

## **CAPÍTOL 8**

### **M.4. MIMESI I ÈTICA**

## M.4.1. UNA ÈTICA MATERIALISTA

### a) DE LA MIMESI A L'ÈTICA MATERIALISTA

Aquesta categoria de mimesi que hem introduït en els apartats anteriors és qui permet a Adorno la formulació d'una ètica materialista, que podríem començar a definir tot dient que és una ètica que intenta salvar tot el que han perdut les ètiques idealistes, racionals i formals, en constituir-se com a repressió de la natura. Una ètica construïda a partir de la mimesi entén l'individu com un ésser bàsicament corporal, emergit de la natura, i vol recuperar la seva "natural" complicitat amb ella, amb tota criatura viva, i amb els altres individus en tant que cossos; aquella complicitat espontània que fou abandonada al principi de la civilització, com ja vam veure, prohibida per la raó, la cultura i la història. Adorno la recupera, però no en la seva immediatesa, conscient dels seus perills, que tot just hem analitzat, sinó en col·laboració amb qui pot denunciar els seus excessos, la raó crítica, és a dir, una raó regida per la negativitat.<sup>1</sup>

Si les ètiques formals reduïen l'individu a subjecte racional, la mimesi permet integrar en l'ètica tota la natura que viu en ell, valorant els seus instints, sentiments, passions, impulsos, atorgant un lloc central a les experiències de dolor i de plaer, als desitjos i a les pors.

Tot seguit explorarem el contingut d'aquesta ètica. En aquest primer apartat M.4.1. oferim un esquema general dels seus elements, mentre que en els tres apartats següents descendim a analitzar alguns d'ells en profunditat.

### b) DEL MATERIALISME A L'ÈTICA MATERIALISTA

---

<sup>1</sup> Com ja havia mencionat anteriorment, una obra que ha insistit fermament en el fet que l'ètica (i en general la filosofia) adorniana consisteix en una relació dialèctica entre un moment racional negatiu i un moment somàtic és l'obra col·lectiva SCHWEPPEHÄUSER i WISCHKE (hg), *Impuls und Negativität*. Els textos que més he utilitzat per analitzar aquesta dialèctica són

Abans d'analitzar concretament quins són els elements que donen contingut a l'ètica materialista d'Adorno, intentarem mostrar què és el materialisme per a aquest autor i quina és la seva relació amb l'ètica.

Quan Adorno declara la seva preferència pel materialisme, s'afirma com a continuador del projecte compartit pels membres de l'Institut d'Investigacions Sociològiques, que va néixer, sota la direcció de Horkheimer, com un projecte materialista. Horkheimer va definir un programa interdisciplinari de crítica social que va anomenar inicialment "materialisme", i del qual poc després emergiria la idea directriu, que li donaria nom: "Teoria Crítica". En la primera etapa de la revista de l'Institut, Horkheimer formulà aquest programa materialista com una crítica a l'idealisme i al formalisme, però també a la sortida falsa de l'empirisme. I des del primer moment, va defensar que aquesta perspectiva materialista era una perspectiva moral, que tenia una dimensió emancipadora.

La teoria moral que es va anar desenvolupant dins del marc de l'Institut es deixava guiar pels ideals materialistes: contra Kant reclamava un lloc per al plaer i el dolor en l'ètica; reivindicant el paper del sentiment i l'impuls declarava la insuficiència de la raó en la decisió i l'acció ètiques; i alhora pensava la relació amb els altres no des de la mera universalitat de la llei racional, sinó sota la forma de la compassió i la solidaritat, cosa que posava les bases per reformular les normes morals.<sup>2</sup>

Però la idea fonamental que Horkheimer defensa i que Adorno comparteix, és aquesta: no és que la seva moral sigui materialista, sinó que *el materialisme és ja moral per ell mateix*, i ho és mentre que no ho són l'idealisme o l'empirisme. "*Materialista*" no és un adjectiu per a la disciplina "moral", no anomena una opció ètica entre d'altres, això implicaria entendre les coses a la inversa. *La convicció dels frankfurtians és que el materialisme, que ells construeixen partint de Nietzsche, Freud i Marx, és l'única perspectiva veritablement moral.*<sup>3</sup>

---

els dels dos editors i el de CLAUDIA RADEMACHER, qui també en reflexiona en el seu llibre *Versöhnung oder Verständigung?*

<sup>2</sup> Per a l'ètica materialista de l'Escola de Frankfurt veieu CARLOS THIEBAUT, "La Escuela de Frankfurt", 454 i ss.

<sup>3</sup> HAUKE BRUNKHORST, *T.W. Adorno. Dialektik der Moderne*, 156, arriba a considerar que la irrupció de la Teoria Crítica en el panorama filosòfic alemany recupera un discurs moral que s'havia perdut des de l'època de Kant, que havia estat esborrat per l'idealisme i després per Heidegger i els seus seguidors.

