Toten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; dass keine ans Unrecht des Todes rührte, bewegt die Kantische Vernunft dazu, gegen Vernunft zu hoffen. Das Geheimnis seiner Philosophie ist die Unausdenkbarkeit der Verzweiflung.”** [ND, 377-378] (DN, 384-385)

I és que la recerca de la felicitat no es pot esgotar en el temps de la història, on les generacions se succeeixen, i el que unes viuen no ho poden

viure les altres, sinó que ha d'incloure el temps que les religions anomenen l'eternitat, és a dir, la possibilitat de la continuïtat de l'existència després de la mort: **“Wenn etwas für einen Menschen wichtig ist in seiner eigenen Existenz, ganz unabhängig davon, was er tut, dann ist es ja nun ganz gewiss die Frage, ob mit dem Tode alles zu Ende ist oder nicht.”** [VM, 101-102]

I Adorno està tan convençut de la necessitat de la metafísica en tant que pregunta per l'eternitat, que en alguns moments fins i tot retreu a Kant la seva actitud envers ella: **“dass unser ganzes Leben, jeder Augenblick, den wir überhaupt leben, einen vollkommen anderen Aspekt gewinnt, je danach, ob das nun wirklich alles ist oder es nicht alles ist. Und es ist kaum zu verstehen, dass ein Denker von metaphysischem Ingenium wie Kant über dieses doch zunächst einmal Allerelementarste sich hinwegsetzt hat, während der böse, antimoralische und antichristliche Nietzsche allein in dem Satz: “doch alle Lust will Ewigkeit” genau auf dieses Moment hingewiesen hat, wie entscheidend also nun wirklich von Unsterblichkeit -um es einmal so auszudrücken- auch das abhängt, was sich in der Welt hier bewegt, und wie umgekehrt, könnte man hinzufügen, auch die Lehre von diesen Ideen verklammert ist mit dem, was wir hier erfahren.”** [VM, 95]

En cert sentit, i sense voler forçar una similitud que requeriria un estudi més a fons, podríem dir que és Adorno ben kantianà. L'epistemologia kantiana no necessita de la metafísica; el coneixement de la realitat no depenia de l'existència o no de Déu i de l'ànima. En canvi, quan el pensament s'endinsa en les preguntes per la justícia i la felicitat es veu encaminat a la metafísica, situada per Kant en la raó pràctica. Quan Adorno analitza la metafísica kantiana troba paradoxal que el coneixement menys pràctic de tots es vinculi amb la pràctica, amb l'ètica, però la seva concepció de la metafísica és molt semblant en aquest sentit.⁷³

De la mateixa manera com la utopia adorniana roman en la foscor per la manca d'imatges, també la metafísica cau sota la seva prohibició. Les

⁷³ Respecte a l'anàlisi adorniana del paper de la metafísica en Kant, tema en el qual no podem entrar per problemes d'espai, però que resulta molt interessant per com Adorno recorre les dificultats, tensions i equilibris d'un autor il·lustrat que vol respectar els límits d'una raó finita, però alhora malda per salvar la metafísica, amb la “solució” de traslladar-la a la raó pràctica, recomano especialment la lectura dels moments següents: ND, 292 i ss. DN, 294 i ss.

religions positives, que pinten la transcendència, desaprofiten així l'oportunitat de donar una esperança que malbaraten amb fantasies, mentre es dediquen a condemnar la immanència, sense entendre la vinculació entre totes dues. Les religions *neguen* aquest món i n'*afirmen* un altre, però la veritable relació entre tots dos móns és una altra : són algunes experiències en aquest món les que ens condueixen a *afirmar-ne* un altre, que tanmateix ha de romandre sempre *negatiu*.

Per a Adorno, la diferència entre la religió i la metafísica, tal com ell la concep, consisteix en el següent : la religió no es conforma amb aquest món i afirma un altre. Pel que fa a la metafísica : **“Das, was ist, ist diesem Denken nicht genug; aber dem, was mehr ist, als bloss zu sein, spricht es nicht selber zu, dass es sei.”** [PT II, 163] (TF II, 121) **“Ich meine, es ist einer der entscheidenden Zugänge zur Philosophie (...) zu begreifen, dass dieses Hinausgehen über den Bereich des Tatsächlichen, ohne dass das, wodurch man darüber hinausgeht, selber wieder zu einem positiv Seienden gemacht wird, motiviert ist.”** [PT II, 163-164] (TF II, 122)

En concebre aquesta metafísica negativa reivindica Adorno com el seu origen el judaisme,⁷⁴ qui millor ha conegut els perills de la positivitat i la idolatria a la que condueix l'afirmativitat : **“Die jüdische Religion duldet kein Wort, das der Verzweiflung alles Sterblichen Trost gewährte. Hoffnung knüpft sie einzig ans Verbot, das Falsche als Gott anzurufen, das Endliche als das Unendliche, die Lüge als Wahrheit. Das Unterpfand der Rettung liegt in der Abwendung von allem Glauben, der sich ihr unterschiebt, die Erkenntnis in der Denunziation des Wahns.”** [DA, 40] (DI, 77)

Ara bé, aquesta prohibició del positiu no és una negació total, i això és el que diferencia el judaisme del budisme : **“Die Verneinung freilich ist nicht abstrakt. Die unterschiedslose Bestreitung jedes Positiven, die stereotype Formel der Nichtigkeit, wie der Buddhismus sie anwendet, setzt sich über das Verbot, das Absolute mit Namen zu nennen, ebenso hinweg wie sein Gegenteil, der Pantheismus, oder seine Fratze, die bürgerliche Skepsis. Die**

VM, 48-49, 94, 110-114, 223-224.

⁷⁴ Recordem que a la DI, en la part titulada “Elements de l'antisemitisme”, Adorno i Horkheimer presenten el judaisme com la religió més alliberada de tot moment mític, de tota

Erklärungen der Welt als des Nichts oder Alls sind Mythologien und die garantierten Pfade zur Erlösung sublimierte magische Praktiken. Die Selbstzufriedenheit des Vorwegbescheidwissens und die Verklärung der Negativität zur Erlösung sind unwahre Formen des Widerstands gegen den Betrug." [DA, 40] (DI, 77)

La negació total cau en la mitologia tant com la positivitat, i només la negació determinada, tal com l'aplica el judaisme, se n'allibera. La metafísica d'Adorno continua l'actitud jueva defensant una metafísica negativa.⁷⁵

Aquesta metafísica negativa es caracteritza a més perquè no condemna el material i natural per tal de defensar la transcendència, la qual cosa només propagaria el domini, propi de l'idealisme : **"Die ideologische Unwahrheit in der Konzeption von Transzendenz ist die Trennung von Leib und Seele, Reflex von Arbeitsteilung. Sie führt zur Vergötzung der res cogitans als des naturbeherrschenden Prinzips, und zur materiellen Versagung, die am Begriff einer Transzendenz jenseits des Schuldzusammenhangs zerginge. Hoffnung aber heftet sich, wie in Mignons Lied, an den verklärtem Leib."** [ND, 392-393] (DN, 398-399)

Tampoc pot prometre res una metafísica que menyspreï la humanitat per exaltar el diví : **"Jeglicher Ausdruck von Hoffnung (...) ist konfiguriert mit dem des Menschlichen ; nirgends unzweideutiger als in den Augenblicken Beethovens. Was bedeutet, nicht alles sei vergebens, ist durch Sympathie mit dem Menschlichen, Selbstbesinnung der Natur in den Subjekten ; allein in der Erfahrung der eigenen Naturhaftigkeit entragt der Genius der Natur.**

idolatria, en els quals torna a caure el cristianisme en concebre un Déu que es fa home i viu entre els homes.

⁷⁵ Com ha succeït amb l'ètica, que molts intèrprets afirmaven que no existia, també alguns confonen la negativitat de la metafísica amb la seva inexistència. Així per exemple PATRICIO PEÑALVER, "Empirismo, revelación, secreto. La filosofía no-religiosa de Levinas", en *Judaísmo y límites de la modernidad*, on en una nota a peu a la plana 128 ens diu ben indignat : **"Como se sabe, "después de Auschwitz" no es posible ya ninguna metafísica, Adorno dixit. Quien da a entender que la única filosofía posible en la memoria del Holocausto es la suya, la "Dialéctica negativa" de un escritor que, en un idioma esencialmente quejica, pone su portentosa cultura filosófica y artística al servicio de una añoranza impotente del hegelianismo. Un diagnóstico muy fundado, creemos, de la "reivindicación de hecho" por parte de Adorno de la "neurosis obsesiva" que "convierte al intelectual en el expiador solitario por un mundo sin remedio", el de José Ripalda, en *De Angelis*, Trotta, Madrid, 1996, p 144."** Lamento profundament que Peñalver, amb una cultura filosòfica molt més àmplia que la meua, no hagi tingut la paciència necessària per veure que Adorno realitza una defensa de la metafísica.

Ehrwürdig bleibt an Kant, dass er wie sonst kein Philosoph die Konstellation des Humanen und Transzendenten, in der Lehre vom Intelligibeln, verzeichnete.” [ND, 389-390] (DN, 395-396)

D'aquesta manera condueix Adorno la metafísica al materialisme, continuant el trasllat ja començat per Marx, Benjamin i Kafka. **“Solcher anderen Wahrheit gilt die Innervation, Metaphysik möchte gewinnen allein, wenn sie sich wegwirft. Sie nicht zuletzt motiviert den Übergang in Materialismus. Der Hang dazu lässt vom Hegelianer Marx bis zur Benjaminschen Rettung der Induktion sich verfolgen ; seine Apotheose dürfte Kafkas Werk bilden. Erheischt negative Dialektik die Selbstreflexion des Denkens, so impliziert das handgreiflich, Denken müsse, um wahr zu sein, heute jedenfalls, auch gegen sich selbst denken. Misst es sich nicht an dem Äussersten, das dem Begriff entflieht, so ist es vorweg vom Schlag der Begleitmusik, mit welcher die SS sie Schreie ihrer Opfer zu übertönen liebte.” [ND, 357-358] (DN, 365)**

El moment de negativitat, aquest haver de pensar contra el pensament, s'expressa sobretot en la idea adorniana de què només es pot salvar si es perd ; de la mateixa manera com l'esperança només poden despertar-la els que no en tenen, i tan sols es deixa expressar en una espera desesperançada. I aquesta negativitat va de la mà del materialisme, del fer descendir la metafísica des de les alçades més espirituals fins el més fonamental de tot, la matèria, per tal de solidaritzar-se amb el patiment dels cossos. I si la metafísica és negativa i materialista, li queda encara un tercer canvi. Ha de deixar de pensar l'Absolut en tant que Absolut, i concentrar-se en el més individual, concret i contingent. Si recordem que, per a Adorno, el que desperta la necessitat de metafísica és la pregunta per la justícia envers tots i cadascun dels individus, està clar que la metafísica no els pot perdre en concepcions abstractes d'un Absolut ni tampoc en concepcions globalitzadores de la humanitat. Li cal copsar cada individu.

Adorno afirma **“dass Metaphysik in die Mikrologie einwandert. Diese ist Ort der Metaphysik als Zuflucht vor der Totale. Kein Absolutes ist anders auszudrücken als in Stoffen und Kategorien der Immanenz, während doch weder diese in ihrer Bedingtheit noch ihr totaler Inbegriff zu vergotten ist. (...) Wäre sie möglich allein als lesbare Konstellation von Seiendem. Von diesem**

empfinge sie den Stoff, ohne den sie nicht wäre, verklärte aber nicht das Dasein ihrer Elemente, sondern brächte sie zu einer Konfiguration, in der die Elemente zur Schrift zusammentreten. (...) Die kleinsten innerweltlichen Züge hätten Relevanz fürs Absolute, denn der mikrologische Blick zertrümmert die Schalen des nach dem Mass des subsumierenden Oberbegriffs hilflos Vereinzelt und sprengt seine Identität, den Trug, es wäre bloss Exemplar. Solches Denken ist solidarisch mit Metaphysik inn Augenblick ihres Sturzes." [ND, 399-400] (DN, 405)

La metafísica és tan necessària per a la filosofia, que Adorno conclou els seus MM amb un text força difícil, però nogensmenys força contundent pel que fa al paper de la metafísica. Adorno s'esforça en pensar una nova perspectiva des de la qual pogués la filosofia analitzar la realitat, justament la perspectiva de la redempció. És a dir, que la filosofia, a més de plantejar-se les qüestions de la metafísica des de la nostra realitat, hauria de poder fer l'esforç de mirar-se el món des d'aquesta possibilitat de la salvació. De que la filosofia se'n surti depèn la seva continuïtat. **"Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint : alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik, Perspektiven müssten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird."** [MM, 281] (MM, 250)

Tanmateix, és evident que resulta impossible que pugui el pensament aconseguir aquesta demanda, seria talment com el baró de Munchhausen, que es tira dels seus propis cabells per sortir del pou. Aquesta posició que s'exigeix al pensament **"ist auch das ganz Unmögliche, weil es einen Standort voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist, während doch jede mögliche Erkenntnis nicht bloss dem was ist erst abgetrotzt werden muss, um verbindlich zu geraten, sondern eben darum selber auch mit der gleichen Entstelltheit und Bedürftigkeit geschlagen ist, der sie zu entrinnen vorhat."** [MM, 281] (MM, 250) La filosofia ha d'emergir de la

realitat, però en somiar metafísiques no deixa de projectar-la ; justament per això era impossible dibuixar utopies o metafísiques positives. Si ni tan sols era possible afirmar la transcendència, com pot Adorno demanar ara a la filosofia que se situï en la llum de la salvació per mirar el món ? **“Je leidenschaftlicher der Gedanke gegen sein Bedingtheit sich abdichtet um des Unbedingten willen, um so bewusstloser, und damit verhängnisvoller, fällt er der Welt zu. Selbst seine eigene Unmöglichkeit muss er noch begreifen um der Möglichkeit willen. Gegenüber der Forderung, die damit an ihn ergeht, ist aber die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung selber fast gleichgültig.”** [MM, 281] (MM, 250)

f) FELICITAT I MATÈRIA

Malgrat la renúncia adorniana a descriure una societat utòpica o a imaginar el moment de la redempció, hi ha instants on no es pot estar de recordar experiències que representen per a ell el que seria la felicitat plena, episodis de felicitat en el nostre món imperfecte que poden suggerir-nos com seria una felicitat perfecta. Em sembla important recollir-los per tal com són molt més que breus rampells nostàlgics de l'autor, són la seva aposta per la proximitat entre el plaer més material i la felicitat més plena.

Ens podem atansar breument a un fragment dels MM on Adorno rememora una experiència de la infància : **“Dem Kinde, das aus den Ferien heimkommt, liegt die Wohnung neu, frisch, festlich da. Aber nichts hat darin sich geändert, seit es sie verliess. Nur dass die Pflicht vergessen ward, an die jedes Möbel, jedes Fenster, jede Lampe sonst mahnt, stellt ihren sabbatischen Frieden wieder her, und für Minuten ist man im Einmaleins von Zimmern, Kammern und Korridor zu Hause, wie es ein ganzes Leben lang nur die Lüge behauptet. Nicht anders wird einmal die Welt, unverändert fast, inn stetigen Licht ihres Feiertages erscheinen, wenn sie nicht mehr unterm Gesetz der Arbeit steht, und dem Heimkehrenden die Pflicht leicht ist wie das Spiel in den Ferien war.”** [MM, 124-125] (MM, 111)

Què és el que desperta una felicitat tan immensa que el món sembla nou, si en realitat no ha canviat res, si de fet no ha passat absolutament res ? ⁷⁶

⁷⁶ Veieu HAUKE BRUNKHORST, T.W. Adorno. *Dialektik der Moderne*, 58.

- En primer lloc, podem veure que el que atorga felicitat és l'absència de treball i tot el que implica : l'explotació de la matèria, de la natura, i per tant una relació violenta amb ella que impedeix la reconciliació, i que al mateix temps suposa l'explotació del mateix treballador, que es tradueix dins de si en una divisió cos/ànima. Rebutjant el treball, el domini sobre la matèria, l'activitat en general (recordem l'apartat dedicat a la teoria i la praxi), Adorno troba la felicitat en una escena de festivitat on sí és possible l'harmonia amb la natura. Veiem com la felicitat sorprèn a un nen que torna a casa després de les vacances, és a dir, d'un temps de descans, joc i pau, que li permet redescobrir des d'una nova perspectiva la seva llar, el seu món de sempre. La felicitat no espera doncs al final del treball, l'esforç, la lluita, (com també podria ser-ho la lluita política per transformar la societat), sinó que sorprèn enmig de la pau i de la festa.
- Anant una mica més enllà, podem afegir que el nen rep la felicitat sense haver fet res per ella, sense haver lluitat per tenir-la, ni haver-se-la guanyat a canvi d'alguna cosa. No és un premi, ni un resultat. *És completament no merescuda, gratuïta.* Defuig tota estructura del tipus mitjà-finalitat, treball-recompensa, esforç-premi. No se l'ha guanyat. Aquest element queda subratllat pel fet que qui la té no és un treballador que arriba a casa amb la satisfacció de la feina feta, o un lluitador que ha aconseguit transformar la realitat, sinó un nen que torna de vacances. *La felicitat és doncs un regal a canvi de res.* Tenim l'estructura de la no-intencionalitat, paral·lela al desinterès i la desesperança. Si fem una mica més prim, tenim que :
 - no és resultat de la voluntat subjectiva, arriba inesperadament, escapa al control
 - no és una finalitat assolible amb mitjans
 - arriba sense ser merescuda, no és una recompensa a cap acte o qualitat
 - trenca l'estructura temporal segons la qual cal un esforç, un sacrifici en el present, per tenir-la en el futur (d'això ens ocuparem tot seguit, en la segona part de la tesi). No és el resultat final d'un procés, sinó que apareix instantàniament.

La mateixa no intencionalitat apareix en un altre fragment, on l'autor està defensant el plaer : **“Nur wer es vermöchte, in der blinden somatischen Lust, die keine Intention hat und die letzte stillt, die Utopie zu bestimmen, wäre einer Idee von Wahrheit fähig, die standhielte.”** [MM, 66] (MM, 59)

La intenció pertany a la filosofia idealista que no fa sinó projectar la subjectivitat dominant sobre la realitat, mentre que la no intencionalitat s'allibera d'ella igual que les figures del desinterès i de la desesperança. Recordem a més que a AF, Adorno vinculava no-intencionalitat amb materialisme. Diu Josef Früchtel al respecte : **“Das Tertium Comparationis von blinder somatischer Lust und Utopie bzw Wahrheit besteht darin, keine Intention zu haben. Während aber die Lust noch keine Intention hat, hätten Utopie und Wahrheit keine mehr. Die Intentionslosigkeit ist zeitlich verschieden lokalisiert, Anfang oder Ende der Entwicklung.”**⁷⁷

Similar a aquests episodis on troba Adorno la promesa de la utopia, són aquells on creu viure una experiència metafísica. **“Was metaphysische Erfahrung sei, wird, wer es verschmäht, diese auf angebliche religiöse Urerlebnisse abziehen, am ehesten wie Proust sich vergegenwärtigen, an dem Glück etwa, das Namen von Dörfer verheissen wie Otterbach, Watterbach, Reuenthal, Monbrunn. Man glaubt, wenn man hingeht, so wäre man in dem Erfüllten, als ob es wäre. Ist man wirklich dort, so weicht das Versprochene zurück wie der Regenbogen.”** [ND, 366] (DN, 373)

Ara bé, cada individu pot trobar un lloc que representa per a ell aquest paper i que per a ell és únic ; cada nen pot tenir la mateixa experiència en un indret diferent, però si pensés això, la màgia desapareixeria. Perquè aquell lloc mantingui la promesa de felicitat que atorga, se l'ha de considerar com a únic. És a dir, que la promesa emergeix de la vinculació d'un individu únic amb un lloc comprés en la seva individualitat i unitat. **“Dem Kind ist selbstverständlich, dass, was es an seinem Lieblingsstädtchen entzückt, nur dort, ganz allein und nirgends sonst zu finden sei ; es irrt, aber sein Irrtum stiftet das Modell der Erfahrung, eines Begriffs, welcher endlich der der**

⁷⁷ JOSEF FRÜCHTEL, *Mimesis*, 188.

Sache selbst wäre, nicht das Armselige von den Sachen Abgezogene." [ND, 366] (DN, 373)

I continua més endavant : "Einzig angesichts des absolut, unauflöslich Individuierten ist darauf zu hoffen, dass es genau dies schon gegeben habe und geben werde ; dem nachzukommen erst erfüllte den Begriff des Begriffs. Er haftet aber am Versprechen des Glücks, während die Welt, die es verweigert, die der herrschenden Allgemeinheit ist, gegen die Prousts Rekonstruktion der Erfahrung entëtiert anging." [ND, 366-367] (DN, 374)

I en un extraordinari moment d'optimisme, conclou : "Glück, das einzige an metaphysischer Erfahrung, was mehr ist denn ohnmächtiges Verlangen, gewährt das Innere der Gegenstände als diesen zugleich Entrücktes." [ND, 367] (DN, 374)

SEGONA PART:

MIMESI

CAPÍTOL 5

M.1. CONSTRUCCIÓ DEL CONCEPTE DE MIMESI. PER QUÈ CAL UNA SEGONA CATEGORIA?

M.1.1. SIGNIFICAT DEL CONCEPTE DE MIMESI

a) PER QUÈ NO ÉS SUFICIENT LA CATEGORIA DE NEGATIVITAT ?

No hi ha dubte que la negativitat és el concepte fonamental que vertebrava l'ètica adorniana, que ens permet aconseguir una primera ordenació del seu pensament en matèria de moral i que potser fins i tot ens permetria ordenar tota la seva filosofia. I tanmateix, aquesta ordenació no inclouria tots els moments de l'ètica adorniana. Hi resta un ampli conjunt d'idees i motius que ni poden emergir ni poden ser abraçats per la categoria de negativitat.

La seva ètica no consisteix exclusivament en la crítica i la distància, en el "no" al dolor. També s'obre per acollir tots els sentiments humans i estudiar les seves implicacions en el pensament i l'acció, tot defensant una ètica que no sigui purament racional ; reivindica com a fonamentals per a l'ètica una sèrie de "virtuts" com la generositat, la compassió, la solidaritat ; i aposta per una defensa del plaer físic, exaltant la importància del cos i de la natura en general. I tot això, la negativitat no és capaç d'explicar-ho.

En una ètica purament negativa, tot allò que és natural, somàtic, irracional, únicament pot aparèixer en referències negatives, com allò dissonant i discordant, com el no-idèntic, però mai no pot ser anomenat pel seu nom, inclòs de manera participativa, descrit en ell mateix. La negativitat no pot explicar la gènesi de la compassió ni tot l'entramat de sensacions que són presents en una acció ètica. Ni podria contestar a la pregunta pel plaer i la felicitat.

Una ètica merament negativa pot donar raó de l'anàlisi, la crítica, la denúncia de les injustícies, però no sap explicar el sentiment d'estar implicat i menys encara l'impuls a actuar. De fet, una ètica merament negativa seria una ètica que, enfront d'una societat injusta que redueix la llibertat individual, opta per prendre distància, resistir-se, no participar. I aquests elements són ben presents en Adorno, però convivint amb una seriosa reflexió sobre el paper dels sentiments en l'ètica, els sentiments que ens vinculen als altres, i que Adorno reivindica decididament contra la fredor i la indiferència

regnants, i també per impedir que la mateixa distància de la reflexió esdevingui fredor.

b) MIMESI COM EL CONTRARI DEL PRINCIPI D'IDENTITAT

El primer que podem anunciar sobre la mimesi, és que és justament el contrari d'aquell principi que és objecte de totes les crítiques adornianes : el principi que identifica, que imposa la identitat del subjecte sobre l'objecte, i els perd així tots dos en tancar-los en una estructura de sotmetiment forçós de l'un a l'altre. L'actitud mimètica és exactament l'actitud contrària a la identificadora, i la seva riquesa rau que no projecta identitats, sinó que permet descobrir diferències, a les qual s'obre sense cap intenció conqueridora ni interessada. La mimesi trenca els miralls que la raó instal·la arreu per tal de reflectir-se i "descobrir" el món com a racional, substituint-los per finestres, per mirades enfora disposades a conèixer l'altre com a altre. Aquesta és la via que permet la millor aproximació a l'objecte, ja que no és un acostament des de la raó, sinó que un atansar-se purament físic, corpori, alliberat d'interpretacions racionals. Si el principi d'identitat ha fet possible que els subjectes racionals "expliquessin" el món a la seva manera, i el tanquessin dins dels seus conceptes, principis i teories, la mimesi no pot descriure l'objecte, perquè no coneix el llenguatge racional, però sí el pot tocar, i desenvolupar un coneixement ple de complicitat amb ell.

I és així l'absència de domini ; la mimesi no persegueix el domini de res, ans al contrari : la seva tendència a aproximar-se a l'altre la converteix fàcilment en víctima de voluntats conqueridores. De fet, la mimesi és qui sempre cau vençuda sota l'estructura de domini que ha triomfat en la civilització ; és l'eterna perdedora.

c) MIMESI COM EL CONTRARI DE LA CATEGORIA DE NEGATIVITAT

Però la mimesi no sols és contrària al principi d'identitat que Adorno vol combatre, sinó que també és l'antítesi de la categoria de l'ètica adorniana que fins ara havíem explorat : la negativitat. I és que si bé aquella suspenia tota positivitat per tal d'interrompre el discurs del principi identificador, i aixecar la protesta contra ell, la mimesi resulta ser manifestament positiva i sembla per tant trair l'ideal de negativitat adorniana. Es dóna la paradoxa que introduïm, per tal de compensar la negativitat, una categoria que desobeeix el seu mandat de la prohibició de les imatges.¹

Si bé negativitat i mimesi són principis impossibles de reconciliar harmoniosament, i es veuen obligats a conviure en una tensa relació, la incompatibilitat no és total. La condemna contra l'afirmativitat realitzada per la categoria de la negativitat s'adreça fonamentalment contra la raó ; una raó que afirma comporta sempre el perill de l'autoritat, el dogmatisme, la tirania. Però l'afirmativitat mimètica no prové del racional, sinó de la natura, justament d'allò majoritàriament sotmès i violentat, i per tal com atorga veu a qui normalment no la té, pesa més el fet que és necessària, que no la seva possible perillositat. De manera que es convertirà en la segona categoria d'aquesta ètica.

Tanmateix, Adorno mantindrà al respecte una actitud prudent, en tant la mimesi és un concepte d'una ambigüitat extrema.² La seva afirmació del somàtic i natural és imprescindible a tots els nivells, però el fet que sigui, al cap i a la fi, una afirmació, deixa entreveure ja que d'ella se'n pot derivar algun efecte perillós. L'anàlisi d'aquest concepte ens descobrirà, en efecte, vessants violents, i la seva reivindicació se'ns revelarà com un arma de doble fil. Pot salvar l'individu i alhora perdre'l ; pot ajudar a rescatar allò oblidat per la societat totalitària, però també pot vendre's a ella i convertir-se en el seu instrument.

¹ Veieu JOSEF FRÜCHTL, *Mimesis*, 67.

² Veieu JOSEF FRÜCHTL, *Mimesis*, 37.

d) DE COM LA MIMESI APORTA A L'ÈTICA EL QUE LA NEGATIVITAT NO POT

Quan la negativitat assenyala, amb la seva mirada distant i crítica, tot allò que malviu sotmès a la racionalitat identificadora, tot allò que roman exiliat de la injusta societat contemporània, no pot més que obrir esquerdes en el discurs hegemònic, mostrar les dissonàncies, anomenar el no-idèntic, el no adaptat, el no integrat : però ni tan sols és capaç de explicar què és exactament tot això, no sap fer-ho aparèixer de manera plena, incorporar-ho en el text. Tan sols pot remarcar la seva absència. És mitjançant la mimesi que l'ètica s'obre a la irrupció de tot l'irracional, als impulsos somàtics, als sentiments que constitueixen la natura humana unint-la a la natura exterior, i que són l'origen de figures fonamentals de l'ètica, com tindrem ocasió de comprovar.

e) PERÒ PERD EL QUE LA NEGATIVITAT APORTA

La contrapartida rau que en introduir els elements irracionals, la mimesi perd tot allò que la negativitat atorgava a l'ètica : els límits, la distància i la crítica.

Els límits desapareixen, perquè la mimesi és l'entrega al que un no és, l'aproximació a l'altre fins perdre la consciència de la línia que els separa. És renunciar a la pròpia finitud en nom del continu que uneix totes les coses. És renunciar a l'autoafirmació que separa el jo dels altres, deixar de distingir-se, i acceptar de perdre's en el que un no és. I en aquest sentit pot conduir directament a l'anihilació del jo, a la dissolució de la pròpia identitat.

La distància és impossible en un lliurar-se a la immediatesa, en un participar i implicar-se sense gairebé plantejar-s'ho, de la forma més espontània. És un acceptar formar part del continu de l'existent en una solidaritat immediata amb els altres que no necessita del llenguatge per realitzar-se ; la seva és una unió física que no ha de passar, fent marrada, per les paraules, la representació conceptual, el buit que obren les preguntes. Però és alhora la pèrdua de tota perspectiva allunyada des de la qual analitzar el que existeix, i com a tal és un lliurar-se a un espai sense talls, continu, immediat, fins el punt que aquest espai acaba anul·lant el temps mateix. La mimesi viu en el present, incapaç de distanciar-se d'ell per tal de contemplar

el passat o el futur, els quals oblida perdent alhora la memòria i l'esperança. Incapaç d'abandonar la immediatesa, no pot pensar res de diferent, de nou, de trencador.

I renuncia a la crítica, per tal com accepta, reafirma, confirma, i fins i tot repeteix allò que existeix. És una entrega, una assimilació al que ja és, mancada de bell antuvi d'una reflexió conscient, d'un qüestionar-se'n el sentit de la pròpia actitud. És actuar des d'una instància d'un mateix anterior a l'aparició de l'autoreflexió. Aquesta és la pobresa de la mimesi, la seva incapacitat de criticar i denunciar el que no és com hauria de ser, més encara, la seva impossibilitat de distingir entre el "ser" i "l'haver de ser", ja que ella consisteix en acceptar i repetir el que ja és. Aquesta mancança va, però, de la mà de la seva riquesa ; el seu potencial de solidaritat no és aturat per res, i si la negativitat es limitava a criticar i demanava de no-participar, de no tacar-se les mans, la mimesi es llençarà a participar i a implicar-se amb els altres sense que res no pugui frenar-la. Si bé no podrà desenvolupar una anàlisi crítica del domini, sí reaccionarà d'immediat davant del dolor dels altres, i d'ella emergirà l'impuls per ajudar-los.

Just per tot això, Adorno ens la defineix en la DI enmig d'una anàlisi de la figura del delinqüent, com l'ambigua impossibilitat de dir que no, de prestar resistència, de vèncer la temptació. Mimesi és **"die dem Lebendigen tief einwohnende Tendenz, deren Überwindung das Kennzeichen aller Entwicklung ist : sich an die Umgebung zu verlieren anstatt sich tächtig in ihr durchzusetzen, den Hang, sich gehen zu lassen, zurückzusinken in Natur. Freud hat sie den Todestrieb genannt, Caillois le mimétisme. Süchtigkeit solcher Art durchzieht, was dem unentwegten Fortschritt zuwiderläuft, vom Verbrechen, das den Umweg über die aktuellen Arbeitsformen nicht gehen kann, bis zum sublimen Kunstwerk. Die Weichheit gegen die Dinge, ohne die Kunst nicht existiert, ist der verkrampften Gewalt des Verbrechers nicht so fern. Die Ohnmacht, nein zu sagen, mit der die Minderjährige der Prostitution verfällt, pflegt auch seine Laufbahn zu bedingen. Es ist beim Verbrecher die Negation, die den Widerstand nicht in sich hat. Gegen solches Verfließen, das ohne bestimmtes Bewusstsein, scheu und ohnmächtig noch in seiner brutalsten Form die unbarmherzige Zivilisation zugleich imitiert und**

zerstört, setzt diese die festen Mauern der Zucht- und Arbeitshäuser, ihr eigenes steinernes Ideal.” [DA, 259-260] (DI, 271-272)

f) FORMES D'APARICIÓ DE LA MIMESI

En el text tot just citat, l'hem vista definida com allò anterior i oposat al progrés i la civilització, i per tant, com allò que cal anorrear per erigir-los. Aquesta seria justament la forma bàsica d'aparició, l'origen, la forma primera de la mimesi, però la seva ambigüitat la farà capaç de reaparèixer sota altres figures.

FORMA ORIGINÀRIA :

Quan la humanitat emergeix de la natura, la mimesi apareix com la primera estratègia de defensa enfront els perills continus a què està sotmesa. Tanmateix, és una estratègia per disminuir el poder de la natura basada en un comportament natural : dissoldre's en ella, imitar-la, repetir-la, adaptar-se als seus ritmes, moure's al seu pas, buscant per la via del no diferenciar-se una disminució del dolor i de les amenaces. És el primer intent de sortir de la natura i deixar de ser dominat per ella, però utilitzant encara un mètode natural, com el que empren els animals quan es fingeixen morts per tal de sobreviure. El podríem considerar un moment intermedi, de precari equilibri, entre la natura i la cultura.³

Un cop la humanitat opta per una estratègia més violenta, la del domini, i se n'adona que és aquest qui li permet crear l'espai de la civilització per sobre del de la natura, i sotmetre qui fins aleshores l'havia tingut sota el seu poder, la mimesi se li apareix com una via errònia. No sols és una estratègia falsa, que no condueix a una veritable emancipació de l'ordre natural, sinó que resulta terriblement perillosa per com és de temptadora. Per això cau sota condemna, ha de ser prohibida i oblidada. Tot el que la recordi és sotmès, prohibit i arraconat a les darreres cambres de la memòria inconscient.

2. FORMES PERVERTIDES :

³ Veieu REINHARD KAGER, *Herrschaft und Versöhnung*, 30-31.

2.1. COM A ASSIMILACIÓ A LA SOCIETAT TOTALITÀRIA

Però aquell no és el final de la mimesi. La seva ambigüitat queda clara quan, en el seu intent de tornar a emergir burlant la prohibició racional del domini, és capaç de fer-ho havent canviat el seu valor. La mimesi subjugada, prohibida, reapareix amb les deformitats i mutilacions produïdes per la repressió, i per tant amb una enorme potencialitat violenta. Una de les seves formes d'aparició dins de les societats totalitàries és justament la de contribuir a cohesionar-les ; l'actitud mimètica comporta que els membres de la societat s'aproximin entre ells, s'uneixin, renunciant als límits i a la capacitat crítica. Té lloc una entrega irracional al tot, com si es tractés d'un retorn a la natura, però que implica lliurar la pròpia identitat a la totalitat social. És la massilla que uneix les masses socials anul·lant la seva capacitat de reflexió.