Cal esmentar que el materialisme és la perspectiva moral no tan sols perquè viu d'una complicitat amb la matèria, amb els cossos, que havien estat subjugats per l'idealisme, sinó també en tant està constituït com una actitud de denúncia. El materialisme, com ja hem afirmat repetidament, no és un principi positiu, no és una idea vertebradora d'un discurs amb voluntat de sistema, sinó una actitud de denúncia i de crítica que permanentment recorda tot allò que és prohibit, sotmès, condemnat, pels principis racionals.<sup>4</sup> Mentre l'idealisme, en el fons, sempre està al servei de la ideologia, d'interessos justificadors, el materialisme es concentra a recordar tot el que hem perdut. *Cal remarcar, doncs, de quina manera el materialisme es vincula íntimament amb la crítica, és a dir, la negativitat ; i amb la memòria. El materialisme mostra com és d'íntima i necessària, per bé que no exempta de dialèctica, la vinculació entre negativitat, mimesi i memòria.*

Si ens adrecem a un dels llocs on Adorno presenta de manera més explícita i detallada què és el materialisme, en el seu curs TF II, trobem que ens el defineix com una actitud de denúncia, o millor, com una actitud desemmascaradora de les mentides de l'idealisme. El materialisme assenyala la falsedat de tot intent de construir una moral idealista, i recorda tot allò que l'idealisme ha forçat a oblidar.

El materialisme neix com a crítica de tot domini, fins al punt que se sostrau al seu propi concepte, que rebutja qualsevol intent de definició positiva d'ell mateix. [PT II, 183] (TF II, 136) Forçant el text d'Adorno, m'atreviria a dir que el filòsof materialista no és aquell que exalta la matèria en comptes d'exaltar la raó; més aviat vindria a ser un personatge que s'ho mira tot de cua d'ull, un tipus permanentment desconfiat, a punt per sospitar de tot, que quan sent parlar dels nobles ideal de les ètiques d'inspiració idealista assenyala amb el dit els interessos que s'hi amaguen. [PT II, 171] (TF II, 127)

El materialisme apareix com a desconfiança envers l'idealisme hegemònic, una desconfiança que abraça tant la comprensió de la societat i la

---

<sup>4</sup> Veieu al respecte ALFRED SCHMIDT, "Begriff des Materialismus bei Adorno" en l'*Adorno-Konferenz*, 14-31, qui a més ofereix un detallat recorregut del paper del materialisme en la filosofia adorniana.

teorització de la justícia i l'ètica, com la mateixa epistemologia. Per mostrar la falsedat d'aquest discurs, el materialisme vol extreure a la llum les mentides que amaga en els seus fonaments, com la mentida del mateix concepte d'esperit. **“Ich sagte Ihnen, dass der Materialismus die Haltung sei, die jeder Bekundung des Geistes dessen Naturwüchsigkeit entgegenhält und schliesslich darauf hinausläuft, die Lebensnot überhaupt als das, was entscheidet, darzustellen.”** [PT II, 174] (TF II, 129)

Però Adorno remarca que més que un principi o una teoria afirmativa, el materialisme és una actitud, una manera de fer: consisteix en la desconfiança, la ironia, fins i tot el sarcasme. **“Der Materialismus hat prinzipiell eine demaskierende Tendenz. Wenn das zutrifft, was wir in unseren Erörterungen über den Begriff des Geistes gesagt haben, dass der Geist nämlich zu fassen sei als das naturbeherrschende Prinzip, könnte man sagen, der Materialismus präsentiert dem Geist die Rechnung, indem er ihn seiner eigenen Naturwüchsigkeit überführt und schliesslich den Ursprung des Geistes und noch seiner äussersten Sublimierungen in der Lebensnot sucht. Dabei gibt es nun für die materialistische Haltung sehr verschiedene Möglichkeiten. Sie reichen von einer Art grinsendem Einverständnis mit dieser Naturwüchsigkeit, also der Haltung: es ist ja eigentlich alles nur Dreck, bis zu dem leidenschaftlichen und gegen die Unwürdige sich auflehnenen Protest. Ich möchte aber doch auch gegen dieses grinsende oder zähnenbleckende Moment am Materialismus, was seid ihr? nichts als ein Totenkopf, gerecht sein; selbst dieses kynische Moment am Materialismus ist von dem kritischen oder, wenn Sie wollen, dem utopischen Moment des Materialismus gar nicht durch einen Abgrund getrennt, wie es scheinen könnte. Die Fratze präsentiert, auch in scheinbarer Bejahung und Zustimmung, wie diese Welt nun wirklich aussieht; gerade dadurch, dass darauf verzichtet wird, in einer ideologischen und abstrakten Weise dem ein Gegenbild des sogenannten Positiven gegenüberzuhalten, kann sie auch die utopische Position vertreten.”** [PT II, 172-173] (TF II, 128-129) Recordem com ja havíem vist en l'apartat N.3.6. el paper de l'exageració en el coneixement.

Recuperant la imatge que ja proposava abans, comparat amb la noblesa i el caràcter refinat de l'idealisme, el materialisme queda condemnat a una

aparença rústica, dissonant i gens elegant, precisament pel fet que si l'idealista mira endavant amb els ulls clars i plens de confiança, el materialista només mira desconfiat de reüll, disposat a aixecar el dit denunciador a la primera ocasió. Si l'idealista pot irrompre com el gran senyor, el materialista representa la incòmoda figura del que interromp el discurs de l'altre sense voler fer un de propi, del que sempre està buscant interessos ocults i desemmascarant els altres. El seu inconformisme no està exempt d'un moment de teatralitat.