2.2.COM A VIOLÈNCIA

I aquesta mala mimesi que ressorgeix, no tan sols ho fa per amalgamar la massa, sinó que pot també fer emergir la violència en una exaltació del pitjor de la natura oprimida : la força desfermada, l'energia, l'imposar-se, el torrent que tot s'ho enduu. El triomf d'aquesta forma de mimesi seria el triomf de les lleis irracionals de la natura, on l'existència és la lluita contínua per sobreviure, on no regeixen el bé ni el mal, sinó sols la vida i la lluita per seguir vivint; i això en un ordre on no és possible una individualitat ferma, perquè tota criatura és tan sols un moment del continu, una partícula d'un ordre infinit que no sap ni posar en qüestió. I així té la mimesi la seva culpa en l'aparició de la violència feixista.

3. PAPER EN EL CONEIXEMENT I EN L'ÈTICA

Si, per tant, el paper de la mimesi en la societat i la seva relació amb la natura és ambigu i perillós, ho és també en l'epistemologia i en l'ètica, tot i que en aquests àmbits el nivell de violència que pot assolir és molt menor, i quan Adorno s'hi refereixi, ho farà gairebé sempre per reclamar una presència inajornable.

El paper de la mimesi en el coneixement i en l'ètica és, a més, força semblant, o més ben dit : tan semblant que en realitat les apropa enormement. *Un coneixement marcat per la mimesi té un talant més ètic : la voluntat de conèixer s'uneix al respecte per l'objecte. I una ètica centrada en la mimesi inclou un desig de coneixement : s'obre a la diferència de l'altre, se'n vol aproximar.* Una relació subjecte/objecte dirigida per la mimesi consisteix en el contrari que la impulsada pel principi d'identitat : aquí no és el subjecte qui es projecta sobre l'objecte, sinó que s'apropa a ell, s'assimila, es deixa afectar, es deixa determinar, fins al punt de posar en perill la pròpia identitat, de ser a punt de dissoldre's en l'altre.

M.1.2. HISTÒRIA DEL CONCEPTE DE MIMESI

Però la mimesi no és en absolut un concepte inventat per Adorno, sinó amb una història ben extensa, no sols dins de la filosofia, sinó també d'altres disciplines. Veurem tot seguit el seu desenvolupament en diferents àmbits i autors, que Adorno recull per poder treballar un concepte amb tants significats dins d'ell que desborda tota definició dispersant-se en d'altres, una dispersió que es tradueix sovint en una incòmoda ambigüitat.

a) ORIGEN DEL CONCEPTE EN LA BIOLOGIA

La mimesi és una estratègia de supervivència antiga com la vida mateixa. Si la natura és la dispersió d'una pluralitat milionària d'espècies que evolucionen contínuament i que es destrueixen entre elles en una complexa xarxa de relacions contingents i sempre canviants, si és una lluita permanent on la competència impulsa l'enginy inconscient de la natura fins límits que la raó no hagués imaginat, la mimesi és una maniobra consistent en fer coincidir en un punt dues línies evolutives completament diferents, per tal de confondre-les en un atrevit joc de disfresses.

Hi ha espècies que han adoptat com a estratègia per caçar, o al contrari, per escapar de l'agressor, cobrir la pròpia identitat amb la disfressa d'una identitat aliena. L'autoconservació, és a dir, l'afirmació d'un mateix contra el diferent, i el créixer amb la destrucció de l'altre, no es produeix aquí d'una manera directa, sinó amb un subterfugi. En un carnaval inconscient on la vida està en joc, una criatura renuncia a afirmar el que és i a mostrar-se per ser reconeguda com a tal, i es nega sota la imatge d'una altra.

Un organisme pot ser inofensiu, però vestir els colors que copien l'aspecte d'un organisme portador d'un verí mortal manté allunyats els agressors. Posseir l'arma terrible del verí no és en realitat indispensable, es demostra ja prou eficient tenir tan sols l'aparença que s'associa amb ell. La natura no és així doncs un lloc d'enfrontament obert entre espècies, sinó un sistema que ha après a ensarronar i a entabanar els que es refien de les aparences, on la mentida, abans de ser inventada en el llenguatge, estava ja

incorporada en la pell. *La mimesi és una mentida capaç de constituir la mateixa morfologia dels organismes.*

Però tan estesa com ho està aquesta forma de mimesi, ho està una altra d'un estil prou diferent, en la qual l'animal no fingeix ser un altre animal, sinó que adopta una opció més passiva, la de dissoldre's en el medi. Aquests organismes copien en la seva pell els colors i l'aspecte, fins i tot la textura del medi on viuen, i dissolen els límits de la seva forma perdent-se en un tot del qual no se'ls pot distingir. La mimesi és aquí més forta, en tant l'animal no només renuncia a la seva aparença, sinó, cal remarcar-ho, als seus límits amb l'exterior, i suspèn així el seu diferenciar-se com a criatura individual. *És a la seva individualitat mateixa que renuncia, fent-se un amb allò que l'envolta, desapareixent fora de si.* És aquesta la forma de mimesi natural que reverbera en els textos d'Adorno.

b) MIMESI COM A FORMA D'APRENTATGE

Però existeix una altra tradició del concepte de mimesi, prou diferent, que arrenca d'un altre àmbit, el de la pedagogia, o més concretament, el de l'adquisició de les normes ètiques d'una societat, i el seu ús el podem anar a trobar fins a Aristòtil.

Mimesi és aquí l'aprenentatge de la manera de viure d'una comunitat, un aprenentatge, però, que no passa per l'explicació, racionalització i memorització de normes que després s'han d'aplicar, que no fa marrada pel llenguatge. S'aprenen en el mateix viure, en els actes quotidians, mitjançant l'observació i repetint el que fan els altres. És un aprendre basat en la imitació d'aquells que s'ofereixen com a models. Aquest mètode és útil en l'aprenentatge dels oficis, i ho és també en la integració en la comunitat, ja que solidifica la unió entre els individus sense necessitat de racionalitzar-la. Hom esdevé membre en la imitació, no sols d'uns comportaments que es podrien racionalitzar en regles, sinó també d'una sensibilitat, un estil, una manera de fer; s'aprenen l'expressió, els gestos, les maneres de reaccionar, el ritme, el gust.

L'harmonia d'una forma d'aprenentatge i integració que no necessita del concepte abstracte, el codi de normes, la representació, és evident, però cal

parar esment que la mimesi es revela així com una institució bàsicament adaptativa, la finalitat de la qual és la continuació dolça i sense dissonàncies d'una tradició. En el pur imitar no hi caben la reflexió ni tampoc la discordança, no hi ha espai per a la crítica. Aquesta entrada acrítica dels seus membres és un dels puntals que permeten a una comunitat adquirir un cert caràcter natural, fins esdevenir una segona natura. És a dir, fins donar una aparença de necessitat, de no poder ser d'una altra manera, a allò que en realitat és contingent, fruit d'acords humans i perfectament discutible i criticable. En aquest sentit, la mimesi contribueix a l'estaticitat i al conservadorisme, tot i bandejant la possibilitat del progrés, eliminant el temps lineal i obert, en convertir l'educació dels nous membres de la comunitat en mera repetició del que ja és, com si es tractés del regne de la repetició per excel·lència, la natura.

Adorno es refereix en alguns moments al millor que pot aportar la mimesi com a forma d'aprenentatge moral. En alguns passatges la recomana explícitament, però no referida a un grup determinat, sinó a la humanitat: **“Das Humane haftet an der Nachahmung : ein Mensch wird zum Menschen überhaupt erst, indem er andere Menschen imitiert.”** [MM, 174] (MM, 154) I en aquest sentit reconeix a la mimesi la capacitat d'unir la humanitat al marge d'idees i teories, mitjançant el més somàtic. Així, la mimesi es descobreix com un element fonamental per assolir la cohesió i la solidaritat entre tots els individus.

I en fa ús implícitament d'altres vegades, en la seva pràctica docent. Llegint les transcripcions dels seus cursos, com ara TF I i II, o VM, el que Adorno es proposa és ensenyar als alumnes a “filosofar”, i ho fa oferint-los models a seguir, més que no amb l'explicitació de procediments, normes i mètodes. L'actitud que espera dels alumnes és l'intent d'imitació; els mostra com s'analitzen uns conceptes perquè provin de fer el mateix amb d'altres. Aquesta actitud la trobem també en alguns dels seus llibres; la DN conté justament models a imitar del que és un pensament dialèctic negatiu.

Havent defensat que aprenem a ser humans imitant els altres, Adorno no podia ignorar un text que portava aquesta idea a l'extrem, d'una manera alhora provocativa i irònica. Kafka, un dels escriptors més admirats per

Adorno, havia narrat la història d'un mico que arriba a fer-se home en la imitació de comportaments humans.⁴

c) LA COMPASSIÓ COM A FIGURA CENTRAL DE L'ÈTICA EN SCHOPENHAUER

Schopenhauer va oferir, contra l'ètica il·lustrada de Kant, una ètica centrada en la figura de la compassió, i en fer-ho, el sentit que ell dóna al concepte de compassió, tan proper al de mimesi, prové de territoris ben diferents a aquella mimesi com a mentida en la biologia, o a la mera adaptació a la comunitat que acabem de veure.

Mimesi en el sentit schopenhauerià deriva de la simpatia, un concepte molt antic en ètica i propi de visions panteistes del cosmos, o de concepcions del món com a organisme. Des de teories que afirmen la continuïtat de tot el que viu, la simpatia genera una ètica basada en la germanor, el sentiment de comunitat i participació de tot el que viu. La retrobem en el panteisme del renaixement, en pensadors com Francesc d'Asís, i quan el panteisme decau, arraconat per les tendències racionalistes, el que roman de la idea de simpatia és la idea d'humanitat, d'unitat entre tots els éssers humans, amb la figura clau de la compassió envers els que pateixen.⁵ Així, la forma de la simpatia pròpia de concepcions vitalistes inclou dins de si la compassió, juntament amb la màgia (la idea que tot està emparentat i tot rep els efectes de tot) i el sexe, insistint fonamentalment en la unitat i la continuïtat de la vida, concebant la pluralitat i la identitat individual com a aparença.

Schopenhauer hereta aquesta concepció, però, atès el pessimisme de la seva teoria, el paper de la simpatia queda gairebé reduït al de la compassió. En un autor que creu que tot és dolor i que desconfia del plaer com a engany, i

⁴ Veieu FRANZ KAFKA, *Informe para una academia*.

Dit sia de pas, la imitació portada a l'extrem de transformar la pròpia identitat, que Kafka narra amb total mestria, és un tema tractat amb certa freqüència per la literatura i pel cinema. Pel que fa a aquest darrer, té un cert interès un film com *Mimic*, de Del Toro, que tot i ser una típica pel·lícula d'acció, narra amb prou intel·ligència i amb un considerable bon gust estètic la història d'un enfrontament entre l'espècie humana i una espècie d'insectes gegantins, on l'estratègia de lluita és sempre la imitació del cos de l'altre, l'adopció de la seva aparença, amb alguna escena molt ben aconseguida, com la d'un nen que no és devorat pels insectes perquè instintivament imita el so que ells fan amb les ales. D'altra banda, cal esmentar un clàssic com el *Zelig* de Woody Allen, la tragicòmica història d'un personatge que es transforma en la gent amb la qual parla.

⁵ Veieu-ne una història del concepte de simpatia a JOSEF FRÜCHTL, *Mimesis*, 100-104.

havent passat per la Il·lustració, ni sexe ni màgia tenen cabuda, i tot el que sobreviu de l'antiga simpatia és la compassió, la capacitat de reaccionar sincera i espontàniament davant del dolor aliè. Així, la consciència de la unitat de la vida existeix en Schopenhauer com a solidaritat amb els dissortats, concentrada en una ètica molt forta, però que no tolera l'aparició d'altres formes, com el gaudi amb els altres, la joia compartida, l'alegria de viure.

Adorno prendrà de Schopenhauer aquesta versió de la mimesi com a compassió, darrera de la qual hi ha el convenciment que al nostre cos li fa mal el dolor dels altres cossos, és a dir, que les separacions són mera aparença : **“Die Individuation ist auch für Adorno Schein.”**⁶ Tot i que Adorno mai no afirmarà la unitat de la vida de manera tan forta com Schopenhauer, sí que la concebrà a l'empara de la idea de compassió, que defineix com una consciència sensible, física (sinnlich), de la identitat entre l'universal i el particular. [DA, 123] (DI, 148)

Una figura de la compassió que Adorno veurà “rebutjada” de manera paradigmàtica per Nietzsche, l'hereu vitalista de Schopenhauer. Nietzsche refusa en la seva obra la idea de patir amb els que ja pateixen, d'augmentar la quantitat de dolor, de deixar-se endur per la pena en comptes de reunir totes les energies per viure i gaudir amb força. Però Adorno rememora la famosa escena d'un Nietzsche que es desmaia a Turin en veure apallissat un cavall, i la presenta com la millor expressió de sentir amb l'altre.⁷

Tanmateix, són moltes les diferències entre Schopenhauer i Adorno en el seu ús de la compassió.

- Schopenhauer extreia l'ètica de la seva fonamentació autònoma i la convertia en una part de la metafísica, i en el mateix trasllat, arrencava l'ètica de la raó i l'estètica per tota la natura humana. És cert que Adorno realitza un moviment similar, però atorga a la raó un paper més important que Schopenhauer. Per a ell, la figura ideal seria una contínua relació dialèctica entre raó i mimesi, una mena de raó mimètica o de mimesi racional.

⁶ JOSEF FRÜCHTL, *Mimesis*, 103.

⁷ HORKHEIMER i ADORNO, “Über Nietzsche und uns”.

- D'altra banda, el concepte de mimesi adornià aplega molt més que el de compassió schopenhaueriana. La compassió del vell pessimista, no compensada mai amb alegries compartides, mantenia un to certament passiu: un individu pateix amb un altre, però això és tot el que comparteixen. Adorno l'amplia, de manera que els individus poden compartir molt més, el plaer físic, revalorat en el pensament de tota l'Escola de Frankfurt, l'amor, el sexe... i també treballa la figura de l'impuls que reacciona davant del dolor de l'altre dotant-lo de més espontaneïtat i força.

d) MIMESI COM A IMPULS DE MORT EN FREUD

Però l'autor que segurament més ha influït en Adorno amb la seva tematització de la mimesi és Sigmund Freud, i per això crec justificat que ens aturem breument a analitzar el que va significar la mimesi per al seu pensament, i com es deriva d'aquí l'ús que Adorno en fa.

Com a conseqüència de l'observació de molts casos, Freud va sostenir durant anys la tesi que un únic principi regia tots els processos anímics, és a dir, que el comportament de les pulsions i les relacions entre elles s'explicaven en darrer terme des d'un sol principi. Freud acomplia així l'ideal científic de màxima simplicitat, que avui es continua perseguint en cada ciència: poder unificar totes les lleis sota una llei última, i que és, per cert, un ideal fruit del pensament identificador i unitari. Aquest ideal era tot el contrari de la mimesi, el descobriment de la qual, justament, no tan sols canviaria el contingut de la seva teoria, sinó també la forma, en tant li farà impossible tancar tota la psicologia humana en un principi únic.

Però, com dèiem, durant anys Freud va creure que un únic principi era capaç d'explicar tot sol el caos més gran que hi pogués regnar en un ésser humà. Era el principi de plaer. Malgrat que hi havia casos que semblaven contradir-lo, Freud va aconseguir donar raó de quina era llur estructura sense modificar la seva teoria. Freud es donava compte, per exemple, que l'autoconservació força tot sovint a renunciar a certs plaers, i va introduir el principi de realitat per teoritzar-ho, però el principi de realitat no anul·lava l'altre, sinó que **“sin resignar el propósito de una ganancia final de placer,**

exige y consigue posponer la satisfacción, renunciar a diversas posibilidades de lograrla y tolerar provisionalmente el displacer en el largo rodeo hacia el placer.”⁸ Aquesta és, justament, la figura que apareix en Adorno sota el nom de domini, i que analitzarem als propers apartats en la seva confrontació amb la mimesi.

En la mateixa línia examinava Freud els mecanismes de repressió que tenen lloc dins del subjecte. Quan aquest s'intenta constituir com un jo idèntic, ha d'instaurar la voluntat per controlar la pluralitat de la seva natura, és a dir, ha de reprimir algunes pulsions, impedit que l'impulsin a buscar la seva satisfacció i regeixin la seva conducta. Aquestes pulsions són sotmeses amb tanta força, que si algun dia se'ls permet assolir la satisfacció tant de temps postergada i sentida com a prohibida, el plaer que es podia obtenir esdevé desplaer.

Tanmateix, Freud, analitzant diverses figures de desplaer i patiment, va anar traient a la llum una sèrie de fenòmens estranys que el principi de plaer ja no reeixia a explicar de manera exhaustiva ; va anar compilant una sèrie de casos, que finalment va provar de dilucidar amb el que anomenà compulsió de repetició.

L'estranya necessitat de repetir un i un altre cop un mateix acte s'explicava en alguns dels casos senzillament perquè procurava plaer. Així, Freud observa que els infants, quan descobreixen quelcom que els agrada, semblen experimentar un plaer més gran en repetir-ho, que no a buscar una cosa diferent. El nen sentiria un especial plaer en el retorn del ja conegut, en reviure el ja experimentat, com si volgués perllongar sense fi una experiència agradable. Mentre que l'adult serà al contrari atret per la novetat.

El problema apareix quan Freud se n'adona que la compulsió de repetició provoca ben sovint la repetició d'experiències desplaents, i, fins i tot, molt doloroses. Freud contempla desconcertat com hi ha persones que queden atrapades en l'etern retorn d'una mateixa experiència que les fa desgraciades, que no aconsegueixen superar-la i deixar-la enrere, i la reviuen sense fi. Que una persona, en comptes d'evitar el dolor, hi torni un i un altre cop, quan aquest dolor no es pateix a canvi d'un plaer posterior, fa pensar Freud que ha

⁸ SIGMUND FREUD, *Más allá del principio de placer*, 10.

trobat quelcom més elemental i originari que el principi de plaer. Una enigmàtica tendència al retorn de l'igual, que suspèn la finalitat del principi de plaer per tancar-se en una repetició on no hi ha cap fi que apunti més enllà de la repetició de la identitat.

Un cop Freud té a les mans la seva teoria de la compulsió de repetició, observa que no explica només casos aïllats que criden l'atenció per estranys, sinó que de manera ben discreta es manifesta en moltes persones. Aquella compulsió apareix sovint en persones adultes sota la forma de reviure estadis anteriors del seu desenvolupament. I això li permet descobrir que l'estructura fonamental d'aquest fenomen no consisteix senzillament a repetir una experiència puntual dolorosa, sinó a retornar en un sentit ben ampli, voler anar enrere en el propi procés evolutiu. Freud descobreix així un desig, que creu present en tothom, de renunciar al jo fort constituït al final del procés en busca d'estadis anteriors.

I Freud aplica una generalització tal a aquest principi, que arriba a afirmar com una característica de tot ésser viu aquell deler d'anar enrere, de fer marxa enrere en el procés evolutiu i tornar a estadis més senzills : ***“Una pulsión sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas; sería una suerte de elasticidad orgánica o, si se quiere, la exteriorización de la inercia en la vida orgánica.”***⁹ Hi hauria en el més fonamental de tot organisme viu una instància, que en comptes de promoure el desenvolupament i el progrés, que en comptes d'afirmar un jo ferm que lluiti per sobreviure i una recerca de la novetat i el diferent, l'impulsaria a reproduir estadis anteriors, a renunciar a les darreres troballes de l'evolució, a desfer tot l'aconseguit i desfer-se ell mateix.

Però aquest impuls no es satisfà retornant a la infància, a les fases inicials de creixement, als moments de l'inici de la pròpia constitució. Aquest impuls no vol retrocedir fins un cert període, sinó que persegueix el retorn fins al principi, vol revertir el procés evolutiu complet i renunciar a tot desenvolupament. Si allò inanimat és l'estadi abandonat per la vida, aquest impuls té la finalitat extrema de recuperar l'estadi inorgànic. Tota criatura

⁹ SIGMUND FREUD, *Más allá del principio de placer*, 36.

viva duria en ella la compulsió de renunciar a la vida per tornar als seus orígens com a matèria inanimada. És la pèrdua definitiva d'una voluntat de diferenciar-se en el medi, d'actuar com a ésser individual, i la dissolució total en la natura. És l'instint de mort. Però no com allò que ens espera en el futur, sinó com la temptació del passat més arcaic, anterior a la vida mateixa.

La conclusió que n'extreu Freud és que el seu sistema, que ho ordenava tot des d'un principi general, ha de ser substituït per una estructura dualista ; el comportament dels subjectes vindrà determinat per l'oposició dins d'ells de pulsions de vida i pulsions de mort. Tanmateix, li podríem assenyalar que el dualisme no és tal ; per tal com un d'aquests principis és la tendència a la dispersió i la desaparició, la teoria es veu desbordada per quelcom inconcebible per la raó i inapresable per un principi. La mimesi no pot ser cap principi ; com a molt, un impuls.

Tanmateix, a Freud li trontollarà el seu dualisme en un altre sentit, els moments on temi que l'impuls de mort sigui més fonamental que l'altre : **“El principio del placer parece estar directamente al servicio de las pulsiones de muerte.”**¹⁰ I això li permet a Freud extreure una conclusió que Adorno assumirà: que el progrés que s'observa en la cultura, **“el infatigable esfuerzo que se observa en una minoría de individuos humanos hacia un mayor perfeccionamiento puede comprenderse sin violencia como resultado de la represión de las pulsiones, sobre la cual se edifica lo más valioso que hay en la cultura humana.”**¹¹

Si acceptem aquesta idea, podem afirmar que la constitució del subjecte basada en l'autodomini, la imposició de la voluntat sobre les pulsions i sobre el món exterior per controlar-lo, amb tot el que això significa de violència sobre un mateix i sobre la natura exterior, és l'únic que permet el desenvolupament i el progrés, és el que fa possible la història, i la condició de possibilitat de tot el millor que la cultura pugui crear. I depèn justament d'aconseguir reprimir la mimesi, que voldria dur el subjecte a cercar un estadi d'indiferenciació amb el medi, una desaparició originària dels propis límits que el duria a dissoldre's com a subjecte i integrar-se en la natura, i fins i tot

¹⁰ SIGMUND FREUD, *Más allá del principio de placer*, 61.

¹¹ SIGMUND FREUD, *Más allá del principio de placer*, 42.

en la natura inanimada, amb la mort com a meta final. En la mimesi, el subjecte renuncia a ell mateix com a tal, al seu desenvolupament, al seu futur, a la història, per tal de lliurar-se a la natura. Si la violència de la repressió i el domini obre la història, l'entrega a la natura és la mort.¹²

e) MIMESI EN L'ESCOLA DE FRANKFURT

Però Adorno no està sol en el rescat de la categoria de mimesi com a fonamental per a l'ètica, sinó que en realitat continua el treball d'aquest concepte ja realitzat per altres membres de l'Escola, i especialment Benjamin i Horkheimer.

De fet, el text on trobem una anàlisi més detallada del concepte de mimesi, i que per tant serà el que majoritàriament examinarem en aquesta part de la tesi, és la DI, un llibre pensat i escrit en col·laboració amb Horkheimer, i on justament els capítols que concentren la major part de la reflexió sobre la mimesi van ser principalment obra d'aquell.

Posteriorment, Horkheimer en va prosseguir la reflexió en altres textos, com en la mateixa *Crítica a la raó instrumental*, on continua desenvolupant el joc entre els contraris mimesi-domini, cos-raó: **“La civilización comienza con los impulsos miméticos innatos en el hombre, que éste, sin embargo, debe trascender y sublimar.”**¹³ I s'estén en la descripció de la mimesi tal com es manifesta en el joc dels nens o encara en la vida adulta en l'expressivitat del cos **“El cuerpo entero es un órgano de expresión mimética. Gracias a esta facultad adquiere el hombre su modo particular de reír o de llorar, de hablar y de juzgar.”**¹⁴ Expressivitat que a més pot ser compartida per una comunitat, en el sentit que també una determinada manera de gesticular, un ritme, una manera de fer, es transmeten de manera tradicional cohesionant un grup mitjançant similituds somàtiques.

Els mateixos motius, el joc, l'expressivitat, apareixen també en Walter Benjamin, com mostra de manera paradigmàtica el seu breu text “Sobre la

¹² L'impuls de mort en aquest sentit també es pot identificar amb el principi físic d'entropia, és a dir, la tendència natural a buscar estadis menys organitzats, més simples, i per tant més probables. D'aquesta manera, podríem dir que la mimesi és la forma d'aparició en els organismes d'un principi que regeix tot el món físic. Veieu RUBERT DE VENTÓS, *De la modernidad*, 22 i 230.

¹³ MAX HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, 124.

¹⁴ MAX HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, 124.

facultat mimètica”¹⁵, del qual tindrem ocasió de parlar més endavant, per recollir la seva aportació més original, la recerca de la mimesi dins de l’estructura més profunda del llenguatge. Però Adorno no tan sols va aprendre què era la mimesi a través dels textos de Benjamin, sinó sobretot en veure-la aflorar en el seu comportament. Adorno recorda en un breu article publicat a l’antologia SB el descobriment en Benjamin d’una actitud mimètica.

Adorno narra com en la vida quotidiana el comportament de Benjamin estava radicalment mancat d’expressivitat corporal, de tot el que recordés que era un cos pertanyent a la natura. Tenia fins i tot quelcom de no corpori, no espontani, no transparent, en el sentit que no deixava brollar la seva naturalesa, la qual contenia dins de formes ritualitzades que canalitzaven tots els seus gestos i actituds. I tanmateix, en els moments de dolor més amarg, en les situacions més difícils, i especialment, en les vivències derivades de la guerra i l’amença de la mort, Benjamin va deixar aflorar un comportament mimètic : **“Die ritualen Züge sind am stärksten in der Jugend; erst gegen Ende seines Lebens lockerten sie sich, als hätte die Angst vor der Katastrophe, vor Schlimmerem als dem Tod, die tief vergrabene Spontaneität des Ausdrucks erweckt, die er durch Mimesis an den Tod bannte.”** [“Benjamin, der Briefschreiber”, G.S. 11, 584] (SB, 63)

¹⁵ WALTER BENJAMIN, “Sobre la facultad mimética”, en *Angelus Novus*, 167-170.

CAPÍTOL 6

M.2. MIMESI VERSUS DOMINI

M.2.1. LA CRUELITAT DE LA NATURA

La dialèctica mimesi-domini a la qual dedicarem els següents apartats és en Adorno d'una extraordinària complexitat, especialment per les ambigüitats de la categoria de mimesi.

D'una banda, Adorno denuncia que el domini ha reprimat i prohibit aquella complicitat amb la natura que anomenem mimesi, i així, en paral·lel als danys soferts per la natura exterior, també la natura humana ha patit danys irreparables, que es fan palesos tant en el comportament dels individus com en els seus productes culturals. Si el principi d'identitat, que era l'instrument del domini, col·locava miralls en la superfície dels objectes per projectar-se en ells, la realitat ens descobreix que la relació subjecte-objecte funciona a l'inrevés, que tot el que el subjecte li fa a l'objecte, es reflecteix en ell alterant la seva estructura interna ; que de tota la violència que exerceix contra el que ell no és, és ell qui esdevé la víctima.

Però d'altra banda, en una paradoxal contrapartida, el domini ha aportat béns molt valuosos que resulten impossibles d'obtenir sense la seva intervenció. El cert és que, per aconseguir una sèrie de béns que inclouen una bona relació amb la natura, era necessari passar per l'estructura del domini ; béns que impliquen una relació tan harmoniosa amb la natura que els arribem a prendre per naturals, que els enyorem com a naturals quan la societat ens asfixia, revelen sota la mirada adorniana el seu origen cultural, el seu naixement dins d'una societat basada en el domini. El gaudi de la bellesa natural, de la llibertat, de la pau o del mateix plaer, no són possibles en un estadi merament natural, en una relació primigènia amb la natura, perquè la natura per ella mateixa, tal com és en la seva pura afirmació, és la violència i la crueltat de la lluita per la supervivència, que no tolera la possibilitat de l'aparició de figures com aquelles. La natura no és més que barbàrie, i únicament un cop existeix la civilització, la creació d'un espai que permet diferenciar-se d'ella, sortir d'ella, posar-li límits, esdevé real una relació amb la natura on caben la contemplació de la seva bellesa, o el gaudi de la pau o el plaer. *Només es pot gaudir de la natura quan se la cerca des de fora d'ella mateixa,*

aquesta és la dolorosa tesi a la qual s'aferra Adorno al llarg de tota la seva obra.

Viure la natura en la seva immediatesa és tornar a caure en la barbàrie. Diferenciar-se, distanciar-se, i aleshores tornar la vista envers ella, obre la possibilitat d'un encontre harmoniós. Cal la diferenciació, la distància que permet sortir de la primera identitat inconscient. En una tesi de clara influència hegeliana, condemna Adorno tota immediatesa i reclama la mediació, encara que aquí mediació signifiqui domini.

Contra teories de caire panteista o vitalista que exalten la natura o defensen la sacralitat de tot el vivent, esbotza Adorno la següent crítica : **“Was schön sein soll, nur weil es lebt, ist eben darum bereits das Hässliche. Der Begriff des Lebens in seiner Abstraktion, auf welchen dabei rekurriert wird, ist gar nicht zu trennen von dem Unterdrückenden, Rücksichtslosen, eigentlich Tödlichen und Destruktiven. Der Kultus des Lebens an sich läuft stets auf den jener Mächte heraus. Was so Äusserung von Leben heisst, von quellender Fruchtbarkeit und dem stossenden Treiben von Kindern, (...) all das hat, absolut gefasst, etwas davon, dem anderen, Möglichen das Licht wegzunehmen in blinder Selbstbehauptung. Das Wuchernde des Gesundes ist als solches immer schon zugleich die Krankheit.”** [MM, 85] (MM, 75) La vida plena, la salut d'uns, és la malaltia i la mort dels altres. En un to molt schopenhauerià, ens mostra Adorno com la vida és afirmació, i en tant que autoafirmació de cada ésser viu, la lluita entre ells. Així, per gaudir del bo que la vida permet, cal abandonar-la, cal fer-se conscient de la seva crueltat i sortir d'ella. **“Ihr Gegengift ist Krankheit als ihrer bewusste, die Einschränkung von Leben selber. Solche heilsame Krankheit ist das Schöne. Es gebietet dem Leben Halt und damit seinem Verfall. (...) Wer das Zerstörende hasst, muss das Leben mithassen : nur das Tote ist das Gleichnis des nicht entstellten Lebendigen.”** [MM, 85-86] (MM, 75)

I en aquest to recull Adorno una cita d'Anatole France que tot seguit comenta : **“Ich will lieber glauben, dass das organische Leben eine spezielle Krankheit unseres unschönen Planeten ist. Es wäre unerträglich zu glauben, dass man auch im unendlichen All immer nur frässe und gefressen würde.”** Der nihilistische Widerwille in seinen Worten ist nicht bloss die

psychologische, sondern die sachliche Bedingung der Humanität als Utopie.” [MM, 86] (MM, 75-76) Imaginar la utopia, la societat reconciliada, no s’aconsegueix mirant en direcció a un retorn a la natura, sinó a una superació de la seva crueltat.

a) SOBRE LA LLIBERTAT

És molta la literatura que ha malbaratat lloances sobre la natura com a lloc de la llibertat, i tanmateix, la natura no és sinó el regne de la necessitat més insuperable. Quan els individus viuen dins de la natura, com succeïa en temps de la humanitat primitiva, o en el cas de les persones que encara viuen en ella i d’ella, són conscients que estan lligats a ella per una dependència irresoluble, però que alhora ella és una amenaça per a llurs vides. La natura no es revela als ulls de qui l’habita com l’espai de la llibertat, perquè la coneix des de la dependència més extrema, des del sotmetiment forçós al seu poder que tot ho abraça. Tota criatura, animal o humana, que visqui en una relació d’immediatesa amb la natura, viu en l’esclavatge. Així, diu Adorno: **“Dennoch lauert im Gesang der Vögel das Schreckliche, weil er kein Gesang ist, sondern dem Bann gehorcht, der sie befängt.”** [ÄT, 105] (TE, 93)

L’aparició de la llibertat necessita del desenvolupament de la raó. **“Ohne die Einheit und den Zwang von Vernunft wäre nie ein der Freiheit Ähnliches auch nur gedacht worden, geschweige denn gewesen.”** [ND, 262] (DN, 263) I necessita de la figura del domini que constitueix la civilització : **“So wie Freiheit nur durch den zivilisatorischen Zwang hindurch, nicht als retour à la nature real werden kann.”** [ND, 150] (DN, 150)

Tanmateix, si la nostra societat enyora una llibertat que ha perdut i creu que existeix en la natura, és perquè ha dut la repressió del natural tan lluny, que no és capaç d’imaginar una relació equilibrada, i tan sols sap fantasiejar amb un retorn a una natura immaculada de cultura i d’història. Una exageració, la del domini, porta a l’altra, l’exaltació d’una natura pura, i així s’impossibilita encara més el seu retrobament. **“Was an Natur als ein der Geschichte Entrücktes und Ungebändigtes erscheint, gehört polemisch einer geschichtlichen Phase an, in der das gesellschaftliche Gespinst so dicht**

gewoben ward, dass die Lebendigen den Erstickungstod fürchten." [ÄT, 102]
(TE, 91)¹

b) SOBRE LA BELLESA NATURAL

Tot i que no és aquest un aspecte en el qual ens puguem estendre, atès que aquest treball no tracta d'estètica sinó d'ètica, val la pena remarcar la idea adorniana que fins i tot l'aparició de la bellesa natural necessita en certa mesura de la cultura.

En una clara ruptura amb una tradició inaugurada per Hegel, Adorno defensa que l'estètica no tan sols s'ha d'ocupar de les obres d'art, sinó que la bellesa natural mereix un lloc privilegiat. Aquella bellesa que no és producte de l'esforç humà és la més diferent a nosaltres, i com a tal es converteix en un refugi de la diferència. Adorno realitza, com pocs autors del segle XX, una exaltació de la bellesa de la natura, la contemplació de la qual ens ha de descobrir el diferent i despertar-nos del somni de la identitat. Fins i tot, dirà Adorno, cal que l'art reti homenatge a la bellesa natural recordant-la, que els productes humans prenguin per model, en comptes de sotmetre-ho, el que no és humà.