### c) CONTINGUT DE L'ÈTICA MATERIALISTA

Una ètica materialista tal com Adorno l'entén és aquella que defineix els problemes centrals a examinar i resoldre, però també els elements amb què comptem per resoldre'ls, a partir de la naturalesa corporal de l'individu. L'individu és abans que res un cos, i és en el cos on pateix les injustícies, així com és el seu cos qui pot gaudir de plaer, i és també aquest el que reacciona per mimesi, per compassió, quan veu patir un altre cos.

Adorno recupera la corporalitat humana en una època que ha arribat al màxim allunyament del jo respecte el propi cos. El cos se'ns ha fet aliè, tant que un bon dia, així ens ho adverteix Kafka, podríem despertar havent-nos convertit en el cos d'un escarabat.<sup>5</sup> És llegint els textos de Kafka com afirmava Benjamin: **“La cosa más extraña y olvidada es el cuerpo -nuestro propio cuerpo.”**<sup>6</sup> Però allò que oblidem, recull Benjamin de l'ensenyament de Kafka, allò que desconeixem, aprofita que viu en la nostra ignorància i el nostre oblit per deformar-se, fins al punt de ser irreconeixible quan reapareix. Així és com Benjamin interpreta tots aquells relats de Kafka referits a la corporalitat, des de la figura d'Odradek,<sup>7</sup> fins aquell animal mig gat mig anyell,<sup>8</sup> o altres personatges de cossos deformats que apareixen en els seus relats. Benjamin també mira al seu voltant per denunciar com la pèrdua de coneixement del cos va en augment: **“En la época de la máxima alienación de los hombres entre sí, de las relaciones infinitamente mediatizadas, que son las únicas que se tienen,**

---

<sup>5</sup> FRANZ KAFKA, *La metamorfosis*.

<sup>6</sup> WALTER BENJAMIN, “Franz Kafka”, en *Angelus Novus*, 117.

<sup>7</sup> FRANZ KAFKA, *La preocupación del padre de familia*.

<sup>8</sup> FRANZ KAFKA, *Una cruz*.

**se han inventado el film y el gramófono. En el film el hombre no reconoce su propio andar, en el gramófono no reconoce su propia voz. Ello ha sido confirmado mediante experimentos.”<sup>9</sup>**

Conscient d'aquesta pèrdua reivindica Adorno una ètica que assumeixi el coneixement del cos i que el reivindiqui com a tal, desitjant una bona relació amb ell, desitjant guarir-lo dels seus mals i donar-li el plaer i la serenitat. Són molts els sentits en què afirma Adorno que el materialisme més extrem vol el mateix que volia la vella teologia : **“Seine Sehnsucht wäre die Auferstehung des Fleisches.”** [ND, 207] (DN, 207) Una resurrecció que es deixa entendre tant en el sentit de fer de la carn l'objecte central de l'ètica, com en el sentit de desitjar que l'individu pugui viure lliure i plenament la seva corporalitat.

Aquest oblit generalitzat del cos ve acompanyat d'una tendència a deixar fora del discurs ètic els problemes que l'afecten, i que van des de la violència, el maltractament dels cossos per part de les forces d'ordre per imposar la por al poble, l'ús de tortures o la pena de mort, fins les conseqüències que un repartiment injust de la riquesa té sobre els cossos. Adorno lamentava constatar entre els seus estudiants molt poc interès, o fins i tot menyspreu, pels problemes materials, un menyspreu inspirat per **“jener unseligen deutschen Tradition, derzufolge die edlen Idealisten in den Himmel kommen und die gemeinen Materialisten in die Hölle. Mehr als einmal habe ich es erlebt, dass Studenten (...) ihre Selbständigkeit unter Beweis stellen durch Sätze wie etwa den, es habe Voltaire, der die Abschaffung der Folter erzwang, an echtem religiösem Empfinden gefehlt.”** [EN, 484] (INT, 36)

Adorno reivindicarà que l'ètica ha de començar ocupant-se dels problemes més fonamentals, els materials, i abans que cap altra cosa, hauria de demanar el respecte al cos dels altres, perquè certament que només des d'aquí es pot construir una ètica capaç d'afrontar les injustícies reals. Crec que el materialisme adornià, tant el que apareix en la seva obra, com el que es podria construir a partir d'ella, ofereix la sensibilitat necessària per formular una ètica capaç de resoldre els problemes pràctics més urgents, tant en la seva

---

<sup>9</sup> WALTER BENJAMIN, “Franz Kafka”, en *Angelus Novus*, 123.