Malgrat tot això, no manquen les ocasions on Adorno considera la natura salvatge, tal com és per ella mateixa, una mena de cosa informe no precisament bella i necessitada del treball humà. **"Gerade die von menschlicher Pflege ungesänftigten Natur, über die keine Hand fuhr, alpine Moränen und Geröllhalden, den industriellen Abfallhaufen gleichen, vor denen das gesellschaftlich approbierte ästhetische Naturbedürfnis flüchtet. Wie industriell es im anorganischen Weltraum aussieht, wird einmal sich weisen. Der stets noch idyllische Naturbegriff bliebe auch in seiner tellurischen Expansion, dem Abdruck totaler Technik, der Provinzialismus einer winzigen Insel. Technik, die, nach einem letztlich der bürgerlichen Sexualmoral entlehnten Schema, Natur soll geschändet haben, wäre unter veränderten Produktionsverhältnissen ebenso fähig, ihr beizustehen und auf**

¹ Retrobarem el problema de la llibertat, i el continuarem explorant, en l'apartat M.4.3. i en el capítol A.2.. Recordem també tot el que ja vam exposar al respecte en la primera part de la tesi.

der armen Erde ihr zu dem zu helfen, wohin sie vielleicht möchte.” [ÄT, 107]
(TE, 95)

I tanmateix, la cultura, que és l'única que pot descobrir i gaudir de la bellesa en tant ha passat per la reflexió i la diferenciació, i en tant és l'única que pot ajudar la natura a acabar de desenvolupar-se, l'acaba arruïnant. La societat totalitària que Adorno denuncia espolia i destrueix els espais naturals, i si en conserva algun es només per tal d'administrar i vendre una natura convertida en atracció turística; de manera que qui vol tornar a la natura en busca de l'experiència originària de trobada, cal que contracti un viatge organitzat. [ÄT, 108] (TE, 96)

c) SOBRE LA PAU

L'anàlisi per part d'Adorno de la figura de la pau i la seva relació amb la natura segueix la mateixa estructura que les seves aportacions a la reflexió sobre la bellesa i la llibertat. Ni la mera natura ni la societat totalitària no les coneixen, i tan sols han estat possibles dins de breus moments d'equilibri en els quals ja s'havia passat pel domini, però aquest encara no havia esdevingut absolut.

La natura no coneix la pau, perquè viure implica lluitar per la pròpia vida, sortejar obstacles contínuament sense baixar mai la guàrdia, viure atent als perills i les amenaces ; i la despreocupació, la distància, la tranquil·litat d'ànim que són condicions de les experiències plenes de pau, no tenen cabuda en el temps natural, compacte d'atenció i sense esclatxes per relaxar-se. En la natura, cal córrer per escapar, per protegir-se, i també per caçar, per aconseguir aliment, cal córrer perquè el temps és limitat i res no és segur. La necessitat de córrer contínuament és expressió de l'amenaça omnipresent, del terror, del risc, de la fragilitat de la vida, a la qual la natura no ofereix mai un refugi estable.

Aquest refugi és la cultura. I la seva forma més sofisticada, les ciutats de l'Europa il·lustrada. Durant un temps, en els amagatalls confortables i plàcids creats per la burgesia, va ser possible deixar de córrer, i gaudint del ritme innovador del passeig, els ciutadans van tornar a la natura i van descobrir en ella la pau. Pau vol dir justament això : ser, sense haver de lluitar per la vida,

en el regne de la lluita ferotge per l'autoconservació. **“Die Gewohnheit des Leibes ans Gehen als das Normale stammt aus der guten alten Zeit. Es war die bürgerliche Weise, von der Stelle zu kommen: physische Entmythologisierung, frei vom Bann des hieratischen Schreitens, der obdachlosen Wanderschaft, der atemlosen Flucht. Menschenwürde bestand auf dem Recht zum Gang, einem Rhythmus, der nicht dem Leib von Befehl oder Schrecken abgedrungen wird. Spaziergang, Flanieren waren Zeitvertreib des Privaten, Erbschaft des feudalen Lustwandels im neunzehnten Jahrhundert. Mit dem liberalen Zeitalter stirbt das Gehen ab, selbst wo nicht Auto gefahren wird.”** [MM, 182] (MM, 162-163)

El passeig desapareix, condemnat per la reaparició de l'amenaça. De sobte torna a haver forces incontrolables, les de la mateixa societat que s'alça totpoderosa sobre els seus membres com abans ho feia la natura, o les de la tècnica que s'escapoleix del control dels seus creadors. El terror reapareix, i amb ell, el córrer. **“Vielleicht verbirgt sich im Kultus der technischen Geschwindigkeit wie im Sport der Impuls, den Schrecken des Rennens zu meistern, indem man es vom eigenen Leib abwendet und zugleich selbstherrlich überbietet: der Triumph des aufsteigenden Meilenzeigers beschwichtigt ritual die Angst des Verfolgten. Wenn aber einem Menschen zugerufen wird: “lauf”, vom Kind, das der Mutter ein vergessenes Täschchen aus dem ersten Stock holen soll, bis zum Gefangenen, dem die Eskorte die Flucht befiehlt, um einen Vorwand zu haben, ihn zu ermorden, dann wird die archaische Gewalt laut, die unhörbar sonst jeden Schritt lenkt.”** [MM, 183] (MM, 163)

Quan el precari refugi del món burgès deixa d'oferir protecció, la realitat torna a ser l'escenari d'una lluita per la supervivència que no concedeix ni el respir d'una treva. Així ho sentència als MM un Adorno horroritzat per l'Europa que s'ensorra sota la catàstrofe de la segona guerra mundial. I és que el nazisme que ha imposat la dictadura més ferotge i ha causat la guerra, ha estat capaç d'inventar la barbàrie més terrible mai coneguda, cosa que Adorno il·lustra en el passatge anterior amb la figura del córrer. El nazisme no recrea la violència dels animals carnívors que corren a

l'encalç de les víctimes, sinó que la reforça en racionalitzar-la. La seva estratègia és ordenar córrer per tenir l'excusa per matar.²

d) SOBRE EL PLAER

I ni tan sols el plaer, la figura més somàtica, és originàriament natural; no és possible gaudir del més físic sense haver passat per la consciència i la raó. **“Lust ist eine späte Errungenschaft, kaum älter als das Bewusstsein. Sieht man, wie Tiere zwanghaft, unter einem Bann, zusammenkommen, so durchschaut man den Satz “Wollust ward dem Wurm gegeben” als ein Stück idealistischer Lüge.”** [MM, 99] (MM, 89)³

En un text més explícit analitza Adorno l'origen social del plaer, que els animals no coneixen per molt que els creguem atrapats en el seu cos. Cal justament haver patit la distància i diferenciació de la pròpia corporalitat per descobrir el plaer. **“Natur kennt nicht eigentlich Genuss : sie bringt es nicht weiter als zur Stillung des Bedürfnisses. Alle Lust ist gesellschaftlich in den unsublimierten Affekten nicht weniger als in den sublimierten. Sie stammt aus der Entfremdung. Auch wo Genuss des Wissens ums Verbot entbehrt, das er verletzt, geht er aus Zivilisation, der festen Ordnung erst hervor, aus der er sich zur Natur, vor der sie ihn beschützt, zurücksehnt. Erst wenn aus dem Zwang der Arbeit, aus der Bindung des Einzelnen an eine bestimmte gesellschaftliche Funktion und schliesslich an ein Selbst, der Traum in die herrschaftslose, zuchtlose Vorzeit zurückführt, empfinden die Menschen den Zauber des Genusses.”** [DA, 125] (DI, 150)

El plaer més somàtic emergeix des de la pèrdua de relació amb el cos com a record de la natura, en un joc d'absència, nostàlgia i redescobriments. O fins i tot ho podríem provar de retratar des de l'altra banda, i dir que el plaer és una mena de “venjança” de la natura contra aquells que l'han subjugat, i

² Els relats d'experiències dins dels camps de concentració són plens d'exemples d'aquest tipus de violència racionalitzada, d'escenes que reproduïen, falsejant-la i fent-la més cruenta, la violència de les feres salvatges. Veieu el relat de JORGE SEMPRÚN, *El largo viaje*, 190-196.

³ La crítica va aquest cop dirigida contra Schiller, autor pel qual Adorno no sembla haver sentit gaire admiració, ja que quan l'anomena, acostuma a ser tan sols per criticar en ell el pitjor de la burgesia o els ideals romàntics, segons toqui. La referència és al poema de Schiller sobre l'alegria, la lletra del qual va prendre Beethoven per a la Novena Simfonia. El text original, *An die Freude*, diu en la tercera estrofa: **“Wollust ward dem Wurm gegeben, und der Cherub steht vor Gott.”** La traducció catalana: “goig fou dat al cuc de terra, goig a l'àngel prop de Déu”.

mitjançant la qual arrossega els éssers humans fora de la civilització. Les experiències d'entrega als plaers més físics, la disbauxa, el goig descontrolat de la festa, són moments de retorn a la natura : **“In den ältesten Gesellschaften war solche Rückkehr als gemeinsame in den Festen vorgesehen. Die primitiven Orgien sind der kollektive Ursprung des Genusses.”** [DA, 125] (DI, 151) Però amb el temps, la nostra societat ha après ha controlar aquestes línies de fuga, a administrar el plaer per domesticar-lo. **“Der Genuss wird zum Gegenstand der Manipulation, solange bis er endlich ganz in den Veranstaltungen untergeht. Die Entwicklung verläuft vom primitiven Fest bis zu den Ferien.”** [DA, 126] (DI, 151)

Per a Adorno, doncs, el domini és necessari com a trànsit envers una diferenciació de la natura que possibilita, paradoxalment, gaudir del millor d'ella. El domini permet l'aparició de la llibertat i la pau, de tot allò que necessita una societat per constituir-se, però porta en la seva essència tots els perills del totalitarisme, la violència, la crueltat. Quan els béns més preuats provenen de la imposició del domini humà sobre la violència natural, només es prossegueix una estranya “lleï natural” segons la qual el millor de la natura també prové del pitjor d'ella. La realitat es revela com una mena de tragèdia, on són els animals més ferotges els que més desenvolupen la intel·ligència, on són els animals més cruentos, els carnívors, els que alhora tenen més cura dels seus fills.⁴ Tot plegat, no hi ha un lloc on pugui reposar una mirada serena en descobrir la innocència, perquè tot sembla culpable, tot participa de la violència, i la pau l'ha de reconèixer com a mare.⁵

El domini és la figura que explica el pas de l'irracional a la raó, de la barbàrie a la cultura, i de l'espai de la immediatesa al temps de la història. D'aquests tres passos ens ocupem tot seguit.

⁴ En un to bastant pròxim a Adorno ho analitza RUBERT DE VENTÓS, *Nacionalismos*.

⁵ C. TÜRCKE ho analitza en la seva aportació al *Hamburger Adorno-Symposium*, 88-92, i compartint la convicció adorniana, exposa com és impossible imaginar un paradís originari on la humanitat visqués en pau amb la natura. Per demostrar-ho, l'autor analitza la descripció del paradís bíblic, i subratllant el text que afirma que Déu fa l'home senyor de la natura, ens diu que el Gènesis mostra sense voler que no és possible una relació harmoniosa amb ella, que no som ni capaços d'inventar-la sobre el paper. I conclou que l'única forma de fer-se realment humà, d'encaminar-se envers la reconciliació, era cometre el pecat original i abandonar el paradís, patint així l'alteritat respecte la natura i el propi cos.

M.2.2. RAÓ COM A DOMINI DE L'IRRACIONAL

Quan la humanitat comença a emergir de la natura i cerca la manera de sostraure's al seu poder, la primera estratègia consisteix en la repetició horitzontal del que ja hi és, en l'assimilació, però aquesta no és capaç de protegir eficaçment contra els perills ni de garantir la superació del dolor i de la por que la natura provoca. Quan es fa evident que continuar la natura en el propi cos i comportament, adoptant de manera conscient els seus ritmes i formes, no és suficient, la humanitat opta per prendre la iniciativa i constituir una identitat diferenciada. L'individu aposta per assumir el control, separar-se, posar límits, i trobar la manera d'alçar-se de manera definida sobre l'espai indiferenciat i caòtic del món natural. Cal prendre una actitud activa, diferent, innovadora, en comptes de ser mera continuació, adaptació, repetició; cal prendre direccions inesperades en comptes de deixar-se portar pels corrents naturals, cal girar-se contra ella : **“Angemessen ist nur die Leistung. Sie und nicht Mimesis vermag dem Leiden Abbruch zu tun. Aber ihre Konsequenz ist das unbewegte und ungerührte Antlitz.”** [DA, 207] (DI, 227) Car és necessari, en erigir-se sobre la natura, erigir-se també sobre el propi cos i la pròpia natura interna. Sobre el jo diu Adorno : **“Durch seine Konstitution vollzieht sich der Übergang von reflektorischer Mimesis zu beherrschter Reflexion.”** [DA, 205] (DI, 225)

Cal assumir el control, i això significa fer-se autònom, fer-se senyor d'un mateix, ser un mateix l'origen dels propis actes, pensaments, decisions. I l'instrument que atorga l'autonomia, la diferència, la verticalitat sobre la natura, és la raó.

a) RAÓ COM A AUTOCONSERVACIÓ

La modernitat inaugurada filosòficament per Descartes i el seu dualisme, que menyspreava la natura descrivint-la com a mecànica i no dubtava que l'existència de l'ànima ens és més evident i propera que la del cos, va continuar en un enfrontament entre la primacia de la raó o els sentits, entre racionalistes i empiristes. Els esforços de superació conciliadora del debat per part de Kant, el seu equilibri calculat amb precisió de rellotger prussià, l'acceptació del dualisme, no van sobreviure la mort del seu impulsor. Contra la prudència kantiana, els seus continuadors van reprendre el vell debat amb molta més fúria, com corresponia als anys del romanticisme, i les diferències entre empiristes i racionalistes van ser superades per la radicalitat de la divergència entre la via idealista i la vitalista, simbolitzades com mai en un Hegel profeta de la raó que condueix al progrés i un Schopenhauer pessimista per a qui la raó només comprova impàvida la repetició i la futilitat de tot, curiosament tots dos donant classes a la mateixa hora en la universitat de Berlin.

Si per resoldre l'incòmode dualisme kantianà entre raó i natura, afirmaren els idealistes la primacia del racional en tant que espiritual, els vitalistes van destronar la raó assenyalant el seu origen en la irracionalitat natural ; tot comença per la natura, els impulsos irracionals de la vida, i només des d'ella s'explica l'aparició anòmala de la racionalitat. I Adorno, prosseguint el pensament de Schopenhauer i Nietzsche, nega a la raó la dignitat de ser anterior a la natura o d'haver nascut d'alguna instància oposada a ella, per considerar-la un instrument de l'autoconservació equiparable a les urpes o els verins amb què es defensen i ataquen les feres en la lluita per la supervivència. **“Rationalität lässt so wenig wie die subjektive Instanz, die ihr dient, das Ich, von Selbsterhaltung einfach sich abspalten. (...) Als Instrument der Selbsterhaltung, das der Realitätsprüfung, ist ratio überhaupt entstanden. (...) Ratio darf nicht weniger sein als Selbsterhaltung, nämlich die der Gattung, von der das Überleben jedes Einzelnen buchstäblich abhängt. Durch Selbsterhaltung hindurch freilich gewinnt sie das Potential jener Selbstbesinnung, die einmal die Selbsterhaltung transzendieren könnte, auf welche sie durch ihre Limitation zum Mittel eingeebnet ward.”** [SW, 775-776] (CN, 174-175)

I si la raó és un mitjà en la lluita per la supervivència, que domina la natura per salvar la vida humana, aleshores l'ideal d'il·lustració, d'assumir plenament l'autonomia, fer-se major d'edat, es revela com a espiritualització de la mera biologia. La filosofia ha dignificat com a lluita de la llum contra les tenebres, com a triomf de la claredat de l'ordre i el progrés en un món regit pel caos i l'estaticitat, com a aposta pels valors espirituals contra els naturals, el que en realitat no és sinó l'instrument que, mitjançant la dominació del que ell no és i l'autocontrol del que és, prossegueix la lluita més ferotge per la supervivència. **“Das System, das der Aufklärung im Sinne liegt, ist die Gestalt der Erkenntnis, die mit den Tatsachen am besten fertig wird, das Subjekt am wirksamsten bei der Naturbeherrschung unterstützt. Seine Prinzipien sind die der Selbsterhaltung. Unmündigkeit erweist sich als das Unvermögen, sich selbst zu erhalten.”** [DA, 102] (DI, 131)

La raó ha generat, senzillament, una innovadora forma de violència contra qui pot amenaçar la integritat de la humanitat; una violència no impulsiva, instintiva, sinó feta conscient, reflexionada, analitzada des de la distància, i per tant calculada i planificada. La raó és la prossecució de la violència natural, però justificada i legitimada, i realitzada amb molta més cruesa. Ella no sols permet l'aixecament d'una identitat subjectiva, sinó de tota una civilització, de tot un nou ordre. [DA, 37-38] (DI, 75) Així, contra qui denunciï la barbàrie de la naturalesa i exalti els valors de la civilització, Adorno li contesta que la humanitat només realitza de manera conscient i volguda el que els animals realitzen sense poder decidir. La diferència entre la violència irracional i la racional, és que la primera és necessària i la segona lliure, i per tant, més efectiva: **“Menschliche Geschichte, die fortschreitender Naturbeherrschung, setzt die bewusstlose der Natur, Fressen und Gefressenwerden, fort.”** [ND, 348-349] (DN, 354) Així, l'exaltació de la raó és la justificació del dolor que causa: **“Das Spinozistische sese conservare, die Selbsterhaltung, ist wahrhaft Naturgesetz alles Lebendigen. Es hat die Tautologie von Identität zum Inhalt: sein soll, was ohnehin schon ist, der Wille wendet sich zurück auf den Wollenden, als blosses Mittel seiner selbst wird er zum Zweck. Diese Wendung ist schon die zum falschen Bewusstsein; hätte der Löwe eines, so wäre seine Wut auf die Antilope, die er fressen will,**

Ideologie. Der Zweckbegriff, zu dem Vernunft um der konsequenten Selbsterhaltung willen sich erhebt, hätte vom Idol des Spiegels sich zu emanzipieren." [ND, 342] (DN, 347)

b) LA RAÓ NEIX DE LA POR

I si encara es pot atacar més la "dignitat" de la raó, Adorno no tan sols la considera un arma, un instrument de lluita, sinó alhora una mera resposta a la por. La raó no neix en un desig desinteressat de conèixer, ni en l'admiració, ni en fer-se preguntes ; neix del terror a la pròpia mort, de la consciència de la vida amenaçada, del patiment per la pròpia fragilitat. **"Die Götter können die Furcht nicht vom Menschen nehmen, deren versteinerte Laute sie als ihre Namen tragen. Der Furcht wähnt er ledig zu sein, wenn es nichts Unbekanntes mehr gibt. Das bestimmt die Bahn der Entmythologisierung, der Aufklärung, die das Lebendige mit dem Unlebendigen ineinssetzt wie der Mythos das Unlebendige mit dem Lebendigen. Aufklärung ist die radikal gewordene, mythische Angst. (...) Es darf überhaupt nichts mehr draussen sein, weil die blosse Vorstellung des Draussen die eigentliche Quelle der Angst ist."** [DA, 32] (DI, 70)

Així, l'ideal de la Il·lustració sorgeix en la lluita contra el més bàsic i arcaic de tot, contra la desesperació davant la pròpia impotència, contra la por a la mort. **"Seit je hat Aufklärung inn umfassenden Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt inn Zeichen triumphalen Unheils."** [DA, 19] (DI, 59)

Il·lustrar és despoblar el món de tot allò que espanta. En un primer moment, alliberar-lo de l'aparent caos biològic. Il·lustració és aleshores la invenció de sistemes mítics d'explicació que troben la causa de tot el que ocorre, i per tant albiren la possibilitat de control, en la voluntat dels déus entreteixides en una sèrie de lleis i pactes mítics [DA, 63-64] (DI, 99). En un segon moment, la il·lustració despoblarà la realitat de déus per explicar-ho tot mitjançant les lleis naturals. **"Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt."** [DA, 19] (DI, 59) Però, com veurem en l'apartat següent, la finalitat de la raó no és "descobrir" la natura, sinó reflectir-se en

ella, projectar en ella l'ordre racional que li permetrà controlar-la. Cal que la irracional natura, explicada en un primer intent amb la barreja d'irracionalitat i racionalitat del mite, esdevingui racional, encaixi en el sistema que la raó projecti. El seu coneixement no és fruit de l'admiració, no és motivat per interessos intel·lectuals, no és "innocent", sinó la clau del domini. **"Der Verstand, der den Aberglauben besiegt, soll über die entzauberte Natur gebieten. Das Wissen, das Macht ist, kennt keine Schranken, weder in der Versklavung der Kreatur noch in der Willfähigkeit gegen die Herren der Welt. (...) Macht und Erkenntnis sind synonym."** [DA, 20] (DI, 60)

c) FORMACIÓ DE LA RAÓ

La raó s'erigeix sobre l'irracional creant una sèrie de "d'estris" inexistents en el món natural i que permeten sotmetre'l: la unitat que s'eleva sobre la pluralitat, l'abstracció sobre el concret, els conceptes sobre els ens materials, la calculabilitat sobre el continu, i l'antropomorfització sobre la pluralitat i diversitat de formes naturals.

En primer lloc, el que la raó genera és la unitat. La seva veu única capaç de silenciar la polifonia d'impulsos dins del subjecte, es descobreix com l'única forma de posar ordre en l'interior de l'ésser humà. I el mateix passa en l'exterior: no hi haurà ordre en la realitat mentre centenars de déus comparteixin l'Olimp i es disputin parcel·les de poder; cal derruir-lo per entronitzar un Déu solitari que esdevindrà tirà absolut. El domini ha de tenir una única veu, un únic origen, un únic dèspota. La raó dins de l'individu i Déu sobre el món. Així, racionalitat i divinitat representen el mateix paper: **"Das Erwachen des Subjekts wird erkaufte durch die Anerkennung der Macht als des Prinzips aller Beziehungen. Gegenüber der Einheit solcher Vernunft sinkt die Scheidung von Gott und Mensch zu jener Irrelevanz herab, auf welche unbeirrbar Vernunft gerade seit der ältesten Homerkritik schon hinwies. Als Gebieter über Natur gleichen sich der schaffende Gott und der ordnende Geist. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen besteht in der Souveränität übers Dasein, im Blick des Herrn, im Kommando."** [DA, 25] (DI, 64) La mateixa estructura del poder únic, no compartit, s'estendrà a totes les esferes: l'Estat, la ciutat, la família.

Adorno insisteix en l'origen racional d'una unitat que no existia en la natura, és la unitat racional qui projecta unitat sobre ella: **“Eindeutig aber wird dieser Moderne Natur nur durch Naturbeherrschung.”** [PR, 216] (PR, 222) La unitat garanteix el domini : **“In der Verwandlung enthüllt sich das Wesen der Dinge immer als je dasselbe, als Substrat von Herrschaft. Diese Identität konstituiert die Einheit der Natur.”** [DA, 25] (DI, 65)

Aquest món desencantat, alliberat de la complexa pluralitat de déus, és un món desprotegit davant la violència humana. Les comunitats primitives que creien en una natura poblada d'esperits i divinitats, sentien un respecte per ella que deixa de tenir sentit quan el monarca absolut seu al seu tron més enllà del món natural, i per tant no pateix els danys que se li infligeixen a la natura, amb la qual no és solidari. Si només hi ha un Déu i viu per sobre de la natura, res no impedeix explotar-la.

D'aquesta distància amb què la raó/Déu es miren el món, neix la possibilitat de l'abstracció. El monarca no deixa arribar fins ell la pluralitat d'ens que existeixen, carregats de detalls i qualitats ; només concedeix audiència als representants, perquè tan sols presta atenció a les característiques compartides, als resums i les síntesis, abstraient tot el que sobra. L'abstracció és la figura de l'ambaixador, que pot trair aquells que representa. **“Die Distanz des Subjekts zum Objekt, Voraussetzung der Abstraktion, gründet in der Distanz zur Sache, die der Herr durch den Beherrschten gewinnt.”** [DA, 29-30] (DI, 68)

I mitjançant l'abstracció, en comptes de relacionar-se amb les coses, es relaciona amb els conceptes. **“Die Allgemeinheit der Gedanken, wie die diskursive Logik sich entwickelt, die Herrschaft in der Sphäre des Begriffs, erhebt sich auf dem Fundament der Herrschaft in der Wirklichkeit. In der Ablösung des magischen Erbes, der alten diffusen Vorstellungen, durch die begriffliche Einheit drückt sich die durch Befehl gegliederte, von den Freien bestimmte Verfassung des Lebens aus.”** [DA, 30] (DI, 69)

I així va generant els diferents conceptes filosòfics que ordenen el món : **“Die Verdoppelung der Natur in Schein und Wesen, Wirkung und Kraft, die den Mythos sowohl wie die Wissenschaft erst möglich macht, stammt aus der Angst des Menschen, deren Ausdruck zur Erklärung wird.”** [DA, 31] (DI, 70)

I tal com aquests conceptes classifiquen les coses, els diuen on pertanyen, les col·loquen, també inventa la raó la manera de mesurar-les, de quantificar-les. **“Die formale Logik war die grosse Schule der Vereinheitlichung. Sie bot den Aufklärern das Schema der Berechenbarkeit der Welt. Die mythologisierende Gleichsetzung der Ideen mit den Zahlen in Platons letzten Schriften spricht die Sehnsucht aller Entmythologisierung aus : die Zahl wurde zum Kanon der Aufklärung. (...) Der Aufklärung wird zum Schein, was in Zahlen, zuletzt in der Eins, nicht aufgeht ; der moderne Positivismus verweist es in die Dichtung. Einheit bleibt die Losung von Parmenides bis auf Russell. Beharrt wird auf der Zerstörung von Göttern und Qualitäten.”** [DA, 23-24] (DI, 63)

I amb aquests procediments, com dèiem, la raó no està descobrint l'essència de la natura, sinó projectant-se en ella, explicant-ho tot en termes humans, sotmetent la natura a una pèrdua i un oblit del que ella és, per tal d'antropomorfitzar-la. La raó crea el món a la seva imatge. **“Die Antwort des Ödipus auf das Rätsel der Sphinx : “Es ist der Mensch” wird als stereotype Auskunft der Aufklärung unterschiedslos wiederholt, gleichgültig ob dieser ein Stück objektiven Sinnes, die Umriss einer Ordnung, die Angst vor bösen Mächten oder die Hoffnung auf Erlösung vor Augen steht.”** [DA, 23] (DI, 62)

Però aquesta raó que neix de la por, i de la qual Adorno ens revela totes les mentides que utilitza per erigir-se en senyora de la natura, és capaç d'alçar-se en una heroica proesa des del fang de la lluita per la supervivència, on cadascú és l'enemic de tothom, fins generar un ordre autònom, objectiu i universal. I és aquest afany d'universalitat, de validesa més enllà de les particularitats subjectives, de les voluntats individuals i egoistes, de transcendència de l'espai i el temps, de les diferències materials, el que l'empeny en la creació d'un ordre nou.⁶ És ben cert que la lluita contra la pluralitat des de la unitat descobreix tota vocació unitària com a dictatorial, i que la idea d'una única llei per explicar-ho tot, d'un concepte per encabir-ho tot, impliquen despotisme; però alhora, un concepte que anomena tots els éssers humans sense oblidar-ne cap, o la llei que és igual per a tothom, la idea

⁶ Veieu, per a una reflexió sobre aquesta idea, HAUKE BRUNKHORST, *T.W. Adorno. Dialektik der Moderne*, 169 i ss.

d'universalitat, en definitiva, si bé en part col·labora encara amb el sotmetiment, és també capaç de fer-nos pensar en una solidaritat entre tots que com a tal és inexistent en la naturalesa.

d) L'OBLIT DE L'ORIGEN

Així, la raó prové de l'irracional, l'esperit ha emergit de la natura amb la primera mirada fora de la mimesi, el llenguatge ha emergit des de la matèria.⁷ I tanmateix, se n'oblida. **“Denken, in dessen Zwangsmechanismus Natur sich reflektiert und fortsetzt, reflektiert eben vermöge seiner unaufhaltsamen Konsequenz auch sich selber als ihrer selbst vergessene Natur, als Zwangsmechanismus.”** [DA, 56] (DI, 92) El motiu pel qual la raó perd el control en el seu domini de la natura i esdevé extremadament perillosa, fins al punt d'arriscar la vida de tot el que existeix, fins i tot de la humanitat, és aquest oblit. La raó s'ha arrancat les seves arrels, que la lliguen a la matèria que l'ha nodrit i de la qual prové, de la que ara renega, i que per tant no té escrúpols a explotar. La irracionalitat de la raó és que no vol saber qui és, per poder exercir el seu poder sense mala consciència ; en negar-se el seu origen es nega tot límit, i no tolera res fora de si. Tot ha de ser sotmès.⁸

“Dass Vernunft ein anderes als Natur und doch ein Moment von dieser sei, ist ihre zu ihrer immanenten Bestimmung gewordene Vorgeschichte. Naturhaft ist sie als die zu Zwecken der Selbsterhaltung abgezweigte psychische Kraft ; einmal aber abgespalten und der Natur kontrastiert, wird sie auch zu deren Anderem. Dieser ephemer entragend, ist Vernunft mit Natur identisch und nichtidentisch, dialektisch ihrem eigenen Begriff nach. Je hemmungsloser jedoch die Vernunft in jener Dialektik sich zum absoluten Gegensatz der Natur macht und an diese in sich selbst vergisst, desto mehr regrediert sie, verwilderte Selbsterhaltung, auf Natur; einzig als deren Reflexion wäre Vernunft Übernatur.” [ND, 285] (DN, 286-287)

Només conservant el seu record i pensant-la, pot la raó aspirar a superar realment la natura ; si perd la seva memòria, aleshores cau presa

⁷ Veieu la reflexió de JOSEF FRÜCHTL, *Mimesis*, 71 i ss, on explora justament la relació entre l'esperit i la mimesi.

⁸ Veieu l'exposició que en fa JUAN JOSÉ SÁNCHEZ, “Introducción” a la traducció espanyola de la DI, 30 i ss.

d'una ànsia desfermada de domini que no s'atura davant de res, i així, en el fons, en la brutalitat ferotge de les bèsties, en la barbàrie natural.

Aquí rau la paradoxa que Adorno desvela. La raó que ha alliberat la humanitat del sotmetiment a la natura, que l'ha guarit de la por atorgant-li el poder, aquesta mateixa raó, és qui estableix un nou ordre de domini més terrible encara, fundant una societat tancada i totalitària que torna a sotmetre els individus com ho feia la natura. **“Die Absurdität des Zustandes, in dem die Gewalt des Systems über die Menschen mit jedem Schritt wächst, der sie aus der Gewalt der Natur herausführt, denunziert die Vernunft der vernünftigen Gesellschaft als obsolet.”** [DA, 56] (DI, 91)

Embriagada d'ella mateixa, la raó esdevé irracional, i així, la il·lustració es dissol en el mite. Qui havia superat la repetició natural i la repetició mimètica s'ensorra ara en la repetició d'ella mateixa, la repetició d'una raó tan autoritària i indiscutible que se sostrau a la raó mateixa, que en no deixar-se reflexionar es fa irracional, que s'endureix en la identitat de ferro i la igualtat com a imposició, limitant-t'ho tot a ser dins d'ella, ella que ha oblidat els seus límits. Aquesta era la denúncia que apareixia ja en la DI, i que Adorno i Horkheimer oferien com el diagnòstic de la situació que patia una humanitat immersa en el ressorgir dels totalitarismes i la guerra. I això no obstant, ells mateixos s'adonaren de la radicalitat del que afirmaven, i de la perillositat de sotmetre la raó a tal crítica.⁹ Potser reflexionar d'aquesta manera sobre el fracàs de la raó pot acabar contribuint a que passi allò que ells més temen, que la raó s'ensorri completament en la catàstrofe, sense haver estat capaç de desenvolupar tots els seus moments de veritat, sense realitzar tot el que la il·lustració va prometre.¹⁰

Toca aleshores el silenci ? O cal potser exaltar de nou una irracionalitat natural, no passada per la raó ? És que hauríem de triar entre la irracionalitat originària i la que la raó ens deixa en herència després d'haver sotmès el món ? Quina és la tasca del filòsof en aquesta situació ? Adorno mantindrà tota

⁹ Veieu JUAN JOSÉ SÁNCHEZ, “Introducción” a la traducció espanyola de la DI, 14-17, que recull els temors dels autors a donar al públic una teoria com aquesta, llur procés de reflexió, els dubtes, i l'autolimitació en la difusió del llibre.

¹⁰ Per a una exposició de la decepció d'Adorno i Horkheimer envers la Il·lustració, des del rerafons de la decepció que s'havia covat llargament en el món jueu, veieu REYES MATE,

la vida un mateix convenciment. En primer lloc, que tot i que pugui semblar perillós denunciar el fracàs de la raó, cal fer-ho, esdevenir conscient. I en segon lloc, que un cop s'és conscient del perill, cal assumir que l'única via de salvació de la raó i de tot el que prometia és perseverar en ella, no abandonar-la, intentar no perdre-la, i això tan sols és possible mitjançant la veritable força de la raó : l'autocrítica.

Aquesta és l'actitud que mantindrà Adorno al llarg de tota la seva extensa obra. En primer lloc, una denúncia sense paliatius del règim d'irracionalitat en què vivim, i que Adorno manté tant en l'època de la guerra com molts anys després. Recordant sempre que la raó pot generar l'ordre més irracional i justificar la violència més brutal. **“Wie viele Menschen immer noch ungezählte Male widerlegten Anschauungen der Rassentheorie anhängen, etwa der Überzeugung, irgendwelche Schädelmerkmale gingen mit Charaktereigenschaften zusammen, ist wohl nur deshalb nicht nachweisbar, weil eine solche Angst vor den Ergebnissen von Umfragen in der Bundesrepublik herrscht, die dem nachgingen, dass sie gar nicht erst angestellt werden. Die Überzeugung, Rationalität sei das Normale, ist falsch. Unterm Bann der zähen Irrationalität des Ganzen ist normal auch die Irrationalität der Menschen. Sie und die Zweckrationalität ihres praktischen Handelns klaffen weit auseinander, aber Irrationalität ist stets auf dem Sprung, auch diese Zweckrationalität, im politischen Verhalten, zu überfluten.”** [EN, 587] (IN, 152)

I en segon lloc, insistir que un cop la irracionalitat ha arribat a l'extrem, el que cal no és pas acabar amb la raó, condemnar-la a mort, sinó ser capaços de generar en la reflexió i la crítica la veritable raó. **“Philosophie erheischt heute wie zu Kants Zeiten Kritik der Vernunft durch diese, nicht deren Verbannung oder Abschaffung.”** [ND, 92] (DN, 89) **“Gerade in Zeiten der Inhumanität ist die Aufklärung ein wesentliches Moment des Widerstandes gegen die Barbarei.”** [PT I, 135] (TF I, 102)

“Ilustraciones y judaísmo”, en *Actas del II Congreso de Ontología*. I veieu també *Memoria de occidente*.