època com en la nostra. Malgrat que Adorno mateix no arribi a fer-ho, el seu materialisme dóna el millor punt de partença per analitzar, tant els problemes ètics que apareixen en situacions de violència generalitzada, com una guerra, com els problemes relacionats amb el repartiment de la riquesa ; o fins i tot amb conflictes que requereixen un discurs innovador, com els derivats dels descobriments genètics. Així mateix podria oferir la base per a una ètica de la natura i dels drets dels animals. Crec que la figura del cos tal com la presenta Adorno podria ser una de les claus per construir una teoria dels drets humans, capaç d'obrir-se també als drets dels animals.

En qualsevol cas, aquest respecte al cos com una de les exigències fonamentals de l'ètica el desenvolupa Adorno de la mà de Horkheimer i fortament inspirat per ell. Sembla haver estat una idea de Horkheimer que aquest respecte a la corporalitat aliena es mesura en el nostre respecte a la corporalitat d'aquells que en ella s'esgoten, que no poden fer ús de raó. Els maltractaments a animals donen una de les claus per entendre la crueltat del nostre temps i per comprendre de quina manera han oblidat els individus el seu origen animal i la seva constitució somàtica. Adorno i Horkheimer ironitzen lúcidament sobre un fet paradigmàtic : els corrents més innovadors de la psicologia pretenen esbrinar les claus del comportament mitjançant experiments amb animals, i sovint amb experiments d'una cruesa i una violència terribles contra animals als quals se'ls ha pres la seva llibertat i als quals no es reconeix cap dret. Queda justificat infligir-los dolor, perquè el seu dolor mereix ser estudiat per l'animal racional que ha après a sotmetre les pròpies reaccions davant del patiment. Però un cop s'han extret les conclusions, els investigadors gosen aplicar-les també a l'ésser humà, i encara ens fan creure que reconeixen així l'origen natural humà i el seu parentiu amb els animals. Quin sentit té en el fons que s'apliqui als individus les conclusions extretes de la resposta d'animals en situacions terribles ?

**“Dass sie auf die Menschen dieselben Formeln und Resultate anwenden, die sie, entfesselt, in ihren scheusslichen physiologischen Laboratorien wehrlosen Tieren abzwingen, bekundet den Unterschied auf besonders abgefeimte Art. Der Schluss, den sie aus den verstümmelten Tierleibern ziehen, passt nicht nur auf das Tier in Freiheit, sondern auf den**



**Menschen heute. Er bekundet, indem er sich am Tier vergeht, dass er, und nur er in der ganzen Schöpfung, freiwillig so mechanisch, blind und automatisch funktioniert, wie die Zuckungen der gefesselten Opfer, die der Fachmann sich zunutze macht."** [DA, 283] (DI, 291)

Terrible descobriment aquest: que els individus que han oblidat llargament el seu cos, el tornen a descobrir, no en contemplar animals en llibertat i enyorar l'originari pertànyer a la natura, sinó *en explorar el sofriment de les víctimes en la taula del laboratori*. És com si tinguéssim el cos tan adormit que ha perdut tota sensibilitat, que no percep carícies ni tan sols els petits cops, i cal fer-li mal de debò, cal enfonsar el ganivet, perquè recordem de què estem fets.

Aquesta seria la contradicció extrema resultat de la contínua violència exercida durant mil lennis contra els cossos. I al fil d'aquesta contradicció desenvolupen els autors una idea en la qual no estan sols : que és el cos qui pot jutjar el comportament de la raó i l'èxit de la cultura en ella fonamentada, que el tribunal de la raó ha de ser el cos, i encara millor, el cos dels que no tenen raó. **"Dem Menschen gehört die Vernunft, die unbarmherzig abläuft ; das Tier, aus dem er den blutigen Schluss zieht, hat nur das unvernünftige Entsetzen, den Trieb zur Flucht, die ihm abgeschnitten ist. (...) In Krieg und Frieden, Arena und Schlachthaus, (...) haben die unvernünftigen Geschöpfe stets Vernunft erfahren. Dieser sichtbare Hergang verdeckt den Henkern den unsichtbaren : das Dasein ohne Licht der Vernunft, die Existenz der Tiere selbst. (...) Die Tierpsychologie aber hat ihren Gegenstand aus dem Gesicht verloren, über der Schikane ihrer Fallen und Labyrinth vergessen, dass von Seele zu reden, sie zu erkennen, gerade und allein dem Tiere gegenüber ansteht."** [DA, 283-284] (DI, 291-292)

El cert és que a Adorno, que no ho va dir mai, no costaria gaire fer-li dir que el tribunal de la raó són els cossos dels animals sense raó. La filosofia d'Adorno ofereix prou fonament per a aquesta idea. Si recordem l'apartat N.1.2. on analitzàvem en què consisteix exactament la finitud de la raó, ja havíem vist com Adorno afirma que no s'assoleix passivament, pel sotmetiment a algun poder superior, a alguna entitat transcendent, sinó activament, responsabilitzant-se del no racional, de la natura, assumint com a

deure el respecte i la cura envers ella. *La raó no ha de limitar-se en l'obediència a l'omnipotent, sinó en el respecte al més impotent ; no en escoltar l'ordre divina, sinó en escoltar el que no té llenguatge, ni tan sols per aixecar la seva protesta contra la injustícia. La raó no ha d'assumir la seva finitud sotmetent-se al totpoderós, sinó fent-se responsable del més fràgil, del que ella podria destruir.*