M.2.3.CULTURA COM A DOMINI DE LA VIDA

a) CULTURA COM A DOMINI

L'estructura dialèctica del pensament adornià era la més adient per comprendre que el pitjor i el millor de la cultura no es diferencien pel seu origen, o que les amenaces de destrucció que s'erigeixen sobre ella no provenen de l'exterior : el principi sobre el qual s'ha aixecat la cultura aporta alhora la llibertat i l'opressió, la pau i la violència.¹¹ La cultura neix del domini de la vida, tal com la raó neix del domini de l'irracional, i això la condemna a una ambivalència insuperable, a carregar i patir contradiccions inguaribles. No hi ha lloc per a la més tènue forma de maniqueisme allà on el perill i la salvació, dialècticament, comparteixen l'origen.

Per tal com la cultura posa límits a l'hegemonia de la llei de la força, a la violència natural, obre un espai on els individus són capaços de conviure els uns amb els altres, de col·laborar, de compartir interessos i projectes, autocontrolant la seva força ; però la violència que exerceix per dominar la natura, determina la cultura amb un moment repressiu que haurà de conviure amb el seu moment alliberador. La cultura progressa dominant la vida en totes les seves formes : la natura exterior, reduïda a font d'energia i matèria informe, els éssers humans, reduïts sovint a font de treball, i molt especialment la natura interna dels individus.

El passatge de la DI on Adorno i Horkheimer narren el pas d'Ulisses entre les sirenes, un dels textos més popularitzats i més profusament analitzats de l'Escola de Frankfurt, aconsegueix reflectir alhora les tres formes de domini. Ulisses condemna la natura a perdre el seu poder de seducció, a no captivar més amb la seva bellesa uns individus que, a partir d'ara, poden decidir quan, on i com la contemplen i jutjar-la amb una distància que inverteix les relacions de poder. Ulisses pot condemnar la resta de companys, esdevinguts servents, a treballar en nom de la bona marxa de l'empresa sense poder gaudir de la bellesa de la vida, a remar mentre el seu capità els obliga a

¹¹ Veieu al respecte l'aclaridora exposició de GERHARD SCHWEPPEHÄUSER en la seva contribució a *Impuls und Negativität*.

tapar-se les orelles, a reprimir tot allò que, atorgant un plaer corporal, distreu del treball. I ell mateix, prototipus del senyor burgès, de la cultura en la seva forma més elevada, just abans que apuntin les primeres amenaces d'autodestrucció, es concedeix un gaudi controlat lligant el seu cos a un dels pals de l'estructura de la nau, sacrificant el propi cos. El domini de la vida té èxit, i Ulisses supera la prova. L'autocontrol venç sobre el plaer i la bellesa.

Històricament, la cultura ha tingut èxit sobre la vida i els guanys han estat abundants, però el domini que tot ho controla no és controlat per ningú i no para de créixer. La cultura que des del seu naixement duu dins de sí la barbàrie, la conserva com a permanent amenaça fins que un dia reapareix, més terrible que mai, destruint la cultura mateixa i tots els que hi viuen. **“Im innersten Gehäuse des Humanismus, als dessen eigene Seele, tobt gefangen der Wüterich, der als Faschist die Welt zum Gefängnis macht.”** [MM, 98] (MM, 87) El ressorgiment del feixisme els anys 30 a Itàlia, Alemanya i Espanya, els totalitarismes comunistes, la segona guerra mundial, l'assassinat planificat de jueus, gitanos, homosexuals, dissidents, les eutanàsies de vells i malalts, són l'ensorrament definitiu de la cultura. Que el món continuï existint després, ens dirà Adorno, no és pas senyal que el perill ha passat, sinó que el mateix tornarà a succeir, continuarà succeint, reproduint totes les formes d'horror.

Adorno no està sol en la defensa d'aquestes tesis. Les anàlisis de Freud havien obert definitivament el pas a aquesta crítica, continuada des de diferents fronts. Spengler i la seva *Decadència d'Occident*, a qui Adorno dedica un assaig a PR, ja havia sentenciat, tot i que des d'una certa simpatia pels corrents més conservadors, que tota cultura duu en ella l'amenaça de la mort, i cova dins de si el seu ensorrament. De la mateixa manera com Thorstein Veblen i la seva *Teoria de la classe ociosa*, que va provocar tal escàndol que l'autor fou expulsat de la Universitat de Chicago. Veblen, a qui Adorno dedica també un text del seu PR, provenia del pragmatisme i el darwinisme social amb un cert to positivista i marxista, una barreja personal de la qual emergeix una crítica de la cultura d'una radicalitat extrema, capaç de discernir barbàrie, domini i crueltat en qualsevol moment d'ella, de descobrir en tot lloc i element el més terrorífic. És una llàstima que Adorno no arribés a conèixer

George Steiner,¹² qui s'ha plantejat una qüestió fonamental: com pot un mateix individu emocionar-se amb una peça de Brahms després d'una jornada de treball com a vigilant d'un camp de concentració ; en qualsevol cas, no és tan sols l'individu concret qui està malalt.

Però és probable que qui més profundament va transmetre a Adorno l'horror enfront l'ambivalència de la cultura fos Walter Benjamin, de qui podem recordar un dels moments centrals de les seves "Tesis sobre filosofia de la història", on ens fa avinent que tota cultura és un procés dinàmic que avança de la mà dels vencedors sobre els vençuts, i que disposada a no desapropiar res, pren tot allò robat a les víctimes i ho exposa com a cultura : **"La presa, como ha sido siempre costumbre, es arrastrada en el triunfo. Se la denomina con la expresión : patrimonio cultural. Éste deberá hallar en el materialista histórico un observador distante. Puesto que todo el patrimonio cultural que él abarca con la mirada tiene irremisiblemente un origen en el cual no puede pensar sin horror. Todo patrimonio debe su origen no sólo a la fatiga de los grandes genios que lo han creado, sino también a la esclavitud sin nombre de sus contemporáneos. No existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie."**¹³

Podem explorar breument tot seguit algunes de les formes que adopta el domini dut a terme per la cultura. En primer lloc, la manera com els conceptes de bell i lleig s'han desenvolupat en el domini de la natura ; en segon, la constitució de la moral com a repressió de la vida ; i en tercer, la necessitat de sotmetre tota forma de mimesi per tal que la cultura pogués avançar.

b) DIALÈCTICA DE BELL I LLEIG EN L'ESTRUCTURA DE DOMINI

Adorno denuncia com el procés de domini dut a terme per la cultura ha determinat fins i tot el contingut dels conceptes de bell i lleig, en absolut

¹² GEORGE STEINER, *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura; Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano.*

¹³ WALTER BENJAMIN, "Tesis sobre filosofía de la historia", en *Angelus Novus*, 81.

conceptes eterns, sinó definits a mida dels interessos dels dominadors. Menyspreant-ho com a lleig ha condemnat la cultura justament allò que deixava enrere, les etapes superades, els pobles vençuts, les formes de vida dels pobles primitius. La categoria de lleig ha servit tradicionalment per indicar el que ja estava superat i no es podia recuperar, el que es deixava enrere en el camí del progrés. **“Was als hässlich figuriert, ist zunächst das historisch Ältere, von der Kunst auf der Bahn ihrer Autonomie Ausgestossene. (...) Archaische Hässlichkeit, die kannibalisch drohenden Kultfratzen waren ein Inhaltliches, Nachahmung von Furcht, die sie als Sühne um sich verbreiteten. Mit der Depotenzierung der mythischen Furcht durchs erwachende Subjekt werden jene Züge von dem Tabu ereilt, dessen Organon sie waren ; hässlich erst angesichts der Idee von Versöhnung, die mit dem Subjekt und seiner sich regenden Freiheit in die Welt kommt.”** [ÄT, 76] (TE, 69)

No existeix una idea de bellesa descoberta per tot ésser humà en qualsevol temps, sinó un concepte de bell construït en un llarg procés de prohibicions i renúncies a etapes massa properes a la natura. Lleig és el que la cultura supera i deixa definitivament enrere, el caos natural, el polimorfisme, la violència natural, un sexe amorf, i aquelles formes artístiques que hi són properes. El dominat, el vençut, és a més condemnat a ser lleig, per tal de justificar, ni que sigui estèticament, el seu domini.

Lleig és el dominat, i per tant també els individus víctimes del progrés cultural, les classes més baixes, els obrers, i més encara els més pobres, els miserables. Tots aquells que haurien de reivindicar un canvi social, ser portadors del germen de la revolució, espanten amb la seva aparició, perquè el treball i la misèria els han deixat rastre en tot el cos, la mirada, el llenguatge i el comportament, condemnant-los a semblar indignes de la vida bella que somien. Molt li ha costat a l'art acceptar dins de si aquesta lletjor, reflectir la brutícia i la pobresa que la cultura ha generat mentre fomentava les grans obres d'art. **“Kunst muss das als hässlich Verfemte zu ihrer Sache machen, nicht länger um es zu integrieren, zu mildern oder durch den Humor, der abstossender ist als alles Abstossende, mit seiner Existenz zu versöhnen,**

sondern um inn Hässlichen die Welt zu denunzieren, die es nach ihrem Bilde schafft und reproduziert.” [ÄT, 78-79] (TE, 71)

I aquesta expulsió del dominat fora del cercle de la bellesa ha arribat sovint a l'extrem de voler bandejar la mateixa natura, de no acceptar la bellesa natural en el terreny de l'estètica. Així l'idealisme, la filosofia que justifica la cultura en la seva època de màxim esplendor, va ser molt reticent a incloure la natura en la reflexió sobre la bellesa. **“Das Naturschöne verschwand aus der Ästhetik durch die sich ausbreitende Herrschaft des von Kant inaugurierten, konsequent erst von Schiller und Hegel in die Ästhetik transplantierten Begriffs von Freiheit und Menschenwürde, demzufolge nichts in der Welt zu achten sei, als was das autonome Subjekt sich selbst verdankt. Die Wahrheit solcher Freiheit für es ist aber zugleich Unwahrheit : Unfreiheit fürs Andere. (...) Nirgends vielleicht ist das Ausdörren alles nicht vom Subjekt Durchherrschten, der finstere Schatten des Idealismus so eklatant wie in der Ästhetik.”** [ÄT, 98-99] (TE, 87-88) En l'època de màxim domini no podia la bellesa provenir del dominat i ser en la seva aparició independent de la mà humana ; la bellesa només podia emergir allà on la cultura imposava el seu ordre, en les obres dels artistes acceptats.

Així la mateixa estètica ha pres partit pels dominadors, i la bellesa natural va romandre entre tantes víctimes de l'èxit de la civilització. **“Über lange Perioden steigerte sich das Gefühl des Naturschönen mit dem Leiden des auf sich zurückgeworfenen Subjekts an einer zugerichteten und veranstalteten Welt ; es trägt die Spur von Weltschmerz.”** [ÄT, 100] (TE, 89)

En conseqüència, el món de l'art i l'estètica, en fer seus els ideal d'identitat i autonomia, han deixat en el seu avançar un rastre de desolació: l'oblit de la bellesa natural i per tant l'espoli de la natura, i alhora l'oblit de moltes obres d'art que no responien als criteris establerts. **“Auf die Rettung solcher Gebilde in der Sprache hatte Karl Kraus es abgesehen, in Übereinstimmung mit seiner Apologie des unterm Kapitalismus Unterdrückten : des Tiers, der Landschaft, der Frau. Dem entspräche die Hinlenkung der ästhetischen Theorie aufs Naturschöne.”** [ÄT, 99] (TE, 89)

I justament per compensar aquest oblit emprèn Adorno una defensa de la bellesa natural i una reivindicació del seu lloc en l'estètica, per dir-nos que

ara té, fins i tot, més valor que mai. Tant de temps sotmesa, la seva recuperació és un fort cop contra l'hegemonia del principi d'identitat. Tant de temps condemnada com a no-idèntica, la bellesa de la natura és ara capaç d'emergir enmig de la identitat i desautoritzar-la. Contemplar-la ara i ser conscient de com l'hem perdut provoca dolor, i aquest dolor, com van veure anteriorment, és capaç de trencar el discurs identificador i recordar el que encara no existeix: una bellesa que no prengui part en la barbàrie. **“Der Schmerz im Angesicht des Schönen, nirgends leibhafter als in der Erfahrung von Natur, ist ebenso die Sehnsucht nach dem, was es verheisst, ohne dass es darin sich entschleierte, wie das Leiden an der Unzulänglichkeit der Erscheinung, die es versagt, indem sie ihm gleichen möchte.”** [ÄT, 114] (TE, 101) **“Das Schöne an der Natur ist gegen herrschendes Prinzip wie gegen diffuses Auseinander ein Anderes ; ihm gliche das Versöhnte.”** [ÄT, 115] (TE, 102-103)

Cal així recuperar la bellesa natural contra una estètica que participa de l'exclusió del dominat. Però això no significa que l'estètica hagi ara de desatendre l'art i concentrar-se exclusivament en contemplar la bellesa anterior a la creativitat humana; el que cal és, alhora, transformar l'art, perquè reflecteixi en ell tot el que fins aleshores ha estat dominat, perquè sigui la porta de retorn de les víctimes a una cultura que s'obre a la reconciliació. I l'art sap com fer-ho, perquè en ell poden aprendre a conviure el més racional i el més natural de l'ésser humà, el moment espiritual i el moment mimètic. **“Mimesis ist in der Kunst das Vorgeistige, dem Geist Konträre und wiederum das, woran er entflammt. In den Kunstwerken ist der Geist zu ihrem Konstruktionsprinzip geworden, aber genügt seinem Telos nur dort, wo er aus dem zu Konstruierenden, den mimetischen Impulsen, aufsteigt, ihnen sich anschmiegt, anstatt dass er ihnen souverän zudiktiert würde.”** [ÄT, 180] (TE, 160)

I la potencialitat de l'art és encara major. Hi ha elements en l'art capaços d'evocar un món anterior a la dominació humana, o de rescatar aquells moments del món actual que encara conserven l'antiga harmonia o una primitiva capacitat de joc i d'entesa amb la natura. L'art és capaç de generar un oblit de la mateixa mà humana que el crea, per tal d'imaginar un món sense

domini ni identitat. **“Im clownischen Element erinnert Kunst tröstlich sich der Vorgeschichte in der tierischen Vorwelt. Menschenaffen im Zoo vollführen gemeinsam, was den Clownsakten gleicht. Das Einverständnis der Kinder mit den Clowns ist eines mit der Kunst, das die Erwachsenen ihnen austreiben, nicht weniger als das mit den Tieren. Nicht so durchhaus ist der Gattung Mensch die Verdrängung ihrer Tierähnlichkeit gelungen, dass sie diese nicht jäh wiedererkennen könnte und dabei von Glück überflutet wird; die Sprache der kleinen Kinder und der Tiere scheint eine. In der Tierähnlichkeit der Clowns zündet die Menschenähnlichkeit der Affen; die Konstellation Tier/Narr/Clown ist eine von den Grundschichten der Kunst.”** [ÄT, 181-182] (TE, 161)

c) INTERIORITZACIÓ DEL DOMINI CULTURAL : LA MORAL

Però la forma més sofisticada de domini, i per això la més cruel, és la realitzada pels individus sobre ells mateixos, quan fan seva i interioritzen l'autoritat social.

Aquest fet havia estat denunciat en el ja clàssic text de Freud *El malestar en la cultura*. En una reflexió sobre el principi del plaer, que incloïa una anàlisi dels diferents mètodes que empren els individus per minimitzar el dolor i cercar la felicitat, els quals van des de la sublimació a les estratègies de fugida del món, o la recerca de la felicitat en l'amor o l'art, Freud explicava que existeixen tres fonts de dolor : la fragilitat del propi cos, les amenaces naturals, i el que provoca la cultura. I constata alhora que no patim d'igual manera els danys que provenen de les tres fonts ; si bé el sofriment que prové de la natura o del nostre cos no podem sinó acceptar-lo, perquè mai no tindrem sota control total la natura ni vencerem la batalla amb la malaltia i la mort, en canvi no podem admetre que el mal que la cultura ens provoca sigui necessari, i pensem que seria possible una convivència sense injustícies. I tanmateix, **“si reparamos en lo mal que conseguimos prevenir las penas de este origen, nace la sospecha de que también tras esto podría esconderse un bloque de la naturaleza invencible ; esta vez, de nuestra propia compleción psíquica.”**¹⁴

¹⁴ SIGMUND FREUD, *El malestar en la cultura*, 85.

Al llarg del text, Freud explora com, per aconseguir establir una societat civilitzada, on els individus col·laboren els uns amb els altres en projectes comuns, han d'aprendre a controlar els impulsos agressius, el desig de sexe, l'egoisme de treballar per un mateix i no compartir, la facilitat de llençar-se al desordre i el caos natural ; i ho fan adaptant-se a dures normes de convivència que exigeixen un brutal autocontrol dels propis impulsos. Tot queda regulat, i a les pulsions se'ls indiquen, per tal que puguin expressar-se mínimament, els canals per on poden fer-ho en determinats moments i situacions. Però la repressió continuada de la pròpia natura provoca en els individus un alt nivell de frustració que es tradueix sovint en malalties psíquiques com la neurosi. Aquestes normes que formen el teixit de la cultura i que han de garantir, tant la protecció contra la natura, com la protecció contra el caos que la natura humana pot generar en forma de violència o de disbauxa i anarquia, acaben reduint a mínims la felicitat humana. **“No puede soslayarse la medida en que la cultura se edifica sobre la renuncia de lo pulsional, el alto grado en que se basa, precisamente, en la no satisfacción (mediante sofocación, represión, ¿o qué otra cosa ?) de poderosas pulsiones. Esta “denegación cultural” gobierna el vasto ámbito de los vínculos sociales entre los hombres.”**¹⁵

Però Freud insistirà sobretot en com aquesta repressió actua a un doble nivell. En primer lloc, i com hem vist, les normes socials obliguen a reprimir les fonts de gaudi. **“La cultura se comporta con la sexualidad como un pueblo o un estrato de la población que ha sometido a otro para explotarlo. La angustia ante una eventual rebelión de los oprimidos impulsa a adoptar severas medidas preventivas.”**¹⁶ Però en un segon nivell, succeeix una cosa pitjor, que els individus aprenen a ser el seu propi tirà, que interioritzen l'autoritat social, reproduint dins de sí la relació entre dominador i dominat que existeix a l'exterior. I així és com neix la “consciència moral”, el jutge interior que es responsabilitza de la repressió. I la seva aparició causa més dolor encara. Perquè si bé la societat tan sols condemna la transgressió de les normes, és a dir, l'efectiva irrupció en l'espai social de pulsions prohibides; en

¹⁵ SIGMUND FREUD, *El malestar en la cultura*, 96.

¹⁶ SIGMUND FREUD, *El malestar en la cultura*, 102.

canvi el vigilant interior condemna també el mer desig de transgressió, i castiga l'individu tan sols pel mer enyor d'un plaer impossible. Es produeix així un doble i terrible nivell de repressió.

L'energia per a la creació d'aquesta consciència moral, aquest vigilant incansable, prové de l'energia reprimida que no pot sortir a l'exterior, i que rebotant contra les parets internes cau sobre un mateix. Així podríem dir que el càstig intern que l'individu pateix en el segon nivell, és el reforç del primer nivell de repressió i alhora la seva conseqüència, en tant aquests impulsos que no poden sortir fora s'han de satisfer d'alguna manera, i se satisfan contra el propi individu. **“La agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida ; vale decir : vuelta hacia el yo propio. Ahí es recogida por una parte del yo, que se contrapone al resto como superyó y entonces, como “conciencia moral”, está pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho de buena gana en otros individuos, ajenos a él. (...) Por consiguiente, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada.”**

La renúncia a la satisfacció de les pulsions imposada des de l'exterior acaba generant una autoritat interna, una consciència moral que castiga amb sentiment de culpa redoblant la repressió. Així, la moral establerta, que sembla una peça clau per a l'establiment d'una societat justa, es revela com a causant de terribles malformacions en l'estructura anímica dels individus.

El mateix que Freud ja ho havia denunciat Nietzsche, tot i que anant encara un pas més enllà. A una moral que negava la vida, contrària a la natura humana, contraposava Nietzsche com a ideal una moral que diu sí a la vida, i ofereix per tant la possibilitat d'una transformació amb la que Freud no comptava. Per a Nietzsche, hi ha una moral creada pels jueus, heretada pels cristians i continuada per socialistes i demòcrates que exalta com a valor tot el que nega la vida, que consisteix en repressió de la natura fins al punt d'acabar convertint en sinònims de bo: miserable, pobre, impotent, malalt, i d'identificar el malvat amb el fort. Es tracta d'una moral que neix en els dèbils com a negació, rebuig i odi, és a dir, sota la forma de la reacció, de l'enveja i el

ressentiment envers la natura forta tal com es presenta en altres. És una moral que únicament genera la negació d'un mateix i de la vida.

Però Nietzsche n'oposa una altra moral, la que consisteix en l'exaltació de la natura i del que hom ja és, la que neix afirmant, espontània, com a expressió de vida, i no negant com a reacció; la que no neix per posar límits i obstacles, sinó per celebrar l'existència de la vida i el gaudi que pot proporcionar. Una moral on bo significa noble, aristocràtic, fort, poderós, feliç, bell.¹⁷

Nietzsche ofereix a més una inversió d'un dels principis fonamentals de la moral tradicional dins del seu estudi dels errors típics de la filosofia. La moral tradicional ha afirmat en un judici teleològic: sigues virtuós i seràs feliç. Però els individus han perseguit la virtut imposant-se una renúncia a la vida, i no han assolit a canvi cap felicitat. Ni l'aconseguiran, els adverteix Nietzsche, perquè el judici funciona a l'inrevés: sigues feliç i seràs virtuós. El gran convenciment de Nietzsche és que només qui és feliç, qui té la força de gaudir de la vida sense por, qui viu jovialment, ple d'energies, sap ser generós i bo amb els altres; mentre aquell que és infeliç, qui pateix tancat en la seva consciència moral terribles sentiments de culpa, qui cova enveges i rancúnies i s'autoagredeix, aquell no pot ser bo amb els altres. Per ser feliç i virtuós cal alliberar-se de normes coactives i deixar-se conduir com la natura, gaudir de la vida i dels instints, ser com el sol que dóna llum recuperant l'espontaneïtat natural.

Adorno heretarà de tots dos el rebuig per la moral establerta, coactiva i repressora, però se situarà més pròxim a Nietzsche pel que fa a la resposta que cal donar-hi. Adorno lamentarà que Freud, malgrat haver denunciat els mecanismes repressors, no els condemna plenament, sinó que en certa mesura els considera imprescindibles. En aquest sentit s'inclinarà més per la reivindicació nietzschiana del plaer, com tota l'Escola de Frankfurt, i demanarà un redescobriment de la mimesi, del cos, dels impulsos i els sentiments.

El fet que ni tan sols el Freud descobridor dels mecanismes interns de domini s'hi oposi obertament, mostra com és de difícil sostroure's a la tirania

¹⁷ FRIEDRICH NIETZSCHE, *La genealogia de la moral*.

de la moral repressora. Adorno s'admira de com gairebé tots els filòsofs, fossin del corrent que fossin al llarg de la història de la filosofia, comparteixen l'acceptació de la repressió dels instints. [VM, 202 i ss] Com tots ells, Freud també va considerar que la repressió era necessària per a la construcció de la societat, que un conuiu ordenat i productiu dels individus, sota els ideals burgesos, és impossible sense la renúncia a la satisfacció dels instints. Freud tan sols va distingir entre una forma inconscient d'autodomini, que genera a la llarga terribles conflictes interns, i una de conscient, on és l'individu lliurement qui decideix deixar-se guiar per la raó.

Veiem breument l'anàlisi que Adorno aporta sobre l'aparició de la moral com a domini interioritzat. Més que en relació a l'assoliment de la convivència ordenada, Adorno estudia l'aparició de l'autocontrol en referència a l'anhel de domini del món exterior. L'individu no pot assolir un domini efectiu de la natura, contra la qual s'ha d'alçar per assegurar la vida, mentre és ell mateix una multiplicitat caòtica i dispersa d'instints i impulsos que continuen en el seu cos la causalitat natural. Ha de posar ordre i límits en el seu interior i canalitzar els impulsos en una direcció determinada, reunint la major quantitat possible d'energies per lliurar-les a l'activitat de domini del món exterior. Ha de renunciar al joc, al gaudi de plaers inútils, a un deixar-se anar com la natura, per concentrar les forces i l'atenció en l'explotació dels recursos i la lluita contra les amenaces. Ha de passar de la dispersió a la concentració per convertir la natura, d'una pluralitat caòtica, en un uniforme dipòsit d'energia. És a dir, si vol dominar el món exterior, s'ha de dominar ell mateix. I com més hagi sotmès la natura que l'envolta, més reprimirà la que l'omple, en una interrelació que no es pot trencar. Així es forma la identitat de l'individu i s'aixeca la cultura, i a aquest propòsit serveixen les normes morals.

Per això, la societat ha creat institucions i professionals que tenen com a funció imposar aquestes normes als individus. L'escola per als infants, l'exèrcit per als joves, i la presó per als que no aconsegueixen adaptar-se, són els llocs de la repressió. La societat, que necessita exercir la coacció, però sense que sigui evident, delega aquesta funció en tres figures que són mal vistes per la resta de la societat: el mestre, el soldat o el guardià de la presó, oficis

equiparables, segons explica Adorno a "Tabús relatius a la professió d'ensenyar", a CN. El mestre és tradicionalment menyspreat, per tal com és l'encarregat d'ensenyar als infants a reprimir-se. Per aconseguir-ho, el mestre és el primer que s'ha d'autodominar, i per això la repressió assoleix en ell graus altíssims. Les institucions escolars obliguen els mestres a anivellar-se, fer-se mediocres, per transmetre la mateixa actitud d'automutilació als seus alumnes. Per això s'impedeix als mestres desenvolupar les seves capacitats intel·lectuals, continuar-se formant intel·lectualment, investigar, per tal que un major grau de coneixements no els impedeixi realitzar la funció que els ha estat conferida. **"Der Zivilisationsprozess, dessen Agenten die Lehrer sind, läuft nicht zuletzt auf Nivellierung hinaus. Er will den Schülern jene ungeformte Natur austreiben, welche als unterdrückte in den Eigenheiten, Sprechmanierismen, Erstarrungssymptomen, Verkrampfungen und Ungeschicklichkeiten der Lehrer wiederkehrt."** [SW, 667] (CN, 74)

Però aquest procés és doblement perillós. En tant allò natural no pot ser reprimat completament, quan se'l vol sotmetre se l'obliga a prendre formes més perilloses. I això comença ja a dins de l'escola. Mentre la institució fomenta una jerarquia entre l'alumnat consistent en la capacitat intel·lectual, per sota d'ella malviu, amenaçant, una altra, que es basa **"in der physische Kraft, "ein Kerl sein", auch gewisse praktisch-geistige Fähigkeiten, die von der offiziellen Hierarchie nicht honoriert werden, ihre Rolle spielen."** [SW, 667] (CN, 74) És una jerarquia basada en la força i l'agressivitat, disposada a emergir en qualsevol moment que l'altra flauegi, i que ha demostrat la seva capacitat de destrucció en l'aparició del nazisme a Alemanya.

Per garantir aquest ordre social neix la moral, la interiorització de les normes. Als seus MM, Adorno n'explora el desenvolupament en relació a la propietat. La moral neix lligada a la propietat, fins al punt que, com Adorno recorda, bo i ric eren sinònims per a Homer i molt propers per a Aristòtil, senzillament perquè la propietat implica ordre. Contra el desordre en què se suposa que vivien les primeres comunitats humanes, l'aparició de la propietat implica una quantitat de matèria limitada controlada per un "senyor" que decideix com es disposa d'ella, que s'hi fa, on, quan i com. I des d'aleshores, la propietat ha estat la clau de l'ordre en l'organització social.

Aparentment, el cristianisme nega la vinculació entre propietat i bondat mitjançant la crida a la pobresa voluntària, però el paradigma continua sent el mateix, i tan sols ha patit un desplaçament. Si Aristòtil relacionava l'excel·lència d'un individu amb la possessió de moltes propietats, el cristianisme vincula la bondat amb el grau d'autopossessió. **"Festes Eigentum unterscheidet von der nomadischen Unordnung, gegen die alle Norm gerichtet ist ; gut sein und Gut haben fallen von Anbeginn zusammen. Der Gute ist, der sich selbst beherrscht als seinen eigenen Besitz : sein autonomes Wesen ist der materiellen Verfügung nachgebildet."** [MM, 208] (MM, 185)

En dir-ho, es permet Adorno un joc amb el vocabulari nietzschia: **"Alle Moral hat sich am Modell der Unmoral gebildet und bis heute auf jeder Stufe diese wiederhergestellt. Die Sklavenmoral ist schlecht in der Tat: sie ist immer noch Herrenmoral."** [MM, 210] (MM, 187) La moral dels esclaus, és a dir, la moral cristiano-kantiana, diu renunciar a les possessions exteriors, però tan sols per dirigir el domini a l'interior, per ser senyor d'un mateix, cosa que permet a Adorno fer un joc amb el nom que atorga Nietzsche a l'altra teoria moral, tot i que és evident que no encaixa el sentit amb què l'utilitza Adorno i el que Nietzsche li donava.

L'èxit d'aquesta moral és que ha mantingut cohesionada la societat i ha permès que la cultura donés fruits impressionants. Tanmateix, el guany de la cultura esdevé una pèrdua per a l'individu. A l'individu se li demana una renúncia temporal a la satisfacció de la seva natura i se li assegura, en referència a **"eine Art Sparwirtschaft des Glücks"** [VM, 205], que la rebrà incrementada amb interessos, com si l'hagués dipositat en un banc per contribuir al progrés social. Però la societat mai no compensa, mai no retorna. **"Es handelt sich nämlich um den Tatbestand, dass, ganz schlicht gesagt, die Rechnung nicht aufgeht, dass, gesellschaftlich gesprochen, insgesamt die Kompensation, die uns durch unsere Zivilisation und durch unsere Erziehung für die Triebverzichte verheissen wird, nicht eintritt. Freud selber (...) ist auf diesen Tatbestand gestossen."** [VM, 205]

I la forma extrema d'aquesta renúncia la trobem en l'ètica kantiana. Ella ja no permet el càlcul de la felicitat perduda que es desitja recuperar, per tal com la felicitat és completament expulsada d'una ètica centrada en el deure

que no té en compte les conseqüències dels actes, ni per a un mateix, ni per als altres. Aquí ja no hi ha la possibilitat de formular una reclamació per la felicitat mai rebuda, perquè s'ha renunciat conscientment des d'un principi a tot tipus de guany a canvi de l'acte moral.

El resultat : una variada tipologia de problemes psicològics i socials, culpa d'una **“Sozialisation, die den Individuen eine ihrer eigenen Naturhaftigkeit nur äussere biographische Konsistenz zumutet - eine Sozialisation, die die Kommunikation des Ichs mit seiner eigenen, als Es anonym gewordenen Natur unterbricht und in der die Normalität des integrierten Lebenszusammenhangs zum pathologischen Zwangszusammenhang wird.”**¹⁸

Al final tenim uns individus adaptats a la societat, però lesionats interiorment, que duen en el caràcter les cicatrius de tantes prohibicions : **“Leicht bleibt an der Stelle, an der die Lust getroffen wurde, eine unmerkliche Narbe zurück, eine kleine Verhärtung, an der die Oberfläche stumpf ist. Solche Narben bilden Deformationen.”** [DA, 296] (DI, 303) Deformacions que poden tenir conseqüències terribles per a l'individu, però a la llarga també per a la mateixa societat. Perquè el dolor pot engendrar maldat. **“Der gute Wille wird zum bösen durch erlittene Gewalt. Und nicht bloss die verbotene Frage, auch die verpönte Nachahmung, das verbotene Weinen, das verbotene waghalsige Spiel, können zu solchen Narben führen. Wie die Arten der Tierreihe, so bezeichnen die geistigen Stufen innerhalb der Menschengattung, ja die blinden Stellen in demselben Individuum Stationen, auf denen die Hoffnung zum Stillstand kam, und die in ihrer Versteinerung bezeugen, dass alles Lebendige unter einem Bann steht.”** [DA, 296] (DI, 303)

d) OBLIT DE LA MIMESI

La cultura s'ha constituït en la condemna de la vida i de la complicitat amb ella que és la mimesi. Si tant li ha costat superar-la, deixar-la enrere, en un procés que com hem vist ha marcat l'individu amb deformacions internes, havia d'assegurar-se que quedava realment vençuda, i que en cap moment

¹⁸ MIRKO WISCHKE, “Betroffenheit und Versöhnung. Die Grundmotive der Moralphilosophie von Theodor W. Adorno”, 903.

temptaria la humanitat amb el retorn a ella. Tot allò que determinava els primers intents de convivència, encara mimètica, amb la natura, les seves lleis, actituds, formes religioses, són bandejades de la cultura: **“wurden die altgeliebten Gewohnheiten, die heiligen Handlungen und Gegenstände der Verehrung in abscheuliche Untaten und Schreckgespenster verzaubert. Die Ängste und Idiosynkrasien heute, die verhöhnten und verabscheuten Charakterzüge können als Male gewaltsamer Fortschritte in der menschlichen Entwicklung entziffert werden. Vom Ekel vor den Exkrementen und dem Menschenfleisch bis zur Verachtung des Fanatismus, der Faulheit, der Armut, geistiger und materieller, führt eine Linie von Verhaltensweisen, die uns adäquaten und notwendigen in Scheusslichkeiten verwandelt wurden. Diese Linie ist die der Zerstörung und der Zivilisation zugleich.”** [DA, 111-112] (DI, 139)

Calia protegir el fruit de tants esforços, l'ordre impecable de la cultura, de la possibilitat que l'individu caigués en les temptacions de la mimesi, de la llibertat més espontània, dels plaers físics, del no fer res, en comptes de viure sotmès a la tirania social. **“Die verhasste übermächtige Lockung, in die Natur zurückzufallen, ganz ausrotten, das ist die Grausamkeit, die der misslungenen Zivilisation entspringt, Barbarei, die andere Seite der Kultur. (...) Vernichtung will Ausnahmslosigkeit, der Vernichtungswille ist totalitär, und totalitär ist nur der Wille zur Vernichtung.”** [DA, 132] (DI, 156)

I sabent que *la condemna més efectiva és la de l'oblit*, que la manera més segura de prohibir quelcom és fer que desaparegui de la consciència, l'estratègia de la repressió cultural ha consistit en intentar que els individus oblidessin que pertanyen al món de la vida, que oblidessin la natura i els plaers que dóna, i la mimesi com a forma harmònica de viure en ella. **“Mimetische, mythische, metaphysische Verhaltensweisen galten nacheinander als überwundene Weltalter, auf die hinabzusinken mit dem Schrecken behaftet war, dass das Selbst in jene blosse Natur zurückverwandelt werde, der es sich mit unsäglicher Anstrengung entfremdet hatte, und die ihm eben darum unsäglicher Anstrengung entfremdet hatte, und die ihm eben darum unsägliches Grauen einflösste. Die lebendige Erinnerung an die Vorzeit, schon an die nomadischen, um wie viel mehr an**

die eigentlich präpatriarchalischen Stufen, war mit den furchtbarsten Strafen in allen Jahrtausenden aus dem Bewusstsein der Menschen ausgebrannt worden." [DA, 48] (DI, 84)

Des del seu inici, la civilització es caracteritza per la manera com ha arribat a oblidar els plaers més bàsics o la convivència més senzilla amb la natura. Fins al punt que els individus han perdut la capacitat de cercar i gaudir dels plaers més fonamentals, com el del sexe, reduït a la seva mínima expressió en les societats modernes, i que han arribat a desaparèixer del mateix pensament ; són per als filòsofs un terreny del tot desconegut on més val no aventurar-se. *El plaer en les seves múltiples formes està tan absent de la filosofia com ho està el dolor.*

Així desemmascara Adorno tota la cultura com a oblit. Els individus viuen en la ignorància del seu propi origen i l'origen de la societat, sense saber qui són ni el que podrien arribar a ser. A cada nen que es socialitza se li ensenya a oblidar el que la infància, per la seva proximitat a la natura, podria encara evocar ; a cada poble conquerit per les ordes civilitzadores se li ensenya a sotmetre la memòria ; a cada ésser humà se li diu que esdevindrà adult, autònom, major d'edat, retirant a terrenys no conscients els impulsos o sensacions que el vinculen a la natura.