Aquesta idea és el cor del materialisme ètic adornià, similar, tanmateix, a les intuïcions d'altres autors de sensibilitat ecològica. Deia Kundera : **“La verdadera bondad del hombre sólo puede manifestarse en toda su pureza y en toda su libertad respecto a aquellos que no tienen ninguna fuerza. La verdadera prueba moral de la humanidad (la más radical, que se sitúa en un nivel tan profundo que queda fuera del alcance de nuestras miradas) son sus relaciones con aquellos que están a su merced : los animales. Y en esto es donde se ha producido la mayor derrota del hombre, debacle fundamental de la que derivan todas las demás.”**<sup>10</sup>

Una idea que també comparteix Peter Singer, un dels pioners en la construcció d'una ètica capaç de pensar els drets dels animals i de demanar el respecte a la natura : que l'ètica es mesura en desbordar tota possible reciprocitat, en la relació d'un ens racional amb una criatura mancada de raó. I com el mateix Singer mostra, aquesta idea ens permet no tan sols repensar la nostra relació amb la natura, sinó també amb aquells individus que estan accidentalment o temporalment mancats de raó, com ara els malalts, els vells, els bebès, els deficientes, o la nostra relació amb els morts.<sup>11</sup> La nostra responsabilitat és molt més alta amb aquests que, no sent capaços de fer ús de raó, no poden parlar de justícia, ni signar un contracte, ni criticar la nostra actitud envers ells. Per això podem dir que *la seva mancança d'ètica i de raó és la mesura del nostre comportament ètic i de la nostra racionalitat.*

Per la manera com la filosofia d'Adorno conté la possibilitat de pensar totes aquestes idees, crec que no el forçaríem gaire si li féssim dir el següent : *en el cas que hi hagués un judici final, qui hauria de jutjar la humanitat no és Déu, sinó els animals.*

---

<sup>10</sup> MILAN KUNDERA, *La insoportable levedad del ser.*

<sup>11</sup> Veieu com PETER SINGER explora de manera exemplar aquestes idees i les vincula amb la crítica a una ètica que pretengui tancar el seu àmbit dins del contracte entre éssers racionals.

És en això justament que consisteix el materialisme adornià, i aquesta idea que la raó sigui jutjada pels que no en tenen, es vincula íntimament amb la idea que analitzarem en la darrera part d'aquest treball : que *l'ètica també es mesura respecte els que ja no hi són, els morts, els vençuts, els oblidats*. Són sempre les figures de la impotència les que jutgen els nostres actes.

Si el materialisme implica instaurar el cos en el centre de l'ètica, exigeix prendre consciència de la seva fragilitat i de les diverses formes en què se'l pot danyar : aquests seran els veritables problemes ètics. El dolor, la mort, la impossibilitat de satisfer les necessitats : aquestes són les qüestions de les quals l'ètica s'ha d'ocupar. Fins ara han estat oblidats, com Adorno lamenta : **“Von Georg Simmel stammt der schöne und tief ironische Satz, es sei erstaunlich, wie wenig man der Geschichte der Philosophie die Leiden der Menschheit anmerkt.”** [PT II, 178] (TF II, 132) És hora de proposar un programa materialista que se n'ocupi de manera urgent : **“In den differenziertesten und mächtigsten Lehrgebäuden des dialektischen Materialismus wird die Konzeption einer Welt entwickelt, in der es eigentlich den Hunger und auch die Angst, in der es schliesslich die Versagung nicht mehr geben kann.”** [PT II, 179] (TF II, 133)

Aquest programa materialista adreçat a la consecució d'una situació sense dolor, gana ni por, ha de començar, com dèiem, per prendre consciència de la fragilitat de la nostra constitució material. Som un cos, res més, i un cos fàcilment destructible, un cos que pot morir en qualsevol moment. Per això resulta primordial pensar la mort, i pensar-la com quelcom terrible, impossible de justificar ni d'entendre. **“Ich möchte noch einmal ausdrücklicher sagen, dass die Beziehung zum Leib im Materialismus wesentlich die Beziehung zum Tod ist, und zwar zu dem Tod als dem Niedrigen, Widerlichen und Naturverfallenen, dem wir alle bis heute unterworfen sind.”** [PT II, 180] (TF II, 133)

I cal insistir-hi just en un moment, diu Adorno, en el qual la cultura intenta amagar la realitat de la mort, ocultar el seu aspecte esfereïdor, cobrint-la amb la imatge higiènica i serena de preciosos cementiris on passejar o amb

---

L'ètica desborda completament l'àmbit de la reciprocitat i acull tots aquells que no poden signar un contracte. Veieu *Practical Ethics*, especialment 48-71 ; i també *The expanding circle*.

la netedat de la incineració; al temps que la moda de la filosofia heideggeriana provoca una resurrecció de la metafísica de la mort, que la concep com una experiència espiritual i elevada, oblidant justament l'experiència del cadàver que es corromp. **“Also zum Materialismus gehören wesentlich dazu Erfahrungen von der Leiche, von der Verwesung, von dem Tierähnlichen. Ich denke an eine Erfahrung der eigenen Kindheit, einen Abdeckerwagen vorbeigefahren zu sehen, auf dem eine Anzahl von toten Hunden liegt, und sich dann plötzlich fragen: Was ist das? Was wissen wir eigentlich? Sind wir das auch selber?”** [PT II, 181] (TF II, 134)

Aquestes són per a Adorno les qüestions decisives de la filosofia, que li exigeixen ser materialista. **“Ich hatte zunächst einfach gesagt, dass das Verhältnis von Materialismus und Metaphysik nicht so einfach ist, wie es aus dem üblichen Selbstverständnis und der üblichen Antithetik etwa folgen könnte. Das können Sie hier genau fassen: eine Metaphysik, die etwas anderes wäre als bloss die Bedeutung von irgend etwas Höherem, müsste an das anschliessen, was hinter diesen ganz läppischen Fragen steht: Was ist das? Ist das alles? Sind wir auch so? Diese Erfahrungen müsste eine Metaphysik gerecht werden, wenn sie nicht ein blosses Geschwafel bleiben will. (...) Ich meine, der Unterschied zwischen dem abstrakten allgemeinen Satz von Heidegger: “Wenn wir sterben, bleibt eine Leiche zurück” und der Erfahrung, die der Medizinstudent in der Anatomie macht, wenn er an einer Leiche herumschneiden muss, ist eigentlich der Inhalt der Philosophie. Der Materialismus wäre die Philosophie, die das ungeschmälerte, das nichtsublimierte Bewusstsein des Todes in sich hineinnimmt; die Philosophie, die, könnte man sagen, ein Bildverbot verhängt über die Hoffnung und die vielleicht gerade in diesem Bilderverbot über die Hoffnung die letzte Zuflucht der Hoffnung sieht.”** [PT II, 181-182] (TF II, 135)

Cal doncs una metafísica materialista capaç de pensar en el cos i en la seva mortalitat, tal com en literatura ho fa Beckett, recordant la materialitat humana en mostrar la seva degradació, com d'horrible pot arribar a ser un cos malalt i degenerat, inassimilable per a la nostra higiènica i ordenada civilització. [PT II, 183] (TF II, 136)

Però aquest cos que pot morir és també un cos que pot estar malalt o passar necessitat com a reflex de les desigualtats socials, que són un altre dels temes centrals d'una ètica materialista. Al respecte recorda Adorno una altra impressió de la infantesa: **“Früh in der Kindheit sah ich die ersten Schneeschaufler in dünnen schäbigen Kleidern. Auf meine Frage wurde mir geantwortet, das seien Männer ohne Arbeit, denen man diese Beschäftigung gäbe, damit sie sich ihr Brot verdienen. Recht geschieht ihnen, dass sie die Schnee schaufeln müssen, rief ich wütend aus, um sogleich fassungslos zu weinen.”** [MM, 215] (MM, 191)

Fi del programa materialista serà treballar per resoldre el problema de la desigualtat i per solucionar les mancances econòmiques. **“Wenn die materiellen Bedingungen der Menschheit zu sich selbst kommen, das heisst, wenn die Reproduktion der Gattung Mensch und die Befriedigung der Bedürfnisse der Menschen von dem Tauschwert, von dem Profitmotiv endlich einmal befreit werden, dann wird die Menschheit aufhören, unter dem materiellen Zwang zu existieren; die Erfüllung des Materialismus wird zugleich das Ende der Materialismus sein. (...) Dass Materialismus eigentlich die Praxis ist, die den Materialismus beseitigen würde.”** [PT II, 277] (TF II, 206-207)

La fragilitat del cos, que es manifesta en tots aquests problemes que queden convertits en els problemes centrals de l'ètica, provoca en l'individu, quan esdevé conscient, una experiència dolorosa: la de la por. I Adorno recupera també aquesta por com un objecte que la filosofia ha de pensar, en tant és una experiència fonamental, lligada al coneixement de la corporalitat, i que és sovint la causa oculta de molts comportaments, però fins i tot d'algunes teories filosòfiques.

Per a Adorno, l'idealisme s'origina en la por, i no és més que un fals amagatall que pretén endebades protegir la humanitat d'allò que l'espanta, fingint un control inexistent; mentre que el materialisme neix per alliberar la humanitat de la por. La filosofia il·lustrada, idealista, que crea el fantasma de l'esperit, no és més que una mala resposta a la por que inunda l'individu quan és conscient de la seva fragilitat, quan tem la natura a la qual pertany però que tan poc maternal resulta. El terror que provoca una natura hostil, perillosa, un

terror fet d'ignorància, es pretén salvar amb la construcció d'un sistema que projecta en la natura un ordre racional i creu tenir-ho tot sota control. La major part de la filosofia és fruit de l'ànsia de seguretat i protecció d'un individu que no sap què fer amb la seva impotència.