És als nens que cal aproximar-se per veure com conserven encara una sensibilitat mimètica : **"Kindheit ahnt etwas davon in der Faszination, die von der Zone des Abdeckers, dem Aas, dem widerlich süßen Geruch der Verwesung, den anrühigen Ausdrücken für jene Zone aussgeht. Die Macht jenes Bereichs im Unbewussten mag nicht geringer sein als die des infantil sexuellen ; beide überblenden sich in der analen Fixierung, sind aber kaum dasselbe. Unbewusstes Wissen flüstert den Kindern zu, was da von der zivilisatorischen Erziehung verdrängt wird, darum ginge es : die armselige physische Existenz zündet ins oberste Interesse, das kaum weniger verdrängt wird, ins Was ist das und Wohin geht es."** [ND, 358-359] (DN, 366)

És justament en el record d'aquella natura reprimida, del propi cos relegat a portador d'un ciutadà, de la pròpia existència corporal menystinguda, on es pot recuperar la identitat perduda. I si aquest record ja no pot emergir sota la forma d'un plaer originari, reapareix en canvi en la

contemplació de les deixalles socials, de les escombraries on es podreixen les restes d'una natura espoliada i mutilada. **“Wem gelänge, auf das sich zu besinnen, was ihn einmal aus den Worten Luderbach und Schweinstiege ansprang, wäre wohl näher am absoluten Wissen als das Hegelsche Kapitel, das es dem Leser verspricht, um es ihm überlegen zu versagen. Theoretisch zu widerrufen wäre die Integration des physischen Todes in die Kultur, doch nicht dem ontologisch reinen Wesen Tod zuliebe, sondern um dessentwillen, was der Gestank der Kadaver ausdrückt und worüber deren Transfiguration zum Leichnam betrügt.”** [ND, 359] (DN, 366) És evocant el fet que els fonaments de les ciutats es barregen amb les clavegueres per on circulen les restes orgàniques, o que el propi cos no és més que matèria física que un dia es podrirà i pudirà, com els individus encara podrien recordar de quina substància estan fets i d'on provenen.

Adorno exposa la seva concepció de la cultura com a oblit en un dels seus passatges més coneguts i també més bells. El fracàs de la cultura es pot expressar, millor que amb cap sofisticada argumentació, amb una simple imatge: la imatge d'una cultura que després d'haver causat l'extinció de desenes d'espècies salvatges, persegueix els darrers animals que encara són capaços de sobreviure en bruts racons ; d'una cultura que destrueix els boscos, contamina l'atmosfera i crea noves malalties amb els seus productes, però alhora persegueix les rates o els gossos dels carrers com a imatge de la brutícia ; una cultura que pretén refermar-se mitjançant la repressió de la natura que feble i mutilada s'amaga en la foscor.

“Ein Hotelbesitzer, der Adam hiess, schlug vor den Augen des Kindes, das ihn gern hatte, mit einem Knüppel Ratten tot, die auf dem Hof aus Löchern herausquollen ; nach seinem Bilde hat das Kind sich das des ersten Menschen geschaffen. Dass das vergessen wird ; dass man nicht mehr versteht, was man einmal vorm Wagen des Hundefängers empfand, ist der Triumph der Kultur und deren Misslingen. Sie kann das Gedächtnis jener Zone nicht dulden, weil sie immer wieder de alten Adam es gleichtut, und das eben ist unvereinbar mit ihrem Begriff von sich selbst. Sie perhorresziert den Gestank, weil sie stinkt ; weil ihr Palast, wie es an einer grossartigen Stelle von Brecht heisst, gebaut ist aus Hundesscheisse. Jahre später als jene Stelle

geschrieben ward, hat Auschwitz das Misslingen der Kultur unwiderleglich bewiesen. Dass es geschehen konnte inmitten aller Tradition der Philosophie, der Kunst und der aufklärenden Wissenschaften, sagt mehr als nur, dass diese, der Geist, es nicht vermochte, die Menschen zu ergreifen und zu verändern. In jenen Sparten selber, inn emphatischen Anspruch ihrer Autarkie, haust die Unwahrheit. Alle Kultur nach Auschwitz, samt der dringlichen Kritik daran, ist Müll." [ND, 359] (DN, 366-367)

I si la seva autarquia, el seu oblit, és la mentida, tant la veritat com l'esperança rau en el record. Només la memòria podria salvar la cultura de recaure en la barbàrie : **"Durch solches Eingedenken der Natur im Subjekt, in dessen Vollzug die verkannte Wahrheit aller Kultur beschlossen liegt, ist Aufklärung der Herrschaft überhaupt entgegengesetzt."** [DA, 58] (DI, 93) I és aquest un dels sentits de la memòria que trobarem quan l'analitzem en la darrera part d'aquesta tesi.

Cal un treball del record per intentar rescatar el millor de la cultura, perquè el que no es pot fer és renunciar a ella, repetir amb la cultura l'error que ella va cometre amb la natura. La cultura menteix sobre el seu origen i cal desemmascarar-la, però és alhora una promesa que cal conservar. **"So würde man mit dem Unwahren auch alles Wahre ausrotten, alles was wie immer ohmächtig dem Umkreis der universellen Praxis sich zu entheben trachtet, alle schimärische Vorwegnahme des edleren Zustands, und würde unmittelbar zur Barbarei übergehen, die man als vermittelte der Kultur vorwirft."** [MM, 48] (MM, 41) **"Dass die Kultur bis heute misslang, ist keine Rechtfertigung dafür, ihr Misslingen zu befördern, indem man wie Katherlieschen noch den Vorrat an schönem Weizenmehl über das ausgelaufene Bier streut."** [MM, 49] (MM, 42)

M.2.4. HISTÒRIA COM A SACRIFICI

En els apartats anteriors hem pogut resseguir com d'entre el desordre i la pluralitat emergien l'ordre i la unitat, en alçar-se la raó com a domini de l'irracional ; i com de l'horitzontalitat de la vida i els gaudis que ofereix el cos, emergeix la verticalitat de la cultura gràcies a la repressió de la natura. El pas de la pluralitat a la unitat, o de l'horitzontal de continuar la vida a la vertical de col·locar-se sobre ella i dominar-la, tenen lloc en paral·lel a un tercer desplaçament, on el temps és la figura clau. El que veurem ara és justament com el temps històric neix del domini del temps natural.

Adorno explica la constitució del temps històric, lineal i obert, que interromp l'hegemonia del temps natural, repetitiu i cíclic, mitjançant l'aparició de la identitat i l'equivalència, els orígens de les quals cercarem tot seguit.

a) APARICIÓ DE L'EQUIVALÈNCIA

Adorno anirà a cercar el naixement de les figures que permetran trencar amb la natura a la foscor dels rituals màgics, ja que en aquella temptativa originària de vèncer la natura amb els "poders" de certs objectes o paraules, troba les arrels més profundes de la identitat. Els primers intents de posar fi al poder absolut de la natura es fonamenten en l'ús, tot i que encara ineficaç, del que serà l'instrument que els permetrà més endavant l'alliberament definitiu : la identitat. Quan aquells éssers humans immersos encara en la natura creien que allò que li passava al nom afectava la persona que el duia, o el bruixot feia malbé un objecte convençut que feria al mateix temps el propietari, s'estava inventant l'equivalència i amb ella fent possible de pensar la substitució. De tal manera es col·locaven els ciments de la lògica que permetria, més endavant, la substitució entre els individus.

b) EL SACRIFICI

La substitució entre els individus es realitza en el cor de tota religió o sistema mític : en el sacrifici. Si la mort havia significat sempre la impotència humana enfront de la natura omnipotent que pot irrompre en qualsevol instant per llevar-li la vida a qui vulgui, el sacrifici instaura de manera ritual una mort volguda i ja no sentida com una imposició de la natura, una mort decidida per la comunitat, a qui li ha de reportar uns guanys, redimir-la d'un mal o concedir-li un favor dels déus. I en aquesta mort pactada i volguda, un sol individu representa tot el poble, el substitueix.

Allò que concedeix a la víctima el discutible honor de ser sacrificat no són qualitats personals, no és ocupar un lloc d'excepció dins del grup o destacar per sobre dels altres en algun aspecte, sinó ser un exemplar. El que importa d'ell en aquell moment és que representa tot el grup, i això només es pot assolir en tant s'abstrauen les qualitats que el diferencien dels altres. Per això qualsevol podria ser al seu lloc. Hi ha un lloc per omplir, i tant és qui l'ompli ; ho faci qui ho faci, allò que s'aconsegueix amb la mort oferta als déus beneficiarà tota la comunitat. A la vora de la mort, el sacrifici és forjador d'identitat i creador de la figura de la substitució.

Però allà on es forja la identitat, la víctima perd la seva individualitat. Recordem que la mort és alhora el que ens iguala a tots, en el sentit que davant d'ella no caben els privilegis, com tots hem après de nens en els versos de Jorge Manrique, però a la vegada, el moment de la mort és el més individual, atès que un sempre mor sol i que la mort no és compartible. En el sacrifici es produeix una doble inversió ; aquí la mort no iguala, *sinó que discrimina*, ja que el grup pacta la mort d'un per salvar els altres, i alhora en el moment de morir *se li impedeix gaudir de la seva individualitat*, ja que està morint en representació dels altres, *pels altres, i no per ell*.

La figura del sacrifici és l'origen de conceptes imprescindibles en el nostre ordre social. Allà neixen la identitat, la substitució, la representativitat dels uns pels altres. Allà neix també l'intercanvi, ja que la comunitat rep quelcom quan regala la vida d'un membre als déus que adora. El sacrifici és la

forma fonamental de l'intercanvi, com Adorno explora prosseguint intuïcions de Nietzsche i Klages. [DA, 67] (DI, 102)¹⁹

I la idea clau que Adorno ens ofereix en la seva anàlisi, és que el sacrifici duu l'engany en el seu cor. La víctima és enganyada per la comunitat, que li encarrega una missió sagrada i li atorga un caràcter diví o un poder especial, quan en realitat només li està arrencant la vida per treure'n un benefici. Però també els mateixos déus són enganyats ; en tot sacrifici primitiu hi ha sempre la trampa, ja des del moment que s'oferien animals morts als déus, però no se'ls deixaven les parts més saboroses de la carn. Dins del sacrifici creix la racionalitat de l'astúcia, de la trampa, de la mentida, i això perdurarà en tota forma d'intercanvi.

“Ist der Tausch die Säkularisierung des Opfers, so erscheint dieses selber schon wie das magische Schema rationalen Tausches, eine Veranstaltung der Menschen, die Götter zu beherrschen, die gestürzt werden gerade durch das System der ihnen widerfahrenden Ehrung.” [DA, 67] (DI, 102) **“Alle menschlichen Opferhandlungen, planmässig betrieben, betrügen den Gott, dem sie gelten : sie unterstellen ihn dem Primat der menschlichen Zwecke, lösen seine Macht auf.”** [DA, 68] (DI, 103)

En tot intercanvi, és a dir, en tot gest de canviar una cosa per una altra, de la qual s'assegura que és equivalent, és a dir, que no hi ha pèrdua, en realitat hi ha una estafa. Sempre hi ha algú que és enganyat i surt perdent, que dóna massa i rep molt poc a canvi, o fins i tot res.

c) L'AUTOSACRIFICI

¹⁹ Veieu la interessant anàlisi de REINHARD KAGER, *Herrschaft und Versöhnung* , 113, que explora el naixement i posterior evolució social d'aquestes figures.

Quan els éssers humans vulguin deixar enrere la natura definitivament, se'n vulguin alliberar, descobriran que la manera de sortir consisteix en realitzar un sacrifici, però un sacrifici interioritzat en el qual és l'individu qui se sacrifica a ell mateix.

Per a l'individu pres dins de les lleis naturals, la primera pregunta és com aconseguir la llibertat, per on sortir. Sortir espacialment de la natura és impossible, perquè ella ho abraça tot, fins i tot el propi cos, que obeeix les seves regles. I sortir pel temps tampoc no sembla fàcil, ja que el temps de la natura sempre retorna, repetint uns cicles tancats sobre ells mateixos. On el temps és circular i compacte, només hi ha una manera de suspendre'l, mitjançant la seva interrupció dins de l'individu. I un temps compacte de repetició tan sols es pot interrompre amb la buidor, és a dir, *amb l'espera*.

La figura de l'autosacrifici consisteix en obligar-se a esperar, en sotmetre's a un "encara no". Si les necessitats fisiològiques fonamentals ens lliguen amb el retorn inevitable de la gana, la son, el desig de plaer, que determinen el ritme de la nostra vida, l'individu se'n pot deslliurar *imposant-se la no satisfacció*. Tenint la possibilitat de la satisfacció a l'abast, l'individu pot forçar el seu cos a no acceptar-la, no respondre, rebutjar-la, i obligar-se a sofrir la insatisfacció, la incomoditat, el dolor. L'espera és una figura inexistent en la natura, i justament qui permet trencar amb ella. **"Der Listige überlebt nur um den Preis seines eigenen Traums, den er abdingt, indem er wie die Gewalten draussen sich selbst entzaubert. Er eben kann nie das Ganze haben, er muss immer warten können, Geduld haben, verzichten, er darf nicht vom Lotos essen und nicht von den Rindern des heiligen Hyperion."** [DA, 76] (DI, 109)

Aquesta espera, aquest imposar-se la llei temporal de "l'encara-no", és *l'intent de ser l'amo del propi temps*, de decidir un mateix el temps de cada cosa, suspenent el poder dels ritmes naturals que dominen el seu cos. Així, ha d'aprendre a autodominar els seus impulsos, adreçats a la satisfacció, i anar-se prohibint desitjos, fins arribar a imposar-se l'espera també amb l'anhel més gran, el de felicitat. Cal entendre **"dass, die Heroenwürde nur gewonnen wird, indem der Drang zum ganzen, allgemeinen, ungeteilten Glück sich demütigt."** [DA, 76] (DI, 109)

L'individu es tanca en ell mateix, és a dir, en la buidor d'una espera, en comptes de gaudir del que podria obtenir sortint a l'exterior. S'allibera del domini de la natura forjant-se un interior lliure, que no és en realitat més que una sala d'espera. Amb l'espera, el propi cos deixa de ser compacte. A dins s'obre un espai buit : l'ànima, feta d'esperar. *La seva pretesa llibertat s'anomena renúncia.*

Amb la finalitat conscient de deixar perdre gaudis a l'abast, l'individu nega els seus desitjos. Però aquesta negació no és absoluta, sinó temporal. L'individu es nega els plaers "ara", en el present, s'obliga a esperar, posterga la satisfacció, l'empeny endavant. I la posterga convençut que així no la perd del tot, que posposant-la forja davant de si la llibertat sota la forma d'un temps propi, al final del qual l'espera aquell plaer que ell ha estat disposat a esperar. Mentre renuncia, mentre suporta l'absència, mentre viu dins del buit, el temps és seu : aquest és el convenciment que mou l'individu.

L'autosacrifici en el qual es guanya l'autonomia, en el qual l'individu es diferencia de la natura i en surt amb la seva pròpia identitat, independent, és *el sacrifici del present*, immolat en l'altar més pobre i estèril de tots, del qual pot néixer la identitat però no emergirien mai la diferència o la fecunditat : el de l'espera. L'individu dóna la seva felicitat en el present a canvi d'una suposada felicitat futura ; dóna el seu jo present a canvi d'un jo futur i constitueix així el temps com a temps històric, com a línia que avança cap a un futur obert. Perquè si la natura garantia el futur, en tant seria la repetició del present, per al nou temps històric el futur és obert, però també incert. L'individu aposta per una felicitat futura de la qual en el fons no té cap garantia ; ell mateix ha constituït el temps com a obert, tan obert que podria ser buit. Posposant la meta, ha posat en marxa la història. Quedant-se insatisfet s'ha empès a córrer endavant. Suspenent les circumferències concèntriques d'un ritme repetitiu ha traçat una línia recta que les travessa amb la mirada endavant, però que no se sap on condueix, ni tan sols si és que de veritat condueix fins algun lloc.

La figura és del tot ambivalent. És cert que és la figura de l'obertura, la innovació, l'autonomia. Si hom triés la felicitat del present, deixaria de necessitar d'un futur obert, i només voldria el perllongament d'un present idèntic. Es voldria el temps com a mera successió de plaer, espacialitzat en

mera continuació. Mai no es forjaria la història com a desenvolupament, com a recerca. La insatisfacció d'un present al qual s'ha renunciat és el que obre la possibilitat d'emprendre el viatge de la història. Si a la felicitat esperada al final del viatge gosem anomenar-la utopia, podrem dir que és el desig d'atènyer-la el que fa possible la història, tant la de la Humanitat, com la de cada individu. La capacitat d'esperar és també l'esperança d'una realitat millor, més lliure i més justa.²⁰

Però l'autosacrifici duu en ell l'empremta d'aquell engany originari del sacrifici primitiu, en el qual la víctima era fatalment ensibornada. **“Etwas von solchem Trug, der gerade die hinfällige Person zum Träger der göttlichen Substanz erhöht, ist seit je am Ich zu spüren, das sich selbst dem Opfer des Augenblicks an die Zukunft verdankt. Seine Substantialität ist Schein wie die Unsterblichkeit des Hingeschlachteten.”** [DA, 69] (DI, 103-104) El problema rau en què, com passa en tot intercanvi, l'individu dóna molt més del que rep. I atès que aquest intercanvi està postergat en el temps, l'individu no té cap garantia del que li serà retornat a canvi de la seva renúncia.

La pèrdua del present està assegurada i és irrevocable, però ningú li garanteix allò que espera, de manera que ha de ser conscient del seu risc de perdre-ho tot. **“Das Prekäre dabei bleibt, wie Freud selber es an einer wenig bekannten Stelle ausgesprochen hat, dass das Versprechen, das in dem momentanen Verzicht liegt, sozusagen das Ganze des Lebens werde das zurückzahlen, was man von der Minute ausgeschlagen hat, höchst unsicher ist.”** [PT II, 227] (TF II, 169)

Però assumir aquest risc és tan terrible, que l'individu es veurà obligat, per no sentir-se estafat i veure perillar la seva autoestima, a transformar el neguit en un valor. L'individu ha d'aprendre a valorar el risc com a positiu, només així evitarà el sofriment que provoca; ha d'aprendre a donar sentit al patiment d'una espera incerta, per tal de transformar allò que podria fer minvar l'autoestima en allò que la nodreix. *El risc esdevindrà el legitimador moral del guany*: **“Die Möglichkeit des Untergangs soll den Profit moralisch begründen.”** [DA, 80] (DI, 113)

²⁰ Sobre com l'esperança en el futur forja la identitat individual, veieu les reflexions de MAX HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, 139 i ss.

El cert és que això aporta un element curiós i interessant. Imaginem que un individu acaba guanyant amb escriu el que en el seu dia va arriscar, una situació possible, especialment en el món burgès. Si resulta evident que el fet que ell hagi guanyat, mentre que altres han perdut, no té cap relació necessària ni amb l'esforç ni amb qualitats personals, se'l podria arribar a qualificar d'immerescut. Però assumir que els individus no es mereixen el que guanyen podria ser un factor desestabilitzador de la societat, de tal manera que esdevé imprescindible trobar un legitimador, que serà la mateixa ansietat patida per la possibilitat del fracàs. Si es mereix el guany, és perquè es podria haver perdut. Tot plegat és un joc en el buit. *El guany no és legitimat per cap instància positiva, sinó per la mateixa consciència que no és necessari, que s'ha passat pel risc de perdre-ho tot.* La justificació és el buit. Un buit que en molts casos esdevé una buidor real, perquè el cert és que la majoria donen molt i mai no reben res.

“Die Geschichte der Zivilisation ist die Geschichte der Introversion des Opfers. Mit anderen Worten : die Geschichte der Entsagung. Jeder Entsagende gibt mehr von seinem Leben als ihm zurückgegeben wird, mehr als das Leben, das er verteidigt.” [DA, 73] (DI, 107) En això consisteix l'autosacrifici en el qual, paradoxalment, es forja el jo en tant que jo temporal, en tant que desenvolupament d'una història. **“Die Abdingung des Opfers durch selbsterhaltende Rationalität ist Tausch nicht weniger, als das Opfer es war. Das identisch beharrende Selbst, das in der Überwindung des Opfers entspringt, ist unmittelbar doch wieder ein hartes, steinern festgehaltenes Opferritual, das der Mensch, indem er dem Naturzusammenhang sein Bewusstsein entgegensetzt, sich selber zelebriert. Soviel ist wahr an der berühmten Erzählung der nordischen Mythologie, derzufolge Odin als Opfer für sich selbst am Baum hing, und an der These von Klages, dass jegliches Opfer das des Gottes an den Gott sei, wie es noch in der monotheistischen Verkleidung des Mythos, der Christologie, sich darstellt.”** [DA, 72] (DI, 106)

d) EL PASSAT COM A TEMPTACIÓ

En un cèlebre passatge de la DI, potser un dels més coneguts de tota la producció de l'Escola de Frankfurt, estudia Adorno les temptacions que

assalten a l'individu que està formant la seva identitat en l'esforç de la renúncia, temptacions de tornar enrere i dissoldre's de nou en la natura. Adorno ho exposa en una particular lectura del relat homèric del viatge d'Ulisses, i les temptacions que contínuament ha d'anar vencent.

Es tracta d'un text que ja havia estat analitzat anteriorment per diversos filòsofs. En la seva interpretació de la figura d'Ulisses com el subjecte burgès i il·lustrat, Adorno prossegueix la lectura que ja havien fet abans Schelling i Hegel. Recordem especialment com l'escena de les sirenes, de la qual ja havíem parlat anteriorment, és un relat on reverbera la dialèctica de l'amo i l'esclau, que Adorno torna a estudiar després de l'anàlisi de Marx.²¹ Els mateixos Adorno i Horkheimer també reconeixen haver-se inspirat en l'anàlisi de Nietzsche, qui havia denunciat el caràcter prototípicament burgès dels poemes d'Homer. [DA, 61-62] (DI, 97-98)

El passatge tan cèlebre en què el vaixell de l'heroi s'exposa al perill de navegar entre les sirenes és interpretat per Adorno com la temptació del passat. El cant de les sirenes vol seduir els viatgers a oblidar el seu propòsit, desistir dels esforços del viatge, de l'empeny d'aconseguir metes futures, i acceptar un dolç retorn al passat, als encants d'una natura encara habitada per la màgia. I Ulisses està encara tan proper a la natura i al mite, que li suposa un considerable esforç resistir la temptació. **“Durch feste Ordnung der Zeit sucht es, dem zu begegnen. Das dreigeteilte Schema soll den gegenwärtigen Augenblick von der Macht der Vergangenheit befreien, indem es diese hinter die absolute Grenze des Unwiederbringlichen verweist und als praktikables Wissen dem Jetzt zur Verfügung stellt. Der Drang, Vergangenes als Lebendiges zu erretten, anstatt als Stoff des Fortschritts zu benützen, stillte sich allein in der Kunst, der selbst Geschichte als Darstellung vergangenen Lebens zugehört.”** [DA, 49-50] (DI, 85-86)

El que les sirenes li ofereixen és un passat evocat com a entrega al plaer, que es cobra un preu terrible : l'oblit del futur, l'oblit del desig de tornar a Ítaca, l'oblit de la història i el progrés, de les finalitats humanes. **“Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische,**

²¹ Sobre les successives anàlisis del relat de l'Odissea, veieu JOSEF FRÜCHTL, *Mimesis*, 43 i ss.

zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon wird in jeder Kindheit wiederholt. Die Anstrengung, das Ich zusammenzuhalten, haftet dem Ich auf allen Stufen an, und stets war die Lockung, es zu verlieren, mit der blinden Entschlossenheit zu seiner Erhaltung gepaart. Der narkotische Rausch, der für die Euphorie, in der das Selbst suspendiert ist, mit todähnlichem Schlaf büßen lässt, ist eine der ältesten gesellschaftlichen Veranstaltungen, die zwischen Selbsterhaltung und -vernichtung vermitteln, ein Versuch des Selbst, sich selber zu überleben. Die Angst, das Selbst zu verlieren und mit dem Selbst die Grenze zwischen sich und anderem Leben aufzuheben, die Scheu vor Tod und Destruktion, ist einem Glücksversprechen verschwistert, von dem in jedem Augenblick die Zivilisation bedroht war. Ihr Weg war der von Gehorsam und Arbeit, über dem Erfüllung immerwährend bloss als Schein, als entmachtete Schönheit leuchtet. Der Gedanke des Odysseus, gleich feind dem eigenen Tod und eigenen Glück, weiss darum.” [DA, 50-51] (DI, 86-87)

La mateixa dialèctica es produeix en altres casos, com el dels lotòfags, els menjadors de flors que viuen feliçment sense el neguit d’haver d’emprendre cap viatge enlloc. Però és la seva existència sense fins realment feliç ? Pot consistir la felicitat en l’oblit del futur ? Per a Adorno, decididament no. **“Im besten Falle wäre es die Absenz des Bewusstsein von Unglück. Glück aber enthält Wahrheit in sich. Es ist wesentlich ein Resultat. Es entfaltet sich am aufgehobenen Leid. So ist der Dulder im Recht, den es bei den Lotophagen nicht duldet. Gegen diese vertritt er ihre eigene Sache, die Verwirklichung der Utopie, durch geschichtliche Arbeit, während das einfache Verweilen im Bild der Seligkeit ihr die Kraft entzieht.”** [DA, 81-82] (DI, 114)

I les temptacions continuen. Si els lotòfags volien fer retrocedir Ulisses al món dels vegetals, per poder escapar de Polifem es veurà obligat, en primer lloc, a disfressar-se d’animal. Polifem, que té un únic ull, que recorda el nas i la boca, més primitius que la simetria dels dos ulls i orelles, representa una era sense lleis racionals ni sistematització del treball, en certa mesura anàrquica, però alhora un món d’abundància i de plàcida convivència amb els animals, als quals el gegant anomena amics d’una manera entranyable. Ulisses

se n'alliberarà atacant-lo en allò que el fa monstruós, el seu ull, però el preu serà anomenar-se "Ningú" a ell mateix, dissoldre temporalment la seva identitat per no ser perseguit. [DA, 83] (DI, 115 i ss)

També Circe ofereix, aquest cop mitjançant el plaer del sexe, un retorn al món animal, a una espècie biològica anterior. Aquells que han estat transformats en animals ni pateixen ni són maltractats, sinó que gaudeixen de la vida animal ; transformats en llops i lleons, no són feres terribles, sinó animals bells, elegants i amistosos que saluden els humans i cerquen la seva companyia. Només els companys d'Ulisses, com ja estaven massa avançats en la repressió de l'animalitat, no poden tornar a ser feres salvatges, i es queden en porcs. [DA, 89] (DI, 120)

Ulisses aconsegueix vèncer totes les temptacions i arriba sa i estalvi a casa per esdevenir el senyor burgès. Ha assolit la seva identitat. Era el sacrifici un preu necessari ? No sembla que hi hagués cap altra possibilitat. **"Es ist die gesellschaftliche Not, dass der, welcher dem universalen, ungleichen und ungerechten Tausch sich entziehen, nicht entsagen, sogleich das ungeschmälernte Ganze ergreifen würde, eben damit alles verlöre, noch den kargen Rest, den Selbsterhaltung ihm gewährt. Es bedarf all der überflüssigen Opfer : gegen das Opfer."** [DA, 73] (DI, 107) **"Dennoch ist er zugleich Opfer für die Abschaffung des Opfers. Seine herrschaftliche Entsagung, als Kampf mit dem Mythos, ist stellvertretend für eine Gesellschaft, die der Entsagung und der Herrschaft nicht mehr bedarf : die ihrer selbst mächtig wird, nicht um sich und andern Gewalt anzutun, sondern zur Versöhnung."** [DA, 74] (DI, 108)

e) LA FORMA EXTREMA DE L'AUTOSACRIFICI

Però l'autosacrifici es pot entendre encara en un sentit més fort i definitiu, fins al punt que potser podríem dir que és la seva inversió. Si l'autosacrifici consisteix en esdevenir "senyor" del propi temps i del propi jo, calculador de les pròpies renúncies, existeix un sacrifici consistent en renunciar a la vida, posar fi al temps. Un individu pot optar per donar la mort al seu cos a canvi de la permanència del seu pensament, de la seva obra. Pot entregar el seu temps de vida a canvi de temps per al text que deixa en llegat. I

una figura tan terrible és la que Adorno reconeix en Walter Benjamin, quan en plena ocupació de França aquell s'arrisca a quedar-se a París en comptes d'emigrar, quan sap que es juga la vida, i tanmateix ho accepta, per poder acabar l'obra. Així ho recorda Adorno: **“Seine Haltung damals schlug das Unprivate, fast Apersonale zum Segen an; wie er sich als Instrument seiner Gedanken, nicht sein Leben als Selbstzweck verstand, trotz oder gerade wegen des unfasslichen Reichtums an Gehalt und Erfahrung, den er verkörperte, so hat er sein Schicksal nicht als privates Unglück beklagt. Dass er es in seinen objektiven Bedingungen durchschaute, verlieh ihm die Kraft, darüber sich zu erheben; jene Kraft, die ihm noch 1940, fraglos im Gedanken an seinen Tod, die Formulierung der Thesen über den Begriff der Geschichte gestattete.**

Nur ums Opfer des Lebendigen wurde Benjamin der Geist, der lebte von der Idee des opferlosen Standes.” [“Benjamin, der Briefschreiber”, G.S. 11, 590] (SB, 69)²²

²² I tanmateix, aquest assumit concepte d'autosacrifici en Benjamin no apareix tan sols en els anys finals, sinó que s'havia forjat lentament des dels anys de joventut, des del suïcidi dels seus amics Fritz Heinle i Rika Seligson, i l'havia acompanyat sempre. Hi ha en Benjamin una certa metafísica de la mort i del donar-se a la mort, que probablement va ser una de les causes que el va empènyer al suïcidi final. Sobre el sentit de la mort en Benjamin veieu la biografia de BERND WITTE, *Walter Benjamin* ; sobre les primeres reflexions amb motiu del suïcidi dels amics, veieu 25 i ss.

M.2.5. REAPARICIÓ DE LA MIMESI EN LA SOCIETAT CONTEMPORÀNIA

a) L'ESTRUCTURA DE REPETICIÓ

Per molt que des dels primers moments de la història s'intentés reprimir la mimesi, mai no es va aconseguir abandonar-la en el passat. Si bé sota la superfície, mig oblidada, al llindar de la inconsciència, la mimesi segueix present sota el domini triomfant. L'astúcia de la societat dominadora actual ha consistit en reconèixer el perill que representa i en saber neutralitzar-lo; si la societat no sabia guanyar-se els individus, aquests acabarien deixant-se temptar per comportaments mimètics, solidaritzant-se amb la natura sotmesa o amb la seva pròpia natura reprimida, i tirarien a terra l'estructura vertical del domini, deixant-se endur de nou per la natura. Per tant, calia reconduir el desig de mimesi, calia recuperar la mimesi, però despertant-la respecte a la mateixa societat; convertint la societat en una segona natura. La societat contemporània s'estructura de manera cíclica i repetitiva, sempre igual, encara més igual que la natura, despertant així l'instint d'imitació de l'ésser humà, que s'hi adapta pràcticament sense pensar-hi, de manera gairebé somàtica, mimètica.