El materialisme apareix per alliberar la humanitat de la por. Però sense regalar-li una seguretat falsa, és a dir, ensenyant-li a prendre consciència de la realitat de la seva fragilitat i dels perills que corre, i alhora a acceptar-ho com a part de la vida; però al mateix temps, i una cosa no va sense l'altra, ensenyant-li a desemascarar perills inexistents. És la mateixa ignorància respecte a què regeix el món qui inventa pors que no responen a cap realitat: forces invisibles, incontrolables, que semblen regir el destí dels individus. Alliberar l'individu de pors irracionals va ser una de les funcions del materialisme des dels seus inicis a Grècia, com es veu clar en l'obra d'Epicur i Demòcrit, que declarava el sense sentit de témer els déus o la vida després de la mort.

Si durant segles els individus van témer l'acció capriciosa dels déus, o durant l'Edat Mitjana d'un seguit de forces espirituals i demoníques, avui aquesta por s'ha invertit. Ja no provoca temor un suposat món invisible, sinó la possibilitat de la seva inexistència, de que la matèria esgoti la realitat. També en aquest cas invers és el materialisme qui pot alliberar de la por, recordant a l'individu *que el seu cos no és el càstig d'una ànima que ara resulta que potser no existeix; que el seu cos no és l'exili d'una pàtria de la qual ara es dubta; sinó que el seu cos és ell mateix i que aquesta vida és LA vida*. Som criatures terrenals, corporals, caduques, però en això consisteix la vida i és aquí on podem gaudir d'ella. [PT II, 184-185] (TF II, 137-138)

Aquesta reivindicació del materialisme no es tradueix, però, en una lloança incondicional. L'Adorno que defensa que el materialisme consisteix fonamentalment en la sospita contra tot, no deixa d'adreçar la sospita contra ell mateix. Afirmar tesis materialistes no sempre és ètic; en realitat es poden fer servir per justificar actituds immorals. No oblidem que tot el que té a veure amb la mimesi és ambigu i perillós, i el materialisme està tacat per aquesta ambigüitat.

Un exemple és Hobbes. No afirmava ell també tesis materialistes ? Però el motiu d'aquella afirmació era precisament facilitar el domini dels individus, rebaixar-los, fer-los sentir poca cosa, reduir-los al nivell, no de la terra, sinó de la pols. El problema de Hobbes és que considera la matèria l'única substància existent, i tanmateix li aplica un judici espiritualista, que la degrada.

Aquesta ambigüitat no és externa al materialisme ; és a dir, no es tracta merament que alguns autors el puguin emprar per justificar interessos de domini. Sinó que rau en el cor del materialisme. *Perquè els seus propis ideals, satisfer les necessitats materials, exigeixen dominar la natura : el respecte a la natura demana la seva explotació.* I aquesta és una de les contradiccions fonamentals de la vida, de la qual no ens podem alliberar, com ja havíem vist en analitzar els sentits del concepte de mimesi i la dialèctica entre mimesi i domini.

**“Der Gedanke, dass kein Mangel sein soll, dass niemand mehr in der Welt hungern soll, also der Gedanke der Erfüllung der Abschaffung der Not, setzt selber jene Steigerung der Produktivkräfte und damit eben jene Naturbeherrschung voraus, die nicht nur mit dem anti-stofflichen Prinzip aufs tiefste verwachsen ist. Sie lässt überhaupt nur sich denken, indem den Menschen, die doch mit der äusseren Natur auch ihr Inneres beherrschen lernen sollen, immerzu Versagungen zugemutet werden. Die Konzeption eines Zustandes ohne Versagungen, die Entfesselung der Produktivkräfte, die Abschaffung der Not, also jenes utopische Moment der schrankenlosen Erfüllung setzt seinem eigenen Sinn nach, um überhaupt möglich zu sein, eben die Einschränkung, die Askese, ein bestimmtes Moment von Repression, von Unterdrückung voraus.”** [PT II, 188] (TF II, 139)

I atenció a la tesi que Adorno extreu d'aquesta ambigüitat del materialisme que es deriva necessàriament de l'estructura de la vida. La dialèctica no es un mer instrument contingent per examinar el món, un artifici inventat per alguns pensadors: **“Daran können Sie sehen, dass Dialektik nicht eine Sache ist, die so ein paar verstiegene Leute in ihrem Kopf haben.”** [PT II, 188] (TF II, 139) *La dialèctica no és sinó l'estructura mateixa de la vida, que força a dominar per tal de sobreviure, que exigeix la violència del domini per assolir la pau.* El mateix moment marca tota l'obra dels grans materialistes, des de Demòcrit

fins a Marx. **“Wahrscheinlich kann das materialistische Grundmotiv der Erfüllung der Natur von jenem ihm konträren Motiv der Beherrschung und Unterdrückung der Natur gar nicht ganz abgelöst, gar nicht ganz getrennt werden.”** [PT II, 206] (TF II, 153)

Si Adorno defineix els problemes centrals de l'ètica com aquells que afecten la matèria que ens constitueix, també els elements amb què comptem per reaccionar i respondre davant d'ells es deixen definir partint del cos. Sense que això impliqui foragitar la raó de l'àmbit de l'ètica, Adorno reclamarà que la primera resposta dels individus davant de conflictes ètics, de situacions injustes, és bàsicament una resposta somàtica. Allò que ens mou a ajudar algú si el veiem patir, allò que en duu a afegir-nos a una lluita pels valors en què creiem, no és tant un procés d'anàlisi racional com l'impuls. Davant de la injustícia, i molt abans de reflexionar-hi analíticament, el que li passa a l'individu és que sent la ràbia i el dolor en el propi cos, se sent afectat físicament, sacsejat per allò que veu i sent, es troba implicat. És el seu cos el primer en solidaritzar-se amb el cos violentat de l'altre, molt abans que la raó tingui temps de fer una reflexió serena.