La societat adopta la repetició com la seva estructura fonamental: **“Gesund ist, was sich wiederholt, der Kreislauf in Natur und Industrie. Ewig grinsen die gleichen Babies aus den Magazinen, ewig stampft die Jazzmaschine.”** [DA, 171] (DI, 193) La societat ha après a instaurar la repetició com a eix vertebrador, però donant-li una aparença de dinamisme i moviment; tot és cada cop més veloç i àgil, tot canvia, i els individus han d'estar desperts per assabentar-se de l'última innovació, han de córrer a l'encalç de les novetats per no quedar-se endarrerits, però en el fons, tot és el mateix. **“Das Neue der massenkulturellen Phase gegenüber der spätliberalen ist der Ausschluss des Neuen. Die Maschine rotiert auf der gleichen Stelle. (...) Darum gerade ist immerzu von idea, novelty und surprise die Rede, dem, was zugleich allvertraut wäre und nie dagewesen. Ihm dient Tempo und Dynamik. Nichts darf beim Alten bleiben, alles muss unablässig laufen, in**

Bewegung sein. Denn nur der universale Sieg des Rhythmus von mechanischer Produktion und Reproduktion verheisst, dass nichts sich ändert, nichts herauskommt, was nicht passte.” [DA, 156] (DI, 178-179)

Tot és igualat: a l'individu se li ofereixen pautes de comportament, actituds, maneres d'expressar-se que tan sols ha d'imitar. Com a molt, li resta triar entre formes equivalents, però ja no li cal esforçar-se per construir una individualitat que en cap cas no cabria. En aquesta societat, l'individu torna a ser un mer exemplar que es comporta segons normes interioritzades de manera automàtica pel seu cos. L'individu no racionalitza els seus actes ni les normes que els inspiren, es limita a imitar. **“Die Liebe zu jenen Heldenmodellen nährt sich von der geheimen Befriedigung darüber, dass man endlich der Anstrengung der Individuation durch die freilich atemlosere der Nachahmung enthoben sei.”** [DA, 179] (DI, 200)

Adorno estudiarà tots els elements que configuren aquest ordre regit pel principi del “sempre el mateix.” [DA, 155] (DI, 178) D'aquest principi en farà dependre, per exemple, el ressorgir de l'astrologia en la cultura de masses. En el llibre que hi escriví mentre vivia als USA, *The stars down to earth*, Adorno explica com la societat reforça aquesta estructura repetitiva en afirmar que el que succeeix en la terra “repeteix” d'alguna manera el que succeeix en l'ordre estel·lar. Els fets ordenats en cicles que es repeteixen en la societat corresponen, a més, a un ordre superior que cal conèixer i respectar. L'èxit de l'astrologia, que s'ha guanyat un lloc fins i tot en els diaris més seriosos o en les converses quotidianes, demostra com els individus accepten de bon grat que les repeticions continues d'aquest món siguin a sobre repetició del que passa al cel. L'estructura queda tancada, tot està establert, i l'individu s'hi insereix acceptant, repetint, imitant.

b) LA INDÚSTRIA CULTURAL

Però el que es deixa assenyalar com la clau d'aquesta societat és la repetició que organitza la cultura i especialment l'art. L'art seria qui amb més facilitat podria trencar aquesta estructura. I podria fer-ho en dues direccions, tant denunciant la repetició amb la seva capacitat de mostrar el diferent, el nou, de despertar els somnis envers el desconegut ; com denunciant el domini i emprant la mimesi per recuperar la relació amb la natura.

Com ja havíem apuntat, l'art és capaç, amb la mimesi, de despertar una complicitat amb la natura espoliada i amb la bellesa natural oblidada, que generaria el rebuig de la societat contemporània. L'art podria ser la via per a una reconciliació amb la natura que trencaria tot l'ordre social ; podria expressar el dolor de tots els individus que han sacrificat la seva interioritat natural al servei de les normes regnants ; podria dur a la superfície les injustícies amagades i despertar la solidaritat mimètica dels cossos sotmesos entre ells, fent que tothom prengués consciència del que estava perdent.

I d'altra banda, l'art no tan sols pot dirigir la mirada humana envers la natura perduda, sinó també envers totes les possibilitats que ens esperen. L'art podria guiar un canvi social : **“Umzukehren wäre am Ende die Nachahmungslehre ; in einem sublimierten Sinn soll die Realität die Kunstwerke nachahmen. Dass aber die Kunstwerke da sind, deutet darauf, dass das Nichtseiende sein könnte. Die Wirklichkeit der Kunstwerke zeugt für die Möglichkeit des Möglichen. Worauf die Sehnsucht an den Kunstwerken geht -die Wirklichkeit dessen, was nicht ist- , das verwandelt sich ihr in Erinnerung. In ihr vermählt sich was ist, als Gewesenes, dem Nichtseienden, weil das Gewesene nicht mehr ist. Seit der Platonischen Anamnese ist vom noch nicht Seienden im Eingedenken geträumt worden, das allein Utopie konkretisiert, ohne sie an Dasein zu verraten.”** [ÄT, 199-200] (TE, 176-177)

Conscient del perill, la societat es protegeix generant una cultura de masses i un art industrial capaços de destruir el potencial utòpic de l'art, i de transformar l'art en un element integrador dels individus en l'ordre social. Així, l'art esdevé objecte d'una planificació ben acurada ; cap expressió artística es pot deixar fora de control, cap no es pot desatendre, tot ha d'estar, de bell antuvi, decidit i reglamentat. La cultura, mancada de llibertat i de sentit crític, incapaç de rebel·lar-se o de protestar, serà la clau de l'adaptació mimètica dels

individus. Pel seu caràcter produït i planificat, parlarà Adorno d'*indústria cultural*, perquè els seus productes seran fabricats en massa per a la massa, com ja ho són els productes bàsics de consum. La cultura serà sotmesa a la repetició en múltiples estrats: les obres d'art respondran totes a models fixos i es distingiran per petites variacions aleatòries que mantinguin l'engany de la diversitat; els individus que responguin produint art imitaran les obres ofertes pels artistes acceptats; les considerades grans obres d'art, produïdes en la imitació de models fixos, seran reproduïdes fins l'infinit, perquè tothom pugui gaudir de les mateixes obres; i en definitiva, l'únic que mostraran aquestes obres serà el que ja existeix. *L'art copia el que és, ho produeix imitant models i ho reproduceix infinitament.* Aquest és el funcionament de la indústria cultural. Tant els artistes com el públic queden homogeneïtzats; els artistes produeixen tots peces idèntiques, el públic contempla a tot arreu obres indiferenciables. **"Kulturindustrie endlich setzt die Imitation absolut."** [DA, 152] (DI, 175) **"Dass ihre charakteristischen Neuerungen durchweg bloss in Verbesserungen der Massenreproduktion bestehen, ist dem System nicht äusserlich."** [DA, 158] (DI, 180)

Però no s'acaba aquí l'ús de la mimesi. Perquè si l'art vertader, el que podia despertar la crítica o el desig de reconciliació, incomoda amb sensacions de dolor, inquietud, incertesa; en canvi l'art que promou l'adaptació sap acollir el públic fent-lo sentir bé, l'ensiborna fent-li creure que li regala allò que li cal, fingeix una situació de complicitat aconseguida mitjançant una astuta inversió de la mimesi: **"Der Film praktiziert im Trustmasstab den widerlichen Trick von Erwachsenen, die, wenn sie Kindern etwas aufschwätzen, dabei die Beschenkten mit der Sprache überfallen, von der es ihnen passte, wenn jene sie redeten, und die ihnen die meist fragwürdige Gabe mit eben dem Ausdruck des schmatzenden Entzückens präsentieren, das sie hervorrufen wollen. Kulturindustrie ist zugeschnitten auf die mimestische Regression, aufs Manipulieren der verdrängten Nachahmungsimpulse. Dabei bedient sie sich der Methode, die Nachahmung ihrer selbst durch den Betrachter vorwegzunehmen, und das Einverständnis, das sie bewirken will, als bereits bestehendes erscheinen zu lassen."** [MM, 227] (MM, 202)

Adorno, que va dedicar una part considerable de la seva obra escrita a la crítica cultural, va escriure crítiques terribles contra la cultura de masses. Però davant dels que l'acusen d'elitista, cal recordar que amb la mateixa duresa denunciava elements adaptatius i retrògrades en elements de la cultura d'elit. Si hi ha quelcom exagerat, en l'actitud d'Adorno, no és simplement el rebuig a la cultura de masses, sinó la permanent actitud de sospita contra tota forma cultural en general.²³

Aquesta actitud intransigent amb pràcticament tota forma cultural, de la qual tan sols se salven, a part dels clàssics, els expressionistes o artistes que fan de la denúncia i la crítica el seu lema, quedarà probablement unida per sempre en la memòria dels lectors al seu odi gairebé somàtic a formes culturals tan populars com la música de jazz o el cinema. En el jazz veia Adorno encarnar-se l'estructura repetitiva de la societat de manera paradigmàtica. El jazz no tolerava un desenvolupament coherent d'una idea, sinó que consistia en una temporalitat espaiada del "sempre el mateix", amb uns jocs invariables que reforçaven la sensació de no poder sortir d'un espai tancat. El jazz arribava a vendre hipòcritament l'existència de la improvisació, dels moments de creativitat lliure, amb el que per a Adorno no era més que un muntatge, tan ben aconseguit que s'estava guanyant a bona part de la joventut.

c) EL CINEMA COM A CÒPIA DEL REAL

Però l'odi adornià arriba a la seva màxima expressió davant un art visual com el cinema. Perquè del llenguatge o del so se'n pot fer un millor o un pitjor ús, però la imatge sembla ja d'antuvi condemnada a oferir gairebé sempre un art conservador, entabanador i que fomenta a l'adaptació. El cinema és en ell mateix tan fidel al real, en ser imatge, reforçada amb la seva

²³ Veieu MARTIN JAY, *Adorno*, 111 i ss.

capacitat de reproduir el so, que és difícil que pugui ser alguna cosa més que còpia de la realitat física. I Adorno, de qui ja hem mencionat la fidelitat a la prohibició de les imatges, va considerar sempre que responem amb menys capacitat de crítica al que ens entra pels ulls que no al que ens arriba per l'oïda, un sentit més arcaic i que no es deixa absorbir de la mateixa manera pel món administrat. En aquest sentit, és més proper al món jueu, primordialment sonor i sense imatges, que al món principalment visual dels grecs.²⁴

El que critica Adorno del cinema, que es converteix dia a dia en l'art més popular, en l'art per antonomàsia en la cultura de masses, no és que serveixi per fugir de la realitat a un món de somnis, sinó justament que impedeix somiar. **“Vergnügen heisst allemal : nicht daran denken müssen, das Leiden vergessen, noch wo es gezeigt wird. Ohnmacht liegt ihm zu Grunde. Es ist in der Tat Flucht, aber nicht, wie es behauptet, Flucht vor der schlechten Realität, sondern vor dem letzten Gedanken an Widerstand, den jene noch übriggelassen hat. Die Befreiung, die Amusement verspricht, ist die von Denken als Negation.”** [DA, 167] (DI, 189) El perill del cinema és que no adreça la mirada a un altre lloc, no distreu la mirada de la societat contemporània per despertar el desig d'escapar d'ella, sinó que distreu de la possibilitat de pensar en alguna altra cosa que no sigui ella, distreu d'un mateix. El que es ven com a evasió només serveix per adaptar.

“Nicht darum sind die escape-Filme so abscheulich, weil sie der ausgelaugten Existenz den Rücken kehren, sondern weil sie es nicht energisch genug tun, weil sie gerade so ausgelaugt sind, weil die Befriedigungen, die sie vortäuschen, zusammenfallen mit der Schmach der Realität, der Versagung. Die Träume haben keinen Traum. (...) Nichts praktischer als escape, nichts dem Betrieb inniger anverlobt : es wird in die Ferne entführt nur, um aus der Distanz die Gesetze empiristischer Lebensführung ungestört von empirischen Ausweichungen ins Bewusstsein zu hämmern. Das escape ist voller message.” [MM, 228] (MM, 203)

La manera com el cinema tempta els espectadors és oferint-los un plaer que mai no els dóna, però sense deixar-los tampoc mai amb la sensació que se'ls defrauda completament, sinó mantenint viva l'esperança que en algun

²⁴ Veieu AUERBACH, *Mimesis*.

moment posterior arribarà la satisfacció. L'enginy de la indústria cultural sap encendre en cada nova obra l'esperança de trobar quelcom especial o gaudir intensament ; i si bé mai no el satisfà, la sala del cinema acomiada el públic de tal manera que aquell no es podrà estar de tornar-ho a intentar la propera setmana. Cada cop se'l decep una mica, però mai no se'l desenganya definitivament, i la seva ànsia continua viva.

“Immerwährend betrügt die Kulturindustrie ihre Konsumenten um das, was sie immerwährend verspricht. Der Wechsel auf die Lust, den Handlung und Aufmachung ausstellen, wird endlos prolongiert: hämisch bedeutet das Versprechen, in dem die Schau eigentlich nur besteht, dass es zur Sache nicht kommt, dass der Gast an der Lektüre der Menükarte sein Genügen finden soll.” [DA, 161] (DI, 184) A l'individu se l'atreu mitjançant l'aparell de propaganda amb la promesa de gaudir d'una experiència molt especial, i de fet, l'enganxa més aquesta propaganda, aquesta carta del menú, que no l'obra que després es troba i que no s'assembla a les expectatives que s'havia fet. Però la mateixa propaganda és tan temptadora que hi tornarà. De nou s'asseurà a la sala fosca del cinema, amb el cap ple dels eslògans i els tràilers, i de nou trobarà que l'obra no està a l'alçada del desig. **“Der Begierde, die all die glanzvollen Namen und Bilder reizen, wird zuletzt bloss die Anpreisung des grauen Alltags serviert, dem sie entrinnen wollte.”** [DA, 161] (DI, 184)

El cinema, essencialment reproducció del real, serveix com cap altre art a aquesta suprema funció : **“Kulturindustrie bietet als Paradies denselben Alltag wieder an.”** [DA, 164] (DI, 186)

El cinema és la millor expressió d'un art que ja no deixa espai per a la fantasia de l'espectador, en tant li imposa un món que és el mateix món de l'exterior. Quan l'individu assumeix que en l'art tan sols existeix el mateix que fora, el desig de quelcom diferent s'atrofia en la mateixa mesura que aprèn a acceptar allò que se li dóna. No hi ha legitimador més eficaç de l'ordre existent ; justificar-lo amb discursos és més lent i genera menys adhesió, mentre que justificar-lo repetint-ho arreu desperta la vella mimesi dormida i l'instint arcaic de tot individu d'igualar-se al seu medi. **“Die Ideologie wird gespalten in die Photographie des sturen Daseins und die nackte Lüge von**

seinem Sinn, die nicht ausgesprochen, sondern suggeriert und eingehämmert wird. Zur Demonstration seiner Göttlichkeit wird das Wirkliche immer bloss zynisch wiederholt. Solcher photologische Beweis ist zwar nicht stringent, aber überwältigend. Wer angesichts der Macht der Monotonie noch zweifelt, ist ein Narr.” [DA, 170] (DI, 192)

I si el cinema es revela com un dels millors instruments de l’adaptació, la seva eficàcia es veu reforçada quan la tecnologia permet dur-lo a cada casa, amb la irrupció de la televisió, la qual genera una major complicitat amb l’espectador, per tal com s’instal·la al seu menjador. Si el perill del cinema rau en la seva reproducció acrítica del que ja és, aquest perill augmenta amb la televisió, degut a la seva proximitat i la falsa familiaritat que implica. Amb ella, no sols la diferència, sinó la mera distància més física que encara podia rescatar la sensació d’estranyesa, és anul·lada: **“Alles wird vom kommerziellen Fernsehen vermieden, was, wie sehr auch entfernt, an die kultische Ursprünge des Kunstwerks, dessen Zelebrierung bei besonderm Anlass anklingen könnte. (...) Die Grenze zwischen Realität und Gebilde wird fürs Bewusstsein herabgemindert. Das Gebilde wird für ein Stück Realität, eine Art Wohnungszubehör genommen, das man mit dem Apparat sich gekauft hat.”** [EN, 511] (INT, 67) **“Jene fatale “Nähe” des Fernsehens (...) vernebelt obendrein die reale Entfremdung zwischen den Menschen und zwischen Menschen und Dingen. Sie wird zum Ersatz einer gesellschaftlichen Unmittelbarkeit, die den Menschen versagt ist.”** [EN, 511-512] (INT, 68)

Adorno va aprofitar la seva estada als USA, entre d’altres coses, per analitzar a fons el món de la televisió, després d’haver estudiat el món de la ràdio. Va tenir accés a manuscrits interns dels guionistes, tal com recorda a “Experiències científiques als Estats Units”, a CN, i va redactar un estudi titulat “How to look at television”, que va aparèixer publicat al *Hollywood Quarterly of Film, Radio and Television* l’any 54. Les seves conclusions les va tornar a exposar en dos articles continguts a IN, “Pròleg a la televisió” i “La televisió com a ideologia”. En cap moment albira Adorno totes les bones possibilitats que la televisió pot oferir, des de l’accés a informació, fins el seu ús com una escola a distància, ni cap altre de les moltes possibilitats que el pas dels anys han anat explorant. Per a Adorno, la seva funció s’escapa en introduir la societat en

l'espai més íntim de l'individu, i fomentar de manera extrema la seva capacitat mimètica.

Era Walter Benjamin qui en el seu famós text "L'obra d'art en l'era de la seva reproductibilitat tècnica" havia rebut exaltat l'aparició del cinema, un art capaç d'arribar a tothom, i per tant l'art per excel·lència en un Estat que cerqués la igualtat. Benjamin va dipositar les seves esperances polítiques en el cinema i en la reproducció de les obres d'art en general ; la seva difusió seria un dels elements d'un estat progressista. Adorno no tan sols es va dedicar a rebatre les tesis de Benjamin, sinó que va lamentar que s'hagués equivocat. De la posició de Benjamin va afirmar Adorno que era massa optimista i romàntic, com li deia en una carta datada el 18.3.1936 [*Adorno Benjamin Briefwechsel*, 168-175] (SB, 138-146) ; i que era poc dialèctic [ÄT, 89-90] (TE, 79-80). Per a Adorno, el fet que aquest art arribi a tothom no compensa el que obliga a perdre : la individualitat, la diferència, la distància, que són tan necessàries per despertar una consciència crítica com el mateix fet que tothom en tingui accés.

Adorno tem la pèrdua d'individualitat que té lloc per la presència del principi de repetició en tots els estrats de la producció i la reproducció de l'art. Abans de la reproducció tècnica, la reproducció d'una mateixa obra podia ser un lloc de diferència ; una mateixa peça musical o una mateixa peça teatral es poden tornar a interpretar sense fi introduint novetats cada cop, en un procés en el qual els qui la interpreten poden ser creatius, i el públic pot comparar unes interpretacions amb les altres i ser conscient de la pluralitat implícita en l'obra. Però això s'acaba quan la tècnica ven una única reproducció de la mateixa obra a tot arreu i fa oblidar la multiplicitat de lectures. La capacitat de crear s'esgota, juntament a la capacitat dels intèrprets de reproduir, o la capacitat del públic de ser crític tant amb l'obra com amb la seva interpretació.

Adorno estava tan convençut de la perillositat del cinema, i tan dolgut de la defensa que Benjamin en realitzava, que va arribar a defensar Benjamin contra ell mateix : **"Bezeichnend, dass er, wenn irgend es möglich war, seine Briefe, als längst die Schreibmaschine dominierte, mit der Hand zu Papier brachte; ebenso bereitete ihm der physische Akt des Schreibens Lust -er fertigte gern Exzerpte und Reinschriften an-, wie ihn Abneigung beseelte gegen mechanische Hilfsmittel: die Abhandlung über das Kunstwerk im**

Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit war insofern, wie manches in seiner geistigen Geschichte, Identifikation mit dem Angreifer." ["Benjamin, der Briefschreiber", G.S. 11, 585] (SB, 65)

M.2.6. REPARICIÓ DE LA MIMESI EN EL FEIXISME

Com acabem de veure, la mimesi reprimida pot reaparèixer com a determinant del comportament humà quan la societat contemporània l'empra per integrar els seus membres. Però si la mimesi pot servir per cohesionar la societat, el cert és que també pot contribuir a la seva destrucció.

L'augment continu de progrés i de domini amb què explica Adorno el contradictori desenvolupament de la història està condemnat al fracàs; si la il·lustració va pretendre, mitjançant la raó, la cultura, el domini, escapar de la barbàrie, ha acabat desembocant en ella, traïda per la mateixa violència exercida contra la natura, que l'havia d'alliberar de la violència natural. I en aquesta irrupció definitiva de la violència i l'irracional que posa fi al projecte il·lustrat i que rep el nom de feixisme, Adorno reconeix el paper decisiu de la mimesi. L'estructura racional i dominadora de la il·lustració havia d'aturar les forces irracionals i la complicitat amb elles que anomenem mimesi, però el mateix reprimir-les, amagar-les, subjugar-les, és una font de crueltat autoinfligida que s'acaba girant contra la cultura mateixa. L'oprimit tendeix a aflorar, i com més se l'oprimeix més energia reuneix i alhora més es deforma. Quan aconseguix trencar els dics de la raó, aquesta natura que esclata enmig de la cultura per ensorrar-la ja no és l'abandonada al principi dels temps, sinó una de molt més perillosa.

El feixisme, la forma que adopta la catàstrofe final de la humanitat, aconseguix unir les dues formes extremes de domini racional i irracional. En ell, el domini adopta la seva màxima expressió, posant-ho absolutament tot sota control, amb un projecte de planificació de tot el que existeix; i s'imposa a més de manera immediata, sense les argücies amb què altres sistemes amagaven els seus interessos, sense mediacions ni mentides, sinó en una brutal autoafirmació [DA, 258-261] (DI, 270-273); però ho fa a més de la mà d'una exaltació de la vida, la natura i la mimesi que rescata el més perillós d'elles.

a) CAUSES DEL FEIXISME

Convençut que la millor manera de lluitar contra el feixisme era conèixer-lo, bona part de la producció adorniana s'ocupa justament d'examinar els perquès de l'aparició de sistemes feixistes i la seva acceptació popular. Aquest és un dels eixos vertebradors de la DI, i l'objecte d'estudi de CA, escrits durant els anys d'exili als USA, però continua reapareixent en assajos breus continguts a CN o IN.

En l'exploració de les causes, Adorno distingeix entre factors subjectius, depenents de la psicologia dels individus, i factors objectius, en els quals els individus no tenen cap influència, i que Adorno posarà com els fonamentals. En pocs moments es veu tan clara la seva herència de la concepció marxista de la història com aquí, quan assegura repetidament que l'origen del feixisme no es troba en les voluntats subjectives d'una part o la totalitat de la societat, sinó en moviments socials objectius, en forces històriques que escapen al control dels individus. La història genera el feixisme, i els individus poc tenen a dir.

Això no significa que Adorno desatengués els factors subjectius. De fet, va dedicar molts esforços, tant teòrics com d'anàlisi empírica, a determinar els elements del caràcter que podien dur un individu a donar suport a un règim feixista ; estudis que realitzà amb la finalitat de poder actuar contra aquests elements mitjançant l'educació. Però quan va resultar que el públic coneixia molt més els estudis sobre el caràcter autoritari d'Adorno, que no les seves reflexions sobre les causes històriques del feixisme, es va esforçar a deixar ben clar quines eren per a ell les veritables causes que la cultura europea acabés en un esclat de violentes dictadures.

Al seu text "Experiències científiques als Estats Units", de CN, Adorno es defensa dels que li retreuen haver intentat explicar el feixisme des de la psicologia. "**Nie jedoch liessen wir Zweifel am Vorrang objektiver Faktoren über psychologische.**" [SW, 722] (CN, 125) I com reitera a "Què significa renovar el passat?", a IN, "**Die Gefahr ist objektiv; nicht primär in den Menschen gelegen.**" [EN, 568] (IN, 131)

Però el text on més defensa Adorno aquesta primacia de les causes objectives són les primeres planes del seu article "L'educació després d'Auschwitz", a CN, on constata amb pesar la impotència dels individus

ahora d'aturar les forces històriques o de modificar el seu curs. Adorno escriu el text molts anys després de la guerra, i ja no tan preocupat pel passat nazi d'Alemanya com des de la por d'un retorn, potser sota altres formes, de règims dictatorials violents, d'un ressorgir de la barbàrie. Justament quan es pregunta què es pot fer per evitar aquest retorn, Adorno comença assenyalant fins a quin punt se'ns escapen els processos socials que hi podrien conduir. **“Ich möchte aber nachdrücklich betonen, dass die Wiederkehr oder Nichtwiederkehr des Faschismus im Entscheidenden keine psychologische, sondern eine gesellschaftliche Frage ist.”** [SW, 678] (CN, 83-84)

Els elements que podrien ressuscitar el nazisme no es troben en els individus, sinó en la cultura mateixa, i no són elements contingents o aleatoris, sinó que depenen de la seva estructura més interna. El que pot fer perillar la cultura rau en el cor de la cultura mateixa. **“Dass die Zivilisation ihrerseits das Antizivilisatorische hervorbringt und es zunehmend verstärkt. (...) Wenn im Zivilisationsprinzip selbst die Barbarei angelegt ist, dann hat es etwas Desperates, dagegen aufzubegehren.”** [SW, 674] (CN, 80) El perill no es troba en algun factor contingent que es pot combatre o expulsar, ni en factors modificables a voluntat, sinó en el cor mateix de l'estructura de la civilització. Ella mateixa genera violència contra si i tendeix a l'autodestrucció. **“Man kann von der Klaustrophobie der Menschheit in der verwalteten Welt reden, einem Gefühl des Eingesperrtseins in einem durch und durch vergesellschafteten, netzhaft dicht gesponnenen Zusammenhang. Je dichter das Netz, desto mehr will man heraus, während gerade seine Dichte verwehrt, dass man herauskann. Das verstärkt die Wut gegen die Zivilisation. Gewalttätig und irrational wird gegen sie aufbegehrt.”** [SW, 676-677] (CN, 82)

Y la descripció adorniana pren a vegades tons gairebé apocalíptics : **“Es sieht aus, als ob die historische Fatalität für die Bevölkerungsexplosion auch Gegenexplosionen, die Tötung ganzer Bevölkerungen, bereit hätte. Das nur, um anzudeuten, wie sehr die Kräfte, gegen die man angehen muss, solche des Zuges der Weltgeschichte sind.”** [SW, 675] (CN, 81)

Comparat amb les forces històriques, resulta menyspreable el pes que poden tenir en el curs dels esdeveniments els factors subjectius, és a dir, l'estructura psicològica dels individus. I en tenen menys encara, per tal com,

segons Adorno, el caràcter és en bona part fruit de factors objectius, de manera que l'interior dels individus no és independent de les forces socials, sinó més aviat un reflex. En les primeres planes de CA, l'estudi elaborat per determinar quins són els trets primordials del caràcter d'aquells membres de la societat que donarien suport al feixisme, s'ocupa Adorno de fer ben explícit que la formació del caràcter està altament determinada per la societat, i per tant en dependència de la seva estructura econòmica, política, social i cultural. [CA, 8 i ss] Adorno defensa aquesta dependència dels factors psicològics respecte dels socials amb molta força, justament per criticar una de les possibles teories contràries, la de que el caràcter depèn de la pròpia natura, que seria l'explicació feixista. El feixisme atribueix el caràcter a forces encara més fosques, a la biologia, i Adorno, afirmant que és una explicació temptadora per a moltes persones, i a la qual atribueix part de l'èxit del feixisme, insisteix en la importància d'entendre que l'origen del caràcter no és en la natura sinó en la cultura. Esdevenir conscients d'aquest fet hauria de permetre als individus entendre que, si accepten un règim dictatorial o si participen de tendències violentes, no és pas per la seva essència biològica, sinó per com la cultura els ha manipulat. Ja que molt fàcilment els individus **“zu Funktionären der über ihren Kopf sich durchsetzenden Tendenz werden.”** [SW, 722] (CN, 125) El pitjor que pot passar, jutja Adorno, és que la cultura que els imposa una forma de pensar, uns valors, una estructura del caràcter tal que finalment els duu a acceptar el feixisme, a sobre els ensiborni tot fent-los creure que és per natura que són així. El perill és fer una ideologia de la psicologia. Cal mostrar als individus que, si tenen prejudicis racistes o si troben justificable la violència, no és pas per la seva pròpia naturalesa, sinó perquè el procés de socialització els ha inculcat aquests “valors”. I per tant, en la lluita contra el feixisme no es tracta tant d'anar a canviar consciències, sinó de fer palès als individus quins són els mecanismes que els han dut a assumir les idees que tenen, perquè només aquest coneixement els pot fer canviar.

El cert és que Adorno manté una mínima esperança que es pugui treballar sobre els factors subjectius, però sempre en la línia ja mencionada : oferint als individus el coneixement de les forces socials que els determinen, fent-los conscients de la seva manca de llibertat, de com el seu interior depèn

de l'exterior, per intentar que adoptin almenys una resistència passiva, que es distanciïn. Si bé els individus no poden lluitar obertament contra la història i contra una cultura malalta d'entrada, sí poden distanciar-se, que és, com ja vam veure, l'única forma de llibertat que Adorno creu real. I aquesta distància la dóna el coneixement en generar una actitud crítica. Per tant, l'única arma per lluitar contra el ressorgiment del feixisme és el coneixement, i en conseqüència, les forces s'han de concentrar en l'educació.²⁵

En el seu text "Tabús relatius a la professió d'ensenyar", a CN, posa Adorno la barbàrie i l'educació com a contràries. Una aposta per l'educació que ha fet que Adorno es guanyés molts dels seus adeptes, més que en les facultats de filosofia, en les de pedagogia: "**Ist aber Barbarei, der furchtbare Schatten über unserer Existenz, doch eben der Gegensatz zur Bildung, so hängt Wesentliches auch davon ab, dass die einzelnen Menschen entbarbarisiert werden. Entbarbarisierung der Menschheit ist die Voraussetzung der Überlebens unmittelbar. Dem muss die Schule, so beschränkt ihr Bereich und ihre Möglichkeiten auch sein mögen, dienen, und dazu bedarf sie der Befreiung von den Tabus, unter deren Druck die Barbarei sich reproduziert. Das Pathos der Schule heute, ihr moralischer Ernst ist, dass inmitten des Bestehenden nur sie, wenn sie sich dessen bewusst ist, unmittelbar auf die Entbarbarisierung der Menschheit hinzuarbeiten vermag.**" [SW, 672] (CN, 79)

L'educació pot contribuir, ni que sigui mínimament, a evitar la repetició del feixisme, i si pot fer-ho, aleshores ha de concentrar en aquest objectiu totes les seves energies, perquè no hi ha una finalitat més important. Tot altre objectiu que l'escola pogués tenir ha d'adoptar una posició secundària. Aquesta és la tesi de "L'educació després d'Auschwitz": "**Die Forderung, dass Auschwitz nicht noch einmal sei, ist die allererste an Erziehung. Sie geht so sehr jeglicher anderen voran, dass ich weder glaube, sie begründen zu müssen noch zu sollen. (...) Sie zu begründen hätte etwas Ungeheuerliches angesichts des Ungeheuerlichen, das sich zutrug. (...) Jeder**

²⁵ En una barreja d'admiració per la proposta educativa d'Adorno i de retret al seu excessiu intel·lectualisme ha escrit JOAN-CARLES MÈLICH, *Totalitarismo y fecundidad*, 58: "Más allá de la educación infantil, Adorno cree que la educación debe crear un clima espiritual, cultural y

Debatte über Erziehungsideale ist nichtig und gleichgültig diesem einen gegenüber, dass Auschwitz nicht sich wiederhole.” [SW, 674] (CN, 80)

Però el cert és que, com Adorno deixa clar poc després, si l'educació pot contribuir a “desbarbaritzar”, i si s'ha d'exigir que aquesta es converteixi en la seva primera finalitat, això no respon tan sols a una mica d'optimisme i confiança, sinó en bona mesura al temor que l'educació contribueixi a augmentar el risc de violència. L'educació tendeix a ser la forma repressora que ensenya els individus a sotmetre's sota normes, i com a tal, té un considerable percentatge de culpa en les repressions internes que es juguen dins dels individus i que condueixen a esclats de violència. L'educació ha d'ajudar a lluitar contra el feixisme, justament perquè podria ser una de les millors armes a favor, com també deixava clar a “Tabús relatius a la professió d'ensenyar”.

Evidentment, l'educació no es pot proposar com a finalitat impedir l'aparició de dictadures, però sí pot proposar-se educar els individus de tal manera que, en cas d'imposició d'un nou règim feixista, siguin reticents a col·laborar, que optin per un crític no participar. I la clau, com ja vam anticipar, rau a fer-los conscients dels mecanismes pels quals la societat forma en ells un caràcter capaç d'acceptar la barbàrie. Aquest coneixement hauria de generar una reflexió dels individus sobre ells mateixos que els fes més previnguts i prudents, que els permetés mirar-se amb actitud de sospita els ideals que la societat imposa mitjançant totes les seves formes de propaganda, i que fossin més crítics amb ells mateixos. Si es pogués arribar d'aquesta manera a bona part de la societat, Adorno confia que es podria crear un clima social i cultural d'il·lustració i autoreflexió tal, que dificultaria en alt grau la repetició d'un sistema de violència absoluta.

b) FACTORS SUBJECTIUS

Adorno ha enumerat en dues obres els elements dependents de la psicologia que estaven implicats en l'acceptació del feixisme, en primer lloc en CA i, anys després, en “L'educació després d'Auschwitz”.

social. La “solución” para Adorno, pues, sigue centrada en el *ámbito del conocimiento*. No hay en él aún el salto a la ética. La solución pasa por una Ilustración general.”

CA, que s'emmarcava en un projecte més ampli de l'Institut d'Investigacions Sociològiques sobre antisemitisme, era justament un estudi empíric sobre aquells trets que conformaven un caràcter disposat a participar activament en un règim feixista, i a tolerar o participar en la violència contra els altres. En qualsevol cas, cal recordar en quin sentit era un estudi "empíric". Les idees fonamentals de l'obra, és a dir, quins són exactament aquests trets del caràcter que predisposen un individu a la violència, provenien de la reflexió teòrica interna de l'Institut ; el vessant empíric de l'estudi intentava únicament determinar la proporció de ciutadans dels Estats Units que tenien aquests trets, i per tant, intentava mesurar el risc que un sistema feixista fos acceptat en aquell país.

La tesi que comparteixen Adorno i els altres investigadors coautors de l'estudi, és que ser potencialment feixista, o tenir prejudicis antisemites o racistes (dos elements íntimament lligats) no són un tret aïllat de la personalitat, sinó que responen a tota una estructura, impliquen un seguit d'elements que reapareixen en tots aquests individus. És a dir, que existeix el que ells anomenen un "caràcter autoritari", una forma d'organització dels impulsos, instints, sentiments i desitjos tal, que dóna com a resultat una potencial acceptació de la barbàrie. Aquest caràcter autoritari ha de tenir una estructura molt compacta i ferma per dur els individus a acceptar un règim feixista, perquè, diu Adorno, aquesta adhesió té lloc contra tots els interessos personals. I atès que la raó, l'òrgan d'autoconservació, es desenvolupa justament per defensar la conservació i els interessos dels individus, la irracionalitat d'un caràcter autoritari ha de ser més potent que la seva mateixa racionalitat.

Veiem tot seguit de manera breu quins són els elements d'aquest combinat.

- Convencionalisme : Adorno i els seus col·laboradors defensaven la hipòtesi que el feixisme es cova dins les classes mitges de la societat, és a dir, entre els individus més adaptats i més ben integrats. Això és correspondria amb un tret del caràcter : són més proclius a acceptar la violència els que millor s'adapten a les normes contingents imposades per

la societat. Una tesi que es correspon amb el rebuig que l'autor sempre havia manifestat contra l'adaptació, i la seva idea que la llibertat s'expressa com a no-adaptació i no-participació, que poden tenir lloc tant per sobre de la mitja social com per sota.

- Sotmetiment a l'autoritat : és propi del caràcter autoritari anul·lar el criteri personal per obeir cegament el criteri d'algú altre acceptat com a líder, és a dir, la tendència a sotmetre's a les ordres de qui té el poder. Aquest element va acompanyat de la manca d'una "consciència" pròpia amb la qual l'individu pugui jutjar per ell mateix els seus actes ; i també acostuma a implicar un conflicte entre el desig de llibertat i la por a rebel·lar-se contra l'ordre imposat, que acaba desembocant en una renúncia a la rebel·lió i en l'exaltació de l'obediència a l'autoritat.
- Agressió autoritària : si l'element anterior el podríem batejar com a masoquista, aquesta és la contrapartida sàdica. L'obediència a l'autoritat es veu compensada amb l'exigència d'obediència als que estan per sota, i una violenta exigència de càstig pels que no l'accepten. Un desig de càstig que s'estén per incloure tot aquell que és diferent i actua segons altres normes, i que quan es tradueix políticament, implica la condemna a estrangers, minories ètniques o corrents alternatius. Aquest és un element força complex, en tant permet una sortida dels instints agressius i violents, però recoberta d'una aparença moral : cal castigar el que no compleix amb les normes. Adorno considerava un dels motius centrals del feixisme aquesta unió de sotmetiment i desig de sotmetre, en tant crea aquesta aparença d'ordenació sota unes regles morals que semblen legitimar l'ús de la violència canalitzant-la segons una estructura racional. Aquests tres primers elements s'impliquen mútuament, i formen el que podríem anomenar la base del caràcter autoritari, reforçat amb altres trets secundaris que veurem tot seguit.
- Rebuig de la subjectivitat : aquesta entrega a les normes i l'autoritat ve reforçada per un rebuig de tots aquells productes de la individualitat que no es deixen normativitzar : la imaginació, la fantasia, els sentiments, els somnis. En una actitud que deixa entreveure com a motiu de fons la debilitat de caràcter, l'individu es nega a conèixer i valorar el seu interior,

tant la seva riquesa com els seus conflictes, i s'ho prohibeix, prohibint-ho també als altres.

- Superstició : aquest mateix sotmetre's a normes arriba fins i tot a veure'n l'existència molt més enllà de les regles socials, fins creure que tot el que succeeix està determinat per normes esotèriques que ordenen rígidament tota la realitat, i que cal conèixer i respectar. Aquesta actitud implica la debilitat de renunciar al control de la pròpia vida, en creure-la dirigida per forces irracionals, i suposa una no acceptació de responsabilitats sobre un mateix.
- Pensament dominat per estructures de poder : la mateixa debilitat apareix en aquest tret, consistent en la tendència de l'individu a explicar qualsevol fet mitjançant les categories de poder, força, debilitat i obediència. L'individu tendeix a situar-se ell mateix en una estructura vertical com la de l'exèrcit, i a regir les seves relacions amb els altres segons la seva posició en l'escala. La identitat de l'individu depèn en tanta mesura d'aquesta estructura, que ella i el seu manteniment tenen molta més importància que un mateix. L'escala pot arribar a ordenar tota la humanitat en pobles i races superiors i inferiors.
- Destructivitat i cinisme : al costat d'aquella agressivitat canalitzada contra els que no respecten les normes, queda un pòsit de violència més indefinida que, no trobant sortida per la via pseudo-moral, emergeix en una forma aleatòria, podent-se dirigir contra qualsevol col·lectiu. És un difús menyspreu envers els altres, que pot arribar a adreçar-se contra la humanitat en general, sovint sota conviccions com el caràcter innat de la maldat humana. Quan es generalitza contra tot i tothom, acostuma a acompanyar-se de la creença que tothom és violent per naturalesa.
- Projecció : tot allò que l'individu voldria fer i no li es permès, totes aquelles conductes que li són prohibides, creu descobrir-les en els altres i en reclama un càstig. Subjugant els propis impulsos violents, destructius o sexuals, l'individu troba culpables en col·lectius determinats i demana que siguin castigats.
- Sexualitat basada en la repressió i la projecció : la incapacitat de viure de manera plena i plaent la pròpia sexualitat, degut a l'assumpció

d'autoprohibicions, genera tant l'odi contra els que gaudeixen, com la mateixa invenció de conductes perilloses en els altres. Aquest és un important element que Adorno torna a explorar a "Els tabús sexuals i el dret avui", a IN, on continua explicant com els individus potencialment feixistes acostumen a participar de la persecució de tothom que tingui relacions sexuals no convencionals. Adorno considerava aquesta repressió de les conductes sexuals en un mateix i en els altres com un dels elements més perillosos de la cultura, pel seu potencial violent ; més perillós encara que l'existència de partits neofeixistes.

Anys després, a CN, després de recordar i enumerar de nou aquests trets que conformen el caràcter autoritari procliu a un ordre violent, en va afegir una sèrie d'elements, d'actituds individuals, que havien tingut el seu pes en l'acceptació del feixisme i que el tindrien de nou si aquest reapareixia.

- Mancança d'autonomia : l'individu que no és prou autònom, prou lliure per decidir per ell mateix els seus actes, tendeix a refugiar-se en comportaments heterònoms, que poden no ser altra cosa que l'acceptació d'una autoritat política. Per tant, és important reforçar la capacitat dels individus de pensar i decidir críticament per ells mateixos. **"Die einzig wahrhafte Kraft gegen das Prinzip von Auschwitz wäre Autonomie, wenn ich den Kantischen Ausdruck verwenden darf ; die Kraft zur Reflexion, zur Selbstbestimmung, zum Nicht-Mitmachen."** [SW, 679] (CN, 84)
- Tendència a oblidar : un dels grans perills és la tendència dels individus a oblidar les situacions d'injustícia del passat, no voler reflexionar sobre elles, i per tant la pèrdua de l'oportunitat d'aprendre d'elles per tal que no es repeteixin. És necessari mantenir present en la memòria la violència comesa, per impedir el seu retorn. **"Nicht zuletzt darin liegt die Gefahr, dass es sich wiederhole, dass man es nicht an sich herankommen lässt und den, der auch nur davon spricht, von sich wegschiebt, als wäre er, wofern er es ungemildert tut, der Schuldige, nicht die Täter."** [SW, 679] (CN, 85)
"Dass das Ungeheuerliche nicht in die Menschen eingedrungen ist, Symptom dessen, dass die Möglichkeit der Wiederholung, was den

Bewusstseins- und Unbewusstseinsstand der Menschen anlangt, fortbesteht.” [SW, 674] (CN, 80)

- Inclinatoria a la forca : els individus tenen una arcaica tendència a fer ús de la forca que resulta evident en la infància, en els jocs que prefereixen els nens. Cal ser conscient d'aquesta inclinació i canalitzar-la de manera que no comporti un exercici efectiu de violència, però evitant també males formes de repressió que sempre acaben tenint per conseqüència esclats terribles.
- Mala relació amb la corporalitat : la contínua repressió d'instints, desitjos, impulsos, les mutilacions interiors, tenen evidentment un efecte en la relació amb el propi cos, que tendeix a ser conflictiva o fins i tot patògena. Això es tradueix en violència contra el propi cos i contra els dels altres.
- Identificació amb el col·lectiu : la tan temuda per Adorno adaptació al grup és un dels factors generadors de violència, però aquí explora Adorno concretament com la mateixa adhesió és un procés violent des del primer moment. Recordant que en moltes cultures, i en diferents àmbits de la nostra, (l'exèrcit bàsicament, però també germandats d'estudiants) són típics els "ritus iniciàtics" que comporten "batejos" brutals i dolorosos, explica l'autor que aquest dolor materialitzat en el ritu és el preu per ser membre del grup, per ser acceptat. Adorno assenyala que Horkheimer ja havia denunciat la tortura com una forma accelerada d'integració en el grup, més capaç d'unir que un mer compartir interessos. Però un grup constituït en el dolor ritualitzat dels seus membres és ja en si violent, i la violència que uneix els membres es pot dirigir contra els diferents. Per evitar el triomf d'aquestes estructures, cal combatre la irreflexiva supremacia del col·lectiu i enfortir la capacitat dels individus de resistir-se, no participar.
- Disciplina i duresa : existeix una actitud davant del dolor, que aparentment ensenya a suportar-lo i que es compon de disciplina, duresa, virilitat, rigor, que el que en realitat provoca és una indiferència envers el propi dolor que es tradueix ràpidament en indiferència envers el dolor aliè. Qui aprèn a reprimir els crits del seu cos davant del dolor, qui l'accepta, acaba desitjant produir-ne en els altres com a venjança. El paper de l'educació hauria de consistir en posar fi a tota exaltació del dolor i ensenyar a no

reprimir l'angoixa o la por que produeix. Quan l'individu accepta el seu patiment psicològic davant del dolor físic, aquest perd el seu caràcter destructor, i el desig de dolor per als altres pot transformar-se en solidaritat.²⁶

- Negació de l'esdevenir: una de les creences més perilloses és la que atribueix el caràcter d'un individu a una naturalesa inalterable, en comptes de comprendre que és resultat d'un complex procés en el qual intervenen molts factors. Aquesta negació del temps en la formació d'un mateix és el que Adorno anomena una consciència cosificada, que significa no voler conèixer com s'ha arribat a ser el que s'és, i prendre's al contrari per un ens idèntic, absolutitzant el resultat d'una història com si fos natura. Per evitar-ho és fonamental oferir als individus el coneixement dels processos de formació de la personalitat.
- Mala relació amb la tècnica: en un món cada cop més tecnificat, els individus tendeixen a viure una mala relació amb la tècnica, que es genera quan obliden la finalitat a la qual hauria de servir (millorar les condicions de vida de la humanitat) i, entenent-la només com a mitjà, l'exalten en desmesura, la fetitxitzen i l'absolutitzen.
- Fredor: és aquest un dels elements que Adorno considera més perillosos, i sobre el qual tindrem ocasió de tornar a parlar més endavant, en l'apartat M.4.2.. Sent un dels factors més generalitzats, caracteritza el tipus de cohesió actual de la societat, basada en comunitats d'interessos però no en afectes recíprocs entre els individus. Els individus conviuen i col·laboren perquè es necessiten, però no creen entre ells relacions afectives, sinó que la indiferència envers els altres creix sense parar. Els individus estimen poc i se senten poc estimats, això els impedeix solidaritzar-se amb els altres, o posar-se en la seva pell quan tenen un problema, i aquesta situació és la més adient perquè es desenvolupin actituds agressives. Però Adorno no és

²⁶ En el seu estudi d'aquest text d'Adorno, s'atura JOAN-CARLES MÈLICH en aquest element per exposar fins a quin punt "La pedagogía occidental ha sido una *pedagogía de la virilidad, de la masculinidad*. Los pedagogos han creído de forma tristemente ilusoria que la virilidad era un ideal de la buena educación: hay que resistir al dolor, hay que mostrarse fuertes. (...) Este "darwinismo" ha marcado profunda y negativamente la pedagogía occidental. Pero como Adorno muestra, a mi juicio con acierto, detrás de ese ideal de masculinidad se oculta la imagen encubridora de un masoquismo o incluso de un sadismo." *Totalitarismo y fecundidad*, 59-60.

gens optimista respecte a les possibilitats de corregir aquest element ; demanar als individus que estimin més, implica pressuposar que estan en condicions de fer-ho, però no ho estan, ni ho estaran si no es modifica abans l'estructura social. Aquest és l'error del cristianisme, que ha propagat un ideal d'amor ineficaç, per tal com no va saber entendre que la fredor depèn de l'estructura social. **“Wahrscheinlich ist jene Wärme unter den Menschen, nach der alle sich sehnen, ausser in kurzen Perioden und ganz kleinen Gruppen, mag sein auch unter manchen friedlichen Wilden, bis heute überhaupt noch nicht gewesen. Die vielgeschmähten Utopisten haben das gesehen. So hat Charles Fourier die Attraktion als ein durch menschenwürdige gesellschaftliche Ordnung erst Herzustellendes bestimmt.”** [SW, 688] (CN, 93)

c) FACTORS OBJECTIUS

Però molt per sobre dels processos que tinguin lloc en la psicologia dels individus, les causes del feixisme cal cercar-les en les forces objectives d'aquesta història que Adorno interpreta com una dialèctica de domini racional i barbàrie irracional. El domini s'ha incrementat de tal manera, i la repressió sobre la natura ha estat tan brutal, que finalment l'estructura ha cedit i la natura ha esclatat violentament enmig de la cultura. El ressorgiment d'una barbàrie que ensorra la cultura tot exaltant la violència natural no és més que el darrer moment d'un procés dialèctic que l'anunciava des del principi. La cultura que s'ha aixecat pagant el preu d'un sotmetiment de la natura, s'ha vist enfonsada per una reaparició del pitjor d'ella.

Gosant introduir un ordre que no és explícit en Adorno, podríem distingir tres formes diferents de reaparició de la natura com a violència. En primer lloc, una exaltació de la vida i de la força; en segon lloc, un redescobriment del propi cos; i en tercer lloc un nou lliurar-se a comportaments mimètics que reintegrin en la natura.

L'EXALTACIÓ DE LA VIDA :

Aquella prohibició del natural i l'encotillament de l'individu amb normes racionals que imposaven un menyspreu de la seva natura interior i una mutilació dels seus impulsos, havia carregat els individus amb el pes de tot el cansament acumulat, amb la rigidesa i la fermesa, amb l'enduriment d'un mateix. I quan aquest esgotament ja no és suportable, quan la tensió ha arribat al màxim, finalment la pell es relaxa i l'autocontrol cedeix, i l'individu s'acaba lliurant a una vida que reneix i que l'acull sense tensions. Si el donar-se normes contràries a la vida havia resultat esgotador i havia exigint tants sacrificis, aquest cedir finalment, aquest entregar-se i adoptar com a bo el que sigui natural acaba amb l'autodomini i permet un espontani retrobar-se amb els propis orígens. Es renuncia a tota crítica, i l'ordre moral desapareix en un oblit de la fal·làcia naturalista : allò que ja és, allò és el que ha de ser; és bo el que és natural. Ja no cal continuar pensant, autocontrolant-se, sotmetent els propis impulsos. S'ha de deixar que la vida brolli, espontàniament, i la sensació de descans que això produeix es confon amb una harmonia que no és tal. La cultura s'ensorra en una exaltació cega de la vida cega. [DA, 62] (DI, 98)

Cansats de l'esforç que exigeix accomplir amb les normes racionals, els individus acaben per acceptar les normes d'una vida que sembla ressorgir per salvar la humanitat de les ruïnes de la societat. La raó, la saviesa acumulada durant segles i tots els seus símbols, com són museus i biblioteques, són menyspreats com ho són la vellesa i la senilitat. Els llibres cremen als carrers i han de cremar perquè ja eren morts, mentre s'alcen les flames d'un foc ben viu, viu com la joventut, la força, l'energia dels soldats que saquegen les mansions burgeses. L'esclat de vida que forma el nucli del feixisme és una exaltació de la força natural contra la impotència de la cultura de biblioteca, de la força del jove contra la saviesa del vell, de l'alegria de viure del soldat contra la malenconia de l'historiador. Un menyspreu que farà dir a Adorno : **“Noch die neurotischen Absonderlichkeiten und Missbildungen der alten Erwachsenen repräsentieren den Charakter, das menschlich Gelingene, verglichen mit der pathischen Gesundheit, dem zur Norm erhobenen Infantilismus.”** [MM, 23] (MM, 19)

La història, el temps, són menyspreats per un nou ordre que creu retornar al més primigeni i se sent protegit per l'ordre còsmic. Creient que no li cal la història perquè ja té la natura, el feixisme es constitueix d'oblit.

Els nous valors del feixisme es manifesten en els seus crims més simbòlics. Els que no tenen un lloc en el nou sistema són els habitants d'universitats i museus: vells acadèmics, els savis jueus, els professors burgesos; així com tots els que poblen els hospitals: els vells, els malalts, els malalts mentals; tots aquells que han estat abandonats per la salut i les energies, ja sia per malaltia o per haver-les gastat en la inutilitat del coneixement. Cap altre sistema havia insistit tant en tornar els fills contra els seus pares, en aconseguir arrencar dels nens denúncies contra els grans de la família, en girar la força juvenil contra els seus progenitors.

El pitjor del feixisme és que aquesta reparició de la vida com a donadora de valors, com a generadora d'ordre social, acaba ensibornant la raó perquè esdevingui l'instrument per als seus propòsits. El pitjor de la raó i de la vida, que fins aleshores s'havien enfrontat, s'uneixen ara per generar el feixisme.²⁷

Assumir els valors de la vida implica assumir els valors dels depredadors, convertits ara en caçadors. Exaltar la vida significa també exaltar el poder de matar, i sobretot, de decidir a qui cal matar i a qui se li perdona la vida. Per als feixistes que posen com el seu objectiu defensar la natura i "millorar-la", està clar que cal discernir entre les criatures que mereixen la vida i les que cal eliminar. **"So blind steht der Koloss des faschistischen Schlächters vor der Natur, dass er ans Tier nur denkt, um Menschen durch es zu erniedrigen. Für ihn gilt wirklich, was Nietzsche Schopenhauer und Voltaire zu Unrecht vorwarf, dass sie ihren "Hass gegen gewisse Dinge und Menschen als Barmherzigkeit gegen Tiere zu verkleiden wussten." Voraussetzung der Tier-, Natur- und Kinderfrommheit des Faschisten ist der Wille zur Verfolgung. Das lässige Streicheln über Kinderhaar und Tierfell heisst : die Hand hier kann vernichten. Sie tätschelt zärtlich das eine Opfer, bevor sie das andere niederschlägt, und ihre Wahl hat mit der eigenen Schuld**

²⁷ Aquestes idees, que Adorno i Horkheimer havien explorat junts a la DI, HORKHEIMER les va continuar explorant a la seva *Crítica de la razón instrumental*, 132 i ss.

des Opfers nichts zu tun. Die Liebkosung illustriert, dass alle vor der Macht dasselbe sind, dass sie kein eigenes Wesen haben.”²⁸ [DA, 291] (DI, 298)

Com ja havíem vist a M.2.1., Adorno concep tota vida com a violència, i per tant, tota exaltació de la vida o tot desig de retorn immediat a ella com una exaltació de la barbàrie irracional arcaica. Per això entendrà que aquells que exalten la passió per la vida, no exalten sinó la fúria del depredador per devorar, que en l'ésser humà és la figura del caçador. **“In guter reaktionären Tradition hat Göring den Tierschutz mit dem Rassenhass verbunden, die lutherisch-deutsche Lust am fröhlichen Morden mit der gentilen Fairness des Herrenjägers.”** [DA, 291] (DI, 299)²⁹ I encara : **“Die drüben den Körper priesen, die Turner und Geländespieler, hatten seit je zum Töten die nächste Affinität, wie die Naturliebhaber zur Jagd.”** [DA, 269] (DI, 280)

L'EXALTACIÓ DEL COS

El mateix procés que hem descrit per a la relació de la humanitat amb la vida de la qual prové, el retrobem en la relació de l'individu amb el seu cos. Adorno i Horkheimer exploren a la DI el que ells anomenen una “història subterrània”, aquella per la qual els individus s'han concebut ells mateixos com a éssers essencialment espirituals o intel·lectuals, i han relegat el seu cos a mer vehicle o instrument, o en versions més extremes, l'han patit com una presó o l'han acusat de tots els seus mals, experimentant-lo sovint com un càstig.

Aquesta concepció per la qual els individus han rebutjat allò que eren, i que tant de sofriment ha causat a la humanitat, tenia entre d'altres una funció ideològica que sostenia l'estructura d'una societat del domini. Una societat basada en el domini de la natura i concentrada en el progrés tècnic ha exigit durant tota la seva història una quantitat excessiva de treball físic al qual era “condemnada” la major part de la humanitat. Però aquests cossos que perdien les energies o la vida en el treball més dur per aixecar la societat es concebien

²⁸ La cita que Adorno menciona, l'ha recollit de: FRIEDRICH NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft, Werke, Band V*, 133.

²⁹ Aquesta figura del nazi com el caçador està explorada d'una manera excel·lent en un dels millors llibres sobre el nazisme : MICHEL TOURNIER, *El rey de los alisos*, portada al cinema per VOLKER SCHLÖNDORF, *El ogro*, protagonitzada per John Malkovich. La figura

com quelcom de poc valor que podia ser explotat; la minoria que es reservava les seves forces per a tasques organitzatives declarava vulgar el treball físic i igualment vulgars els cossos que el realitzaven. Quan el cristianisme va defensar les virtuts del treball, va continuar condemnant el cos. Allò explotat havia de ser alhora inferior i menyspreable. Però és cert que entre els explotats existia una mínima consciència d'aquest fet : **“Sie ahnten dumpf, dass die Erniedrigung des Fleisches durch die Macht nichts anderes war als das ideologische Spiegelbild der an ihnen selbst verübten Unterdrückung.”** [DA, 265] (DI, 277)

La repressió del cos va generar una complexa relació amb ell on odi i amor es barrejaven, on el necessitar-lo i el rebutjar-lo alhora no deixaven d'augmentar la tensió, en un conflicte creixent amb el pas del segle. **“Die Hassliebe gegen den Körper färbt alle neuere Kultur. Der Körper wird als Unterlegenes, Versklavtes noch einmal verhöhnt und gestossen und zugleich als das Verbotene, Verdinglichte, Entfremdete begehrt. Erst Kultur kennt den Körper als Ding, das man besitzen kann, erst in ihr hat er sich vom Geist, dem Inbegriff der Macht und des Kommandos, als der Gegenstand, das tote Ding, “corpus”, unterschieden. In der Selbsterniedrigung des Menschen zum corpus rächt sich die Natur dafür, dass der Mensch sie zum Gegenstand der Herrschaft, zum Rohmaterial erniedrigt hat. Der Zwang zu Grausamkeit und Destruktion entspringt aus organischer Verdrängung der Nähe zum Körper.”** [DA, 266] (DI, 278)

A principis del segle XX, la tensió ha superat el suportable i el conflicte ha esclatat, i ja no admet una solució raonable. Adorno exposa com en les condicions presents ja no és possible de cap manera reivindicar una bona relació amb el cos, en tant ja no es pot despertar quelcom mutilat i deformat per gaudir d'una experiència harmònica amb ell. L'individu ja no es pot reconciliar amb aquella part d'ell que ha destruït. **“Der Körper ist nicht wieder zurückzuverwandeln in den Leib. Er bleibt die Leiche, auch wenn er noch so sehr ertüchtigt wird. Die Transformation ins Tote, die in seinem Namen sich anzeigt, war ein Teil des perennierenden Prozesses, der Natur zu Stoff und**

reapareix també en una de les poques escenes en què *La llista de Schindler* se'n surt en mostrar l'especificitat de l'horror nazi, la d'un Amon Goeth disparant a l'atzar als presoners.

Materie machte. Die Leistungen der Zivilisation sind das Produkt der Sublimierung, jener erworbenen Hassliebe gegen Körper und Erde, von denen die Herrschaft alle Menschen losriss." [DA, 267-268] (DI, 279)

Però aleshores s'obren pas les males defenses del cos, que l'exalten com si fos únicament el cos lluent de l'illa exòtica en una deformada concepció del plaer sexual, o com si fos la bèstia capaç de renéixer en l'ús de la violència i la força. **"Der Mörder aber, der Totschläger, die vertierten Kolosse, die von den Machthabern, legalen und illegalen, grossen und kleinen, als ihre Nachrichten im Verborgenen verwendet werden, die gewalttätigen Männer, die gleich da sind, wenn es einen zu erledigen gibt (...) alle die Werwölfe, die im Dunkel der Geschichte existieren und die Angst wachhalten, ohne die es keine Herrschaft gäbe: in ihnen ist die Hassliebe gegen den Körper krass und unmittelbar, sie schänden, was sie anrühren, sie vernichten, was sie inn Licht sehen, und diese Vernichtung ist die Ranküne für die Verdinglichung, sie wiederholen in blinder Wut am lebendigen Objekt, was sie nicht mehr ungeschehen machen können: die Spaltung des Lebens in den Geist und seinen Gegenstand."** [DA, 268] (DI, 279)

I Adorno no es cansa d'advertir com aquest odi inculcat als esclavitzats respecte al propi cos no és un problema psicològic que es pugui resoldre amb una teràpia, sinó una força objectiva amb un enorme pes, **"ist eine unversiegbare historische Kraft der geschichtlichen Nachtsphäre."** [DA, 268] (DI, 280) I una d'aquelles forces objectives causants de l'aparició del feixisme.

REAPARICIÓ DE LA MIMESI

En paral·lel al rebuig de la vida i del cos, que després s'han invertit de manera tan terrible, s'ha produït també, com ja havíem vist anteriorment, la repressió de la mimesi. També ella ha reaparegut i contribuït al feixisme en la seva reaparició, però d'una manera un tant diferent. En un capítol de la DI titulat "Elements de l'antisemitisme", probablement el capítol més desconcertant i inesperat de tots, els autors anomenem, entre d'altres factors causants del rebuig als jueus, justament la mimesi.

Adorno afirmava que el totalitarisme (del tipus que fos) sempre implica l'exclusió d'algun sector de la societat (fos el que fos); que tancar la

societat com un tot i excloure'n alguns individus són actituds indestriables. Tota ideologia totalitària acaba expulsant o perseguint algú. I en el cas del feixisme, aquest anava vinculat íntimament a la persecució i aniquilació del poble jueu. És a dir, que l'antisemitisme no era un element secundari, col lateral, de la ideologia feixista, sinó una de les seves claus, i de fet, la marginació de qualsevol poble o minoria és sempre un factor central d'un ordre social basat en el domini. **“Die Verfolgung der Juden, wie Verfolgung überhaupt, ist von solcher Ordnung nicht zu trennen. Deren Wesen, wie sehr es sich zu Zeiten versteckte, ist die Gewalt, die heute sich offenbart.”** [DA, 194] (DI, 215)

En la DI, els autors destrien elements diversos responsables d'aquest odi als jueus, i responsables per tant del mateix feixisme ; els anomenarem tot seguit, per concentrar-nos breument en aquell que relaciona l'antisemitisme amb la reaparició de la mimesi.

El primer que els autors volen deixar clar és que cap motiu racional, cap interès, s'amaga darrera la destrucció del poble jueu. La seva persecució, que va ser portada a l'extrem, no tan sols pel seu caràcter sistemàtic i planificat, sinó també per com va arribar a tenir prioritat per sobre de guanyar la guerra, no es deixa explicar per motius econòmics o d'interès de la majoria, com alguns historiadors pretenen erròniament : **“Dass die Demonstration seiner ökonomischen Vergeblichkeit die Anziehungskraft des völkischen Heilmittels eher steigert als mildert, weist auf seine wahre Natur : es hilft nicht den Menschen, sondern ihrem Drang nach Vernichtung. (...) Für das Volk ist er ein Luxus.”** [DA, 194] (DI, 215) Els motius no són de l'ordre de la raó ni del benefici, sinó que rau en el cor irracional de la civilització.

Un dels elements té a veure amb la repressió de la vida en l'interior dels individus, del que ja hem parlat llargament. Per a aquells que han mutilat la seva natura per servir a un ideal de domini, per aixecar una societat forta, però que en el fons se senten estafats, pot resultar intolerable descobrir una minoria d'individus que es mantenen al marge de l'ordre social, que no se sotmeten, que no semblen haver fet els mateixos sacrificis, i que tanmateix, fins i tot quan són marginats i no tenen poder en l'ordre social, poden arribar a semblar feliços. **“Fremdes, das ans verheissene Land, Schönheit, die ans**

Geschlecht erinnert, das als widerwärtig verfemte Tier, das an Promiskuität gemahnt, zieht die Zerstörungslust der Zivilisierten auf sich, die den schmerzlichen Prozess der Zivilisation nie ganz vollziehen konnten. Denen, die Natur krampfhaft beherrschen, spiegelt die gequälte aufreizend den Schein von ohnmächtigem Glück wider. Der Gedanke an Glück ohne Macht ist unerträglich, weil es überhaupt erst Glück wäre." [DA, 196] (DI, 217)

A aquest element encara s'afegeix un cert odi d'origen econòmic, per tal com els jueus han avançat dins del capitalisme i han acumulat béns, i una hostilitat provenint de la religió, és a dir, el rebuig que proclama el cristianisme contra el judaisme.

Analitzant el pas del judaisme al cristianisme, els autors consideren que la figura de Crist, al temps que aporta un factor important i bo per la religió, n'aporta un de terrible i perillós. Allò que dulcifica el cristianisme respecte del judaisme és el missatge d'amor de Crist, que atenua el terror que inspirava el senyor absolut. La figura del fill de Déu que fa de mediador amb els éssers humans i que mor per ells humanitza la religió, l'apropa als individus, i ja no posa l'accent en el càstig sinó en el perdó ; no en la llei, sinó en l'amor.

Però el preu d'aquest desplaçament el paga una recaiguda en la idolatria. És difícil saber si Crist és Déu entre els homes o si és un home divinitzat, i en aquest dubte el cristianisme es precipita en la màgia. El judaisme era una religió racional que aportava, a més dels elements místics, una ordenació social. El cristianisme, en canvi, se situa al marge de l'ordre polític-social i pretén concentrar-se únicament en l'espiritual, alhora que la seva doctrina va plena d'elements màgics, com ara el poder dels sants, que recorda el politeisme antic. La interpretació d'Adorno i Horkheimer és que el cristianisme exigeix un sacrifici de la raó i una certa recaiguda en l'irracionalisme de la màgia i la religió de la natura. Això generaria l'odi contra els jueus, que s'han mantingut fermes en una religió més ascètica i espiritual, més racional.

Els cristians **"mussten sich ihr ewiges Heil am weltlichen Unheil derer bestätigen, die das trübe Opfer der Vernunft nicht brachten. Das ist der religiöse Ursprung des Antisemitismus. Die Anhänger der Vaterreligion werden von denen des Sohnes gehasst als die, welche es besser wissen. Es ist**

die Feindschaft des sich als Heil verhärtenden Geistes gegen den Geist. (...) Der Antisemitismus soll bestätigen, dass das Ritual von Glaube und Geschichte recht hat, indem er es an jenen vollstreckt, die solches Recht verneinen." [DA, 204] (DI, 224)

Però com ja havíem anunciat, el que ara ens interessa és el paper que representa la mimesi en l'odi als jueus. La repressió de la natura, externa i interna, va significar també la prohibició de les reaccions en què el cos humà respon a la natura, aquelles reaccions somàtiques, aquells petits impulsos instintius, amb què el cos fa patent la seva complicitat amb l'ordre biològic del qual prové. En sotmetre el cos, els individus van fer l'esforç de prohibir-se una sèrie de gestos que originàriament eren naturals i plaents, per trencar aquesta resposta a la natura externa. Es tractava d'actituds mimètiques. Quan l'autodomini del cos comença a cedir, quan es tornen a redescobrir comportaments irresistibles però que la cultura ensenya que són repugnants, l'individu es troba en la situació de voler recuperar-los i de no gosar fer-ho. Els autors expliquen així aquesta dialèctica :

"Entziehen sich einzelne wieder der Herrschaft des Subjekts; selbständig gehorchen sie biologisch fundamentalen Reizen. Das Ich, das in solchen Reaktionen, wie der Erstarrung von Haut, Muskel, Glied sich erfährt, ist ihrer doch nicht ganz mächtig. Für Augenblicke vollziehen sie die Angleichung an die umgebende unbewegte Natur. Indem aber das Bewegte dem Unbewegten, das entfaltere Leben blosser Natur sich nähert, entfremdet es sich ihr zugleich, denn unbewegte Natur, zu der, wie Daphne, Lebendiges in höchster Erregung zu werden trachtet, ist einzig der äusserlichsten, der räumlichen Beziehung fähig. Der Raum ist die absolute Entfremdung. Wo Menschliches werden will wie Natur, verhärtet es sich zugleich gegen sie. Schutz als Schrecken ist eine Form der Mimikry. Jene Erstarrungsreaktionen am Menschen sind archaische Schemata der Selbstserhaltung : das Leben zahlt den Zoll für seinen Fortbestand durch Angleichung ans Tote." [DA, 204-205] (DI, 224-225)

Els autors recorden un cop més com l'entrega a la mimesi implica renunciar al control del propi jo i lliurar-se a l'espontaneïtat natural, alhora que significa dissoldre's en l'espai del present sempre idèntic. Mentre

constituir el jo exigeix l'esforç dolorós i terrible d'assumir el control, tot comportament mimètic proporciona el plaer de no haver de pensar, no haver de decidir, deixar-se endur. **“Die Strenge, mit welcher im Laufe der Jahrtausende die Herrschenden ihrem eigenen Nachwuchs wie den beherrschten Massen den Rückfall in mimetische Daseinsweisen abschnitten (...) ist die Bedingung der Zivilisation. (...) Alles Abgelenktwerden, ja, alle Hingabe hat einen Zug von Mimikry. In der Verhärtung dagegen ist das Ich geschmiedet worden. Durch seine Konstitution vollzieht sich der Übergang von reflektorischer Mimesis zu beherrschter Reflexion.”** [DA, 205] (DI, 225)

Però l'individu que es prohibeix la resposta mimètica als impulsos naturals continua desitjant-la, en una conflictiva barreja de vergonya, repugnància i odi. **“Was als Fremdes abstösst, ist nur allzu vertraut. Es ist die ansteckende Gestik der von Zivilisation unterdrückten Unmittelbarkeit: Berühren, Anschmiegen, Beschwichtigen, Zureden.”** [DA, 206] (DI, 226)

A mesura que el cansament s'ha acumulat durant els segles, els individus cada cop desitgen més lliurar-se al gaudi de comportaments mimètics, però el seu propi jo educat socialment condemna aquest desig, i la tensió interna augmenta. Cal ser dur, impassible, no reaccionar mimèticament ni davant la natura ni davant els altres, cal no jugar, no deixar-se anar. Només d'una manera es pot mantenir la rigidesa de l'autodomini i alhora satisfer el plaer de recuperar la mimesi : els individus han après a projectar en els altres el que no gosen fer i condemnar-ho en ells ; mentre ho condemnen ho poden contemplar, i encara més, ho poden imitar enmig de la burla.

Els autors ho expliquen mitjançant l'exemple de l'olfacte. L'olfacte és el sentit més arcaic de tots, aquell que més apropa l'individu al sòl, a la terra, al fang. Fer ús de l'olfacte, ensumar, fa pensar en els animals que marquen el territori amb la seva olor, fa pensar en la femta o la orina, i també en el sexe. Al mateix temps, és el sentit en el qual l'individu més es perd dins l'objecte, ja que no permet la distància en què es basa la vista. **“Im Sehen bleibt man, wer man ist, im Riechen geht man auf.”** [DA, 209] (DI, 228) Per això ha estat el sentit que la humanitat més ha reprimat, considerant-lo propi de les bèsties o associant-lo amb cultures rebutjades per innobles. És **“den immer mehr**

unterdrückten und verdrängten Sinn, der wie dem Geschlecht so dem Eingedenken der Vorzeit am nächsten liegt.” [DA, 90] (DI, 121)

Però justament perquè és el sentit més arcaic i aquell que més s’apropa a una dissolució de l’individu en la natura, s’associa amb ell un plaer originari que cal recuperar sense saltar-se la prohibició. Només amb l’excusa de destruir-lo en l’altre es pot gaudir de nou del plaer de les olors. **“Wer Gerüche wittert, um sie zu tilgen, “schlechte” Gerüche, darf das Schnuppern nach Herzenlust nachahmen, das am Geruch seine unrationalisierte Freude hat.” [DA, 209] (DI, 228)** Així doncs: **“Der Antisemitismus beruht auf falscher Projektion. Sie ist das Widerspiel zur echten Mimesis, der verdrängten zutiefst verwandt.” [DA, 211] (DI, 230)**

I el mateix que succeeix amb l’olor, es repeteix en altres nivells, com per exemple el de la màgia. L’obsessió pels rituals, les desfilades al so dels tambors, les disfresses i els símbols, ja denuncien clarament la imitació de formes màgiques arcaïques per part dels nazis, que, tanmateix, projecten en els jueus la realització d’actes màgics i de sacrificis en el seu desig de ressuscitar aquella forma de mimesi. I el paradoxal del fet és que, com ja vam dir, el judaisme és, sempre segons els autors, la religió més allunyada de la màgia. El resultat és que els individus troben una falsa via per deixar expressar-se, en la confiança de l’autocontrol, els impulsos sempre subjugats ; mentre condemnen el jueu, imiten els gestos que ells desitjarien fer, amb la conseqüència que acaben imitant el mateix jueu, aquell que volen destruir. **“Sie können den Juden nicht leiden und imitieren ihn immerzu. Kein Antisemit, dem es nicht im Blut läge, nachzuzahlen, was ihm Jude heisst.” [DA, 208] (DI, 228)³⁰**

Al final d’aquest text, ofereixen els autors una mena de conclusió al respecte, que resulta força interessant. Tots dos havien afirmat, tant aquí, com Adorno a CA o a CN, que en l’estudi de les causes de l’antisemitisme el menys important de tot, allò que no cal estudiar, és justament la identitat de les víctimes, en tant no té res a veure amb la seva persecució. Les causes de l’odi al

³⁰ HORKHEIMER continuà treballant aquesta idea a *Crítica de la razón instrumental*, 126, on exposa com en els mítings nazis era freqüent imitar els jueus, ridiculitzant-los, entre el riure general : **“tales representaciones provocaban ahí una hilaridad tumultuosa, puesto que un impulso natural prohibido podía descargarse ahí sin miedo de ser amonestado.”**

jueu es troben en el feixista, no en el jueu, i per tant és el botxí qui cal prendre com a objecte d'estudi. Però en aquest darrer text, dóna certament la impressió contrària, és com si el judaisme conservés en ell una mena de promesa perduda per la civilització, causant de l'odi que genera. Si Adorno sempre afirma que hi ha un vincle indestruïble entre totalitarisme i persecució, entre feixisme i antisemitisme, però que no té res a veure amb les característiques dels jueus, en aquest text desenvolupa més aviat una mena d'oposició radical entre el feixisme i el judaisme, que fa que el jueu sigui perseguit perquè conté en ell allò que pot acabar amb el feixisme. Vegem-ho :

“Gleichgültig wie die Juden an sich selber beschaffen sein mögen, ihr Bild, als das des Überwundenen, trägt die Züge, denen die totalitär gewordene Herrschaft todfeind sein muss : des Glückes ohne Macht, des Lohnes ohne Arbeit, der Heimat ohne Grenzstein, der Religion ohne Mythos. Verpönt sind diese Züge von der Herrschaft, weil die Beherrschten sie insgeheim ersehnen.” [DA, 225] (DI, 242) Però els jueus no tan sols són la imatge del prohibit. Ja hem vist que els feixistes pretenien resoldre la seva mala relació amb allò que desitjaven mitjançant la falsa projecció : amb ella, fan d'allò que desitgen, i de qui acusen com a portador d'allò que desitgen, objecte del seu odi. Ara bé, l'odi **“ist das Negativ der Versöhnung. Versöhnung ist der höchste Begriff des Judentums und dessen ganzer Sinn die Erwartung ; der Unfähigkeit zu dieser entspringt die paranoische Reaktionsform.”** [DA, 225] (DI, 242) És a dir, que el judaisme guarda en la seva religió els elements que impossibilitarien el feixisme.

CAPÍTOL 7

M.3. MIMESI EN L'EPISTEMOLOGIA

M.3.1. UNA RAÓ MIMÈTICA

Si en la primera part d'aquest treball vam resseguir la crítica adorniana a una epistemologia basada en el principi d'identitat, ara podem examinar què és el que permet el pas d'un raó identificadora a una raó capaç de copsar la diferència ; com es produeix la superació d'una raó subjectiva, guiada pels interessos del subjecte, legitimadora de la voluntat, per assolir una raó objectiva capaç d'atènyer la realitat tal com és. Cal subratllar que es tracta d'un procés racional, d'una transformació de la raó mateixa inspirada per la seva pròpia autocrítica, i en cap cas d'una renúncia a la racionalitat ; Adorno no se sent mai temptat per propostes irracionalistes, que per alliberar-se de les ànsies de domini de la raó la bandegen tota ella, i amb ella el coneixement. Però sí és cert que el pas de la subjectivitat a l'objectivitat com a ideals de coneixement el materialitza un element extern a la pròpia raó, un element justament material que la cura del formalisme, l'abstracció, la servitud a la voluntat de domini i el seu narcisista contemplar la seva imatge en la superfície de totes les coses. Aquest element és la complicitat amb la matèria que prové de la materialitat del cos de l'individu que coneix : la mimesi.

Valgui l'aparent contradicció : allò que possibilita el salt d'una raó guiada per la interioritat de l'individu, la seva voluntat subjectiva, a una raó guiada per la mirada a l'exterior i el desig real de conèixer l'objecte, és precisament la materialitat de l'individu, el seu moment somàtic, elevat a element clau del coneixement. Però la contradicció és fàcil de desfer : no tan sols és un pas d'una raó tancada tautològicament en la interioritat a una raó oberta a l'exterior, concentrada en la mirada ; sinó el salt d'una raó abstracta i formal, a una que sap apropar-se a la materialitat dels objectes reals. I el que permet comprendre els objectes en tant que objectes empírics, existents en l'espai i el temps, inesgotables pels conceptes, és el mateix caràcter empíric i somàtic de l'individu que coneix. Quan l'individu deixa d'entendre's ell mateix com a abstracte subjecte epistemològic constituït essencialment de raó i llenguatge, i descobreix el seu cos i la seva vinculació amb la natura i la matèria, és quan pot reconèixer els objectes com a coses materials, i no com a

mers exemples de categories abstractes. En la comprensió d'ell mateix en tant que cos sotmès al temps i l'espai, fràgil davant el dolor i la caducitat, generador de torrents de sentiments, impulsos, desitjos, plaer, es genera un descobriment (en realitat un redescobriment) de la realitat en tant que material, en tant que constituïda pel mateix que ell, i en tant que lloc de complicitats i retrobades.

Així, després d'haver denunciat tots els errors comesos per la raó en l'epistemologia, i d'advertir com sovint estafa la veritat, Adorno no proposa de renunciar-hi, sinó d'augmentar el paper de la raó fent-la més crítica, i d'enriquir-la incloent l'individu complet en l'activitat del coneixement. L'individu que coneix no consta tan sols de raó, sinó de natura, i aquesta natura i la seva capacitat de resposta mimètica envers la natura externa han de formar part de tot procés epistemològic. I això no és sinó recuperar la memòria dels orígens de la raó, que no ha d'oblidar que també ella va emergir de la matèria.

Aquesta proposta de salvació de la raó serà durament criticada per la segona generació de l'Escola de Frankfurt, com ja vam tenir ocasió d'examinar; Habermas vol que la recuperació d'una raó objectiva sigui un fet intern a la raó, sense elements estranys, però Adorno l'hagués acusat de caure de nou en un formalisme com el de la raó kantiana, mentre que ell ha permès que la raó recuperés la materialitat.¹

Apareix així en l'obra adorniana el concepte de "raó mimètica", el que podríem anomenar la interrelació i mútua dependència, el treball conjunt de racionalitat i mimesi en el procés de coneixement.² Assolir l'objectivitat és un procés que, si bé l'inicia la raó mateixa en exercir l'autocrítica del principi d'identitat, no el pot concloure ella sola. La raó sola no pot garantir l'objectivitat del coneixement.

En la seva exploració de com aconseguir un coneixement objectiu, de com arribar als objectes tal com són, sense ser ensibornat per interessos ni caure en falsedats ideològiques, Adorno afirma que no és producte exclusiu de

¹ Veieu CLAUDIA RADEMACHER, *Versöhnung oder Verständigung?*, especialment 104 i ss.

² Sobre aquesta "raó mimètica" veieu: HAUKE BRUNKHORST en la seva aportació a l'*Adorno-Konferenz*; GÜNTHER MENSCHING en la seva ponència al *Hamburger Adorno-*

la raó, com tampoc no és el resultat d'una autoanul.lació de l'individu i tot allò que en ell és contingent, empíric, psicològic. L'objectivitat no la donen l'abstracció màxima del llenguatge, ni la universalitat; no prové del més espiritual, del llenguatge, d'allò immaterial. Qui arriba a l'objectivitat és la complicitat amb els objectes que prové de la mimesi, el deixar-se afectar per ells d'un individu que se sap material com ells i té per tant la clau de la comunicació amb la realitat.

És la mimesi qui permet deixar enrere definitivament tota actitud de domini, tota primacia de la identitat i tot aquell coneixement consistent en classificar, en "encabir" el real dins de rígides categories abstractes. Com a contrària al domini i a la identitat, la mimesi obre la possibilitat d'un conèixer amarat de respecte pel conegut, d'un sincer desig de conèixer l'altre en tant que diferent i valorar la seva diferència. La mimesi genera un procés en el qual l'individu es mostra receptiu al que troba fora i s'hi pot apropar sense fer ús de la violència, al contrari, deixant-se afectar i impregnar del que ell no és. Els interessos de la voluntat queden desautoritzats quan l'ideal del coneixement és l'encontre entre l'individu i la realitat. Com veurem més endavant, aquest encontre es realitza en un múltiple joc de sentiments per part de l'individu, que es deixa sorprendre, sent admiració, se sent afectat, i viu amb un ventall d'impulsos i desitjos la seva relació amb la pluralitat d'objectes. En aquest enriquiment emocional del coneixement, l'amor envers el conegut situa l'epistemologia en un altre territori. La raó mimètica no coneix per conquerir i explotar, sinó en l'estimació envers allò que desitja comprendre.

Concebent el coneixement com un encontre entre individu i realitat, Adorno proposa una nova definició de veritat. Veritat no significa adequació dels conceptes subjectius als objectes, no implica que el llenguatge encaixi amb la realitat ni la realitat amb el llenguatge, ni té res a veure amb què el subjecte reproduïxi l'objecte mitjançant representacions, ni menys encara vol dir identitat. La veritat consisteix en retrobar l'afinitat entre les velles categories epistemològiques de subjecte i objecte, un retrobament possible

Symposion, 29-32; REINHARD KAGER, *Herrschaft und Versöhnung*, 191-197. Veieu també SCHWEPPENHÄUSER i WISCHKE (Hg), *Impuls und Negativität*.

quan el subjecte recorda que ell també és objecte. Si l'epistemologia tradicional partia d'una radical separació entre subjecte i objecte, que Hegel va començar a resoldre mitjançant la dialèctica, per a Adorno el coneixement rau en la seva aproximació, en el moviment del subjecte envers l'objecte, i la veritat és l'afinitat entre tots dos. Aquest apropament tan sols pot materialitzar-lo la mimesi, que no coneix límits ni distàncies, que tendeix justament a apropar-se a l'altre fins barrejar-se amb ell.

Tanmateix, Adorno refusa estar proposant una nova teoria de la veritat rígida i definitiva com ho eren les anteriors; recordem el seu ideal de negativitat i el seu rebuig de categories fixes, que també val aquí: **“Aber auch Affinität ist keine positive ontologische Einzelbestimmung. (...) Affinität ist kein Rest, den Erkenntnis nach Ausschaltung der Identifikationsschemata der kategorialen Apparatur in Händen hielte, vielmehr deren bestimmte Negation.”** [ND, 267] (DN, 268)

Alhora que possibilita la descoberta i el respecte de la diferència, l'objectivitat, l'afinitat, la mimesi també aconsegueix una major comprensió dels detalls dels objectes. La unió de la raó, facultat dels límits i per tant de la precisió, amb la mimesi, que permet una proximitat molt més gran, vencent la distància a la qual sempre es queda la raó, té una funció microscòpica: permet destriar amb molta més claredat els trets diferenciats dels objectes, les particularitats de les seves composicions, els seus detalls, aquells trets mínims que les mirades generalitzadores perden. La raó mimètica realitza el que Adorno anomena “diferenciació”, l'anàlisi de les diferències internes als objectes, l'exploració del més petit i inaprehensible. **“Einzig Differenziertheit reicht ans Kleinste heran. In ihrem Postulat, dem des Vermögens zur Erfahrung des Objekts -und Differenziertheit ist dessen zur subjektiven Reaktionsform gewordene Erfahrung- findet das mimetische Moment der Erkenntnis Zuflucht, das der Wahlverwandtschaft von Erkennendem und Erkannten.”** [ND, 55] (DN, 50-51)

La raó mimètica que Adorno descriu no és encara, però, una realitat, sinó un desig i una proposta. En la societat basada en el domini és difícil pensar en la seva existència. Ara per ara, la mimesi gairebé no té presència en l'epistemologia, i les seves possibilitats de coneixement es troben refugiades

en l'art. De fet, però, tant l'art com l'epistemologia pateixen la impossibilitat d'un coneixement complet, perquè la raó i la mimesi no han consolidat la seva unió. El llenguatge del coneixement discursiu o científic és un llenguatge essencialment racional, conceptual i abstracte, mancat de mimesi; l'element mimètic es troba en el llenguatge de l'art, que tanmateix no té les possibilitats d'un llenguatge racional. Els elements que possibilitarien el coneixement es troben dividits, i per això cap dels dos àmbits pot oferir la veritat completa. **“Die Werke sprechen wie Feen in Märchen: du willst das Unbedingte, es soll dir werden, doch unkenntlich. Unverhüllt ist das Wahre der diskursiven Erkenntnis, aber dafür hat sie es nicht; die Erkenntnis, welche Kunst ist, hat es, aber als ein ihr Inkommensurables.”** [ÄT, 191] (TE, 169)

Si la mimesi és necessària en tot tipus de coneixement, ho és especialment en l'autoconeixement de l'individu, que cal subratllar que forma part de la mateixa autoconstitució. Adorno defensa que tan sols es coneixerà de veritat i que tan sols es podrà desenvolupar plenament i formar-se aprenent dels altres, aquell individu que entengui la importància de la mimesi. I li cal insistir, justament en una època determinada per l'ideal d'autenticitat, que va arribar a fascinar fins i tot a Nietzsche. En una època, la de la crisi de la burgesia, on s'han dissolt totes les normes, s'imposa un ideal d'autenticitat que demana a l'individu, per tal de desenvolupar-se, senzillament el coneixement del que ell ja és i la seva continuïtat: **“Wenn nichts anderes verbindlich mehr vom Menschen gefordert werden könne, dann wenigstens, dass er ganz und gar das sei, was er ist.”** [MM, 171] (MM, 152) Però això no és altra cosa que la immobilitat denunciada per la fal·làcia naturalista, l'exaltació cosificadora del que hom ja és, i per tant una fórmula perillosa, com ho demostra a posteriori la seva exaltació per part de la ideologia nazi.

Contra ella, demana Adorno a l'individu que realitzi el procés d'observar-se a ell mateix i d'intentar destriar tot el que hi ha en ell que no prové d'ell, sinó de l'exterior, per tal que es redescobreixi ell mateix com un lloc d'intercanvi entre elements interns i externs. **“Die Unwahrheit steckt im Substrat von Echtheit selber, dem Individuum. Wenn im principium**

individuationis, wie die Antipoden Hegel und Schopenhauer gemeinsam erkannten, das Gesetz des Weltlaufs sich versteckt, so wird die Anschauung von der letzten und absoluten Substantialität des Ichs Opfer eines Scheins, der die bestehende Ordnung schützt, während ihr Wesen bereits verfällt. Die Gleichsetzung von Echtheit und Wahrheit ist nicht zu halten. Gerade die unbeirrte Selbstbesinnung (...) ergibt immer wieder, schon in den ersten bewussten Erfahrungen der Kindheit, dass die Regungen, auf die man reflektiert, nicht ganz "echt" sind. Stets enthalten sie etwas von Nachahmung, Spiel, Andersseinwollen." [MM, 172] (MM, 153)

La formació de l'individu conté la mimesi com a moment fonamental, i l'ha de contenir. Només amb ella pot aprendre a ser un membre de la humanitat: **"Was nicht verdorren will, nimmt lieber das Stigma des Unechten auf sich. Es zehrt von dem mimetischen Erbe. Das Humane haftet an der Nachahmung: ein Mensch wird zum Menschen überhaupt erst, indem er andere Menschen imitiert. In solchem Verhalten, der Urform von Liebe, wittern die Priester der Echtheit Spuren jener Utopie, welche das Gefüge der Herrschaft zu erschüttern vermöchte."** [MM, 174] (MM, 154)

Si Adorno ha reclamat la mimesi en el cor del coneixement, tanmateix, la seva defensa havia estat encara més radical en el pensament del seu mestre, Benjamin. Aquesta inversió de l'ordre cronològic per enunciar breument el paper de la mimesi en el mestre, després d'haver explorat el de l'alumne, es deixa disculpar senzillament perquè totes aquelles idees que Adorno desenvolupa a partir de Benjamin tenien en aquell molta més complexitat.

La teoria del llenguatge de Benjamin, amarada de teologia, li va permetre concebre que el grau més alt de mimesi, de semblança, no tenia lloc entre el subjecte i l'objecte en tant que el subjecte és tan material com l'objecte, sinó entre el llenguatge i la realitat. I no perquè el llenguatge provingués de la realitat, en el que podria ser una afirmació adorniana, sinó més aviat perquè la realitat és llenguatge. El cito breument sense la gosadia de desxifrar-lo:

"Ordenando palabras de diversas lenguas que significan la misma cosa, alrededor de este significado como centro de ellas, sería necesario indagar

cómo todas ellas -que pueden a menudo no tener entre sí ninguna semejanza- son similares a ese significado en su centro. Pero esta especie de semejanza es ilustrada sólo por las relaciones entre las palabras para la misma cosa en las diversas lenguas. Así como, en general, la investigación no puede limitarse a la palabra hablada. Tal semejanza tiene además relación con la palabra escrita. Y resulta sintomático que la palabra escrita esclarece -en muchos casos quizás en forma más manifiesta que la hablada-, mediante la relación de su forma escrita con el objeto significado, la naturaleza de la semejanza inmaterial. En resumen, la semejanza inmaterial fundamenta las tensiones no sólo entre lo dicho y lo entendido, sino también entre lo escrito y lo entendido, y también entre lo dicho y lo escrito.”³

Tot seguit s'embarca Benjamin en una exploració dels comportaments màgics que pretenen llegir suposats llenguatges de la matèria anteriors al llenguatge humà, que llegeixen les vísceres, els estels, les mans o les restes del cafè, en una mimesi arcaica que és la mateixa que es desenvolupa en el llenguatge. “De tal suerte la lengua sería el estadio supremo del comportamiento mimético y el más perfecto archivo de semejanzas inmateriales: un medio al cual emigraron sin residuos las más antiguas fuerzas de producción y recepción mimética, hasta acabar con las de la magia.”⁴

³ WALTER BENJAMIN, “Sobre la facultad mimética”, en *Ángelus Novus*, 169-170.

⁴ WALTER BENJAMIN, “Sobre la facultad mimética”, en *Ángelus Novus*, 170.

M.3.2. ELS SENTIMENTS EN EL CONEIXEMENT

Reivindicar la unió de mimesi i raó significa desautoritzar com a subjecte de coneixement aquell subjecte abstracte i exclusivament racional, aquella mentida inexistente que només es podia fingir quan es forçava l'individu real a cloure's en un recinte aespacial i atemporal protegit de tots els elements empírics, contingents, psicològics, que podien destorbar una activitat purament intel·lectual. L'individu feia abstracció d'ell mateix i feia alhora abstracció de les coses, convertits ells i elles en "casos" dels conceptes classificadors.

La convicció adorniana que la raó necessita de la mimesi, significa que l'objecte, per ser conegut, necessita d'un subjecte que sigui un individu de carn i ossos, un individu complet; un cos ple de sentiments, instints i desitjos que viu en l'espai i el temps, que fa experiències, i que en els processos de coneixement no deixa de sentir plaer, dolor, esperança o frustració. Adorno està reivindicant que conèixer és una activitat molt més rica i complexa del que s'ha volgut admetre tradicionalment.

Adorno s'oposa emfàticament a aquell ideal de coneixement que, en l'ànsia per una veritat immaterial, universal i eterna, condemna com a perillós per a les ciències i la filosofia tot allò que pugui alterar la impertorbabilitat que l'individu necessita per copsar-la. Molt sovint s'ha defensat l'ideal del filòsof com a estoic: cap sentiment no ha de torbar la recerca racional del coneixement.

Aquesta concepció del filòsof ha estat a més reforçada per una divisió del treball creixent al llarg de la història i que en el segle XX ha pres dimensions enormes, tant pel que fa al nivell de departamentalització de la vida i del saber, com pel que es refereix al grau de rigidesa de les múltiples divisions. També l'individu està distribuït en facultats i les seves funcions, i aquest ordre no es pot violar. **“Die Trennung von Gefühl und Verstand, die es möglich macht, den Dummkopf frei und selig zu sprechen, hypostasiert die historisch zustandgekommene Aufspaltung des Menschen nach Funktionen. (...) Vielmehr wäre es an der Philosophie, im Gegensatz von Gefühl und**

Verstand deren Einheit aufzusuchen : eben die moralische." [MM, 223] (MM, 198-199)

Aquesta concepció errònia desconeix en quina profunditat s'interrelacionen les diferents facultats humanes, com es desenvolupen en una xarxa d'efectes recíprocs, i per tant com es necessiten les unes a les altres. Separar-les redueix el seu rendiment, i també el mateix coneixement surt afectat si redueix el nombre de facultats que hi participen. **"Weil noch die fernsten Objektivierungen des Denkens sich nähren von den Trieben, zerstört es in diesen die Bedingung seiner selbst."** [MM, 136] (MM, 121)

Però és que, en realitat, i per molt que la història de la filosofia ho negui, ella mateixa ha estat sempre "tacada" de sentiments, per molt que els reprimís. La pretensió de totalitat que rau en el cor de la filosofia tal com s'ha desenvolupat fins ara, té el seu origen en la por al desconegut i el desig de domini, com ja vam veure en la primera part d'aquest treball. Mentre bandejava el paper actiu i explícit de tot allò natural en el coneixement, en realitat la filosofia es construïa des d'un desig : el de conquerir i explotar la natura. I tota la seva relació amb sentiments i impulsos depèn d'aquest fet. S'ha bandejat el plaer, no fos cas que un individu que gaudís del natural ja no el volgués sotmetre i se sentís còmplice d'allò violentat, i s'han eliminat compassió i afectes envers el desconegut pel mateix motiu ; tot això mentre es recomanava la impertorbabilitat i la rigidesa enfront del dolor, tant de l'aliè com del propi, per evitar la consciència de les injustícies.

Així és com l'epistemologia esdevé una disciplina materialista⁵ que ha de fer lloc dins de sí a la psicologia.⁶

⁵ Veieu el text d'ALFRED SCHMIDT per a l'*Adorno Konferenz* titulat "Begriff des Materialismus bei Adorno", 24-25 : **"Deshalb hat materialistische Philosophie sich zunächst des somatischen Charakters dessen zu versichern, was traditionelle Erkenntnistheorie zu "Empfindungen" stilisiert, die blossen Daten des Bewusstseins sein sollen. (...) Das Körperliche bildet den ontischen Kern subjektiver Erkenntnis, auf den ihre Leistungen "dem eigenen Sinn nach" verwiesen sind."** (...) **Das Glück der Einsicht und das Glück sinnlicher Erfüllung, die ihm erst Objektivität verleiht, gehören zusammen."**

⁶ MARTIN JAY explora justament com la concepció del subjecte de coneixement d'Adorno implica, contra la tradició anti-psicologista pròpia de la filosofia alemanya, una reivindicació de la psicologia en l'epistemologia que, tanmateix, no cau en el psicologisme. Veieu *Adorno*, 80 : **"La defensa filosòfica de Adorno del sujeto empírico, doliente, contingente, ese momento éticamente materialista de su pensamiento que ya encontramos en el capítulo anterior, le llevó a argumentar que la psicología (aunque no el psicologismo en sus formas reductivas) era un baluarte legítimo contra una supresión del sujeto en nombre de un sujeto supuestamente superior o más general."**

D'aquesta manera, Adorno es dedica al llarg de tota la seva obra a reivindicar el paper de diferents impulsos, desitjos, sentiments, instints, en el procés de coneixement. De fet, hem tingut ocasió de veure el paper d'alguns d'ells. Vam comentar la important aportació de l'esperança a l'epistemologia, que Adorno reivindicava contra Nietzsche, en l'apartat N.4.4.; i hem vist també com la filosofia necessita el valor d'assumir el risc superant l'ànsia de seguretat, en l'apartat N.1.1..

Un dels moments fonamentals on Adorno exposa aquesta mútua implicació de facultats intel·lectuals i emotives es troba als MM: **“Der Gedanke, der den Wunsch, seinen Vater, tötet, wird von der Rache der Dummheit ereilt. Gedächtnis wird als unberechenbar, unzuverlässig, irrational tabuiert. Die daraus folgende intellektuelle Kurzatmigkeit, die im Ausfall der historischen Dimension des Bewusstseins sich vollendet, setzt unmittelbar die synthetische Apperzeption herab, die Kant zufolge von der “Reproduktion in der Einbildung”, dem Erinnern, nicht zu trennen ist. Phantasie, heute dem Ressort des Unbewussten zugeteilt und in der Erkenntnis als kindisch urteilsloses Rudiment verfemt, stiftet allein jene Beziehung zwischen Objekten, in der unabdingbar alles Urteil entspringt: wird sie ausgetrieben, so wird zugleich das Urteil, der eigentliche Erkenntnisakt, exorziert. Die Kastration der Wahrnehmung aber durch die Kontrollinstanz, die jegliche begehrende Antizipation ihr verweigert, zwingt sie eben damit ins Schema der ohnmächtigen Wiederholung von je schon Bekanntem. (...) Ist einmal die letzte emotionale Spur getilgt, bleibt vom Denken einzig die absolute Tautologie übrig.”** [MM, 137] (MM, 122)

Desig, memòria, fantasia, emocions, són reivindicats per Adorno en tant que els naturals companys de viatge del pensament, que tan sols amb ells podrà avançar en el seu camí. Si la il·lustració contemplava allò natural com el reialme de la repetició i jutjava la raó com l'única capaç de trencar-la, encaminant-se envers el descobriment, el nou, l'avenç, la història, en realitat una raó sola queda presa de la tautologia, de la repetició d'ella mateixa. Els que poden trencar aquesta repetició són el desig del nou i de l'encara no vist, la memòria del diferent perdut, o la creativitat de la fantasia. Una fantasia que Adorno ja reclamava en el seu primer text acadèmic, AF, com vam analitzar a

N.2.5.. La raó idealista tan sols es repetia ella mateixa indefinidament, i la raó positivista que volia curar la filosofia dels seus excessos només repetia el que ja existeix ; contra totes dues, la raó fèrtil és la que es deixa fecundar per la natura.

Al desig li pertoca una funció imprescindible que és la de fer de motor del coneixement. Tot i que Adorno denuncia, primer de tot, el perill que representa que el desig esdevingui la guia del coneixement, en tant ens pot fer creure que existeix allò que nosaltres desitgem. Continuant una advertència ja exposada clarament per Nietzsche, Adorno ens recorda de quina manera ens poden trair els nostres desitjos quan ens enlluernen fent-nos creure en coses inexistents i esgoten les nostre forces en camins que no van enlloc. Per això és imprescindible una mútua implicació de desig i raó, en la que el desig sigui sempre sotmès a una crítica racional. La importància del desig en tant que impuls a conèixer no s'ha de traduir mai en la falsa creença que el món respon de manera necessària a les nostres necessitats fent que existeixi el que volem, com si hi hagués un encaix exacte entre l'individu i la realitat. Hom ha d'estar preparat per la frustració que tot sigui al contrari de com voldríem.

Conscients d'aquest perill, i per tant des d'una certa prudència i una permanent autocrítica, hem de redescobrir el desig com el lloc d'on neix i es nodreix el coneixement, i una font imprescindible de diferència i novetat. Sense ell només succeeix el següent: **“Weil wir dann über das, was ist, gar nicht mehr hinausreichen, weil wir das bloss Seiende dann gar nicht mehr zu transzendieren vermögen, kommen wir in die unmögliche Situation, dort, wo wir zu denken meinen, eigentlich bloss das zu wiederholen oder abzuspiegeln, was ohnehin ist.”** [PT I, 129] (TF I, 97)

De la mateixa manera necessita el coneixement, per continuar avançant, de l'entusiasme de l'individu. Adorno ho defensa en un dels diversos moments on es dedica a rebatre l'afirmació de Wittgenstein que cal callar davant del que no es pot dir. Per a Adorno, fer filosofia consisteix justament en la lluita plena de força i d'entusiasme per dir el que no es pot dir. La filosofia és l'intent, conscient de les dificultats però alhora entusiasmada, de dir allò que se'ns escapa contínuament, que no es deixa apressar.

Però el sentiment fonamental en l'activitat d'assolir coneixement és l'amor. L'amor és imprescindible, no tan sols en els moments més àlgids del coneixement, sinó en les bases, en el mer fet d'assolir una formació cultural. **"Fürchtete ich nicht das Missverständnis der Sentimentalität, so würde ich sagen, zur Bildung bedürfe es der Liebe; der Defekt ist wohl einer der Liebesfähigkeit."** [EN, 485] (IN, 37) I per això mateix ha de formar part necessàriament del procés d'ensenyament, com explica justament a un text titulat "Filosofia i mestres": **"Wem es daran gebricht, der sollte kaum andere Menschen unterrichten. Er wird nicht nur jenes Leiden in der Schule perpetuieren, das die Dichter vor sechzig Jahren anklagten, und das man, wahrscheinlich zu Unrecht, für längst beseitigt hält, sondern der Defekt wird sich in den Schülern fortsetzen und ad infinitum jenen geistigen Zustand zeitigen, den ich nicht für unschuldige Naivetät halte, sondern der mitverantwortlich war am Unheil des Nationalsozialismus."** [EN, 485] (INT, 37-38)

L'amor és el nucli de tota formació cultural, del coneixement en tots els seus graus i formes, però molt especialment ho és de la filosofia, que el duu en el seu nom. I tradicionalment, els filòsofs l'han definida com a amor a la saviesa, una fórmula que prové de Plató i que reapareix fins i tot en el sobri i ascètic Spinoza com a amor intel·lectual a Déu. Però malauradament, se l'ha concebut com un amor massa racionalitzat.

L'amor és fonamental en tant permet la millor relació amb l'objecte. On existeix amor envers l'objecte que es desitja conèixer, no caben la seva dominació ni explotació; tampoc la mera possessió, ja que no se'l vol com a propietat ferma i segura; i tampoc se'l vol reduir a mer exemple o cas d'una categoria en un sistema abstracte de classificacions. On hi ha amor, la filosofia no pot ser totalitària, dominadora, idealista, legitimadora d'injustícies. L'amor la condueix pels paratges del materialisme. En ell es fonamenta el respecte envers l'objecte, el desig de no violentar-lo, no forçar-lo, no obligar-lo a ser el que no és ni destruir-lo; ell accepta la seva diferència, però no en una tolerància passiva, sinó estimant-la. Una filosofia que neix en l'amor vol la veritat sincerament, perquè estima allò que coneix i no ho vol trair.

Però l'amor no tan sols cura de totalitarismes i dóna el respecte. També dóna la distància precisa entre l'objecte i l'individu que el coneix. Scheler, erròniament, va creure que l'amor conduïa a la immediatesa que ell defensava ; contra ell proposa Adorno que en realitat és l'amor qui impedeix tota immediatesa posant la distància justa. **"Schelers Satz, alle Erkenntnis sei in Liebe fundiert, war Lüge, weil er unmittelbar die Liebe zum Angeschauten verlangte. Aber er würde zur Wahrheit, wenn Liebe zur Auflösung allen Scheins von Unmittelbarkeit drängte und damit freilich unversöhnlich würde mit dem Gegenstand der Erkenntnis. Gegen die Abspaltung des Gedankens hilft nicht die Synthese der einander entfremdeten psychischen Ressorts, nicht die therapeutische Versetzung der ratio mit irrationalen Fermenten, sondern die Selbstbesinnung auf das Element des Wunsches, das antithetisch Denken als Denken konstituiert. Erst wenn jenes Element rein, ohne heteronomen Rest in die Objektivität des Gedankens aufgelöst wird, treibt es zur Utopie."** [MM, 224] (MM, 199-200)

Aquesta bona distància rau en el fet que l'amor no posseeix el seu objecte, no el té assegurat, sinó que el busca. **"Ich muss Ihnen den Gedanken ein wenig näher ausführen, dass die Philosophie nicht ihren Gegenstand hat, sondern sucht."** [PT I, 82] (TF I, 63) I per tant, a més de la bona distància, dóna a la filosofia el seu caràcter fonamentalment dinàmic, de procés sense fi, que avança sense garanties assumint el risc del viatge. **"Der Begriff der Liebe charakterisiert die Philosophie als ein sich Hinbewegendes, wie es zum ersten Mal und authentisch in dem Platonischen "Symposion" dargestellt ist."** [PT I, 84] (TF I, 64-65) **"So würde ich, wenn hier auch Definitionen abfallen sollen, Philosophie definieren als die Bewegung des Geistes, deren eigene Intention Wahrheit ist, ohne dass sie wähnte, nun in einem ihrer einzelnen Sätze oder in irgendeiner Gestalt der Unmittelbarkeit diese Wahrheit als ein bereits Fertiges zu haben."** [PT I, 88] (TF I, 67)

Que tot allò que emergeix del cos de l'individu participi en el coneixement duu Adorno a parlar d'una epistemologia materialista, d'un coneixement que és fruit del treball compartit de cos i raó.⁷

⁷ Veieu [PT II, 175 i ss] (TF II, 130 i ss.)