Adorno recollirà el paper de l'impuls com el motor de les nostres respostes davant les injustícies, i juntament amb ell revalorarà una sèrie de “virtuts” oblidades per les falses morals idealistes i capaces de donar contingut a l'ètica : la solidaritat, la compassió, la generositat, la gratitud. Si Spinoza o Kant les rebutjaven, les recupera Adorno de l'obra de Schopenhauer o Nietzsche [PT II, 229] (TF II, 170), per dir-nos que sense el elles aporten, l'ètica queda mancada de contingut. Tant a l'impuls com a aquestes virtuts dedicarem apartats propers.

Ens queda encara el darrer element d'aquesta ètica. Si una ètica materialista s'ocupa dels problemes que afecten al cos i els vol resoldre amb elements de judici i d'acció també corporals, no pot deixar de valorar positivament el benestar físic del cos, és a dir, el plaer. I és que Adorno, com els altres membres de l'Escola de Frankfurt, en una època on el cos era oblidat i el plaer menystingut, va fer una trencadora reivindicació del gaudi més corporal, del plaer físic, del sexe. Un element fonamental en aquella primera



generació de l'Escola de Frankfurt que malauradament la segona ha perdut, per tornar a un discurs dominat per la racionalitat on desapareixen tant el plaer físic com el plaer de llegir els autors, que paguen amb l'estil l'aridesa del contingut. Si bé la tercera generació, Honneth, Benhabib, Brunkhorst, Seel, Früchtel, torna a parlar de plaer, es tracta d'un hedonisme molt més caut i contingut, que ha perdut la radicalitat dels primers.

En Adorno, no és senzillament que el plaer fos un dels temes de la seva teoria, sinó que aquesta es nodria de la importància del gaudi físic, del desig de plaer.<sup>12</sup>

Incorporant un fort moment hedonista en la seva ètica, es considera Adorno hereu en certa mesura de pensadors hedonistes com Epicur, sobre qui reflexiona llargament a TF II per explicar en què consisteix una ètica materialista. L'ètica d'Epicur és plenament materialista pels següents motius que Adorno enumera (i que coincideixen amb el que ell mateix fa en la seva teoria): recorda l'origen material de tot tipus d'experiència, fins i tot el pensament; valora positivament el plaer sensual; i té una teoria de la virtut plenament materialista, per tal com lliga plaer i virtut tot dient que la virtut provoca un plaer que fa feliç.

L'hedonisme epicuri neix de descobrir que els individus actuen i pensen regits pel principi de plaer (el que després considerarà Freud el principi fonamental de la vida psíquica), i de l'opció de declarar-lo bo. No només és el criteri instintiu d'actuació, també és el criteri moral. Això no vol dir que cercar el plaer no sigui un procés complicat que no exigeixi de la reflexió. *Trobar el plaer demana sempre renunciar a alguns plaers concrets i assumir alguns dolors; la dialèctica de la vida força l'individu a interioritzar el sacrifici, i per tant, exigeix el paper de la raó.* No hi ha manera de sortir d'aquella dialèctica de mimesi i domini que ja havíem explorat. La mateixa vida és dialèctica, exigeix el domini, i exigeix per tant la raó com a instrument del sacrifici.

El cert és que si hom s'atura a pensar en aquest fet, l'exaltació del plaer de la qual hem partit ens pot conduir a considerar amargament la dificultat d'assolir-lo. I així, una filosofia que neix com a materialista i hedonista tendeix

---

<sup>12</sup> Sobre la importància del plaer en el pensament d'Adorno i la "revolució" que suposà en la seva època, veieu les entrevistes amb HERBERT SCHNÄDELBACH i MICHAEL GIELEN, *Geist gegen den Zeitgeist*, 61-62, i 138-139 respectivament.

a convertir-se en un pensament trist i pessimista. És un procés paral·lel al d'aquelles ètiques que parteixen de la vida i la matèria i desemboquen en el pessimisme, com van veure en l'apartat N.3.7..

**“Darüber hinaus sagt Epikur, dass das Bedürfnis nach der Lust selber bereits schmerzhaft oder schmerzähnlich sei, so dass der Schmerz und die Lust gleichsam auch genetisch ineinander verflochten sind. Sie können bei Epikur, wenn Sie wollen, bereits die Theorie Schopenhauers vorgebildet finden, der den Gedanken formuliert hat, dass die ganze menschliche Existenz eigentlich nur ein Schwanken von einer Unlust zur anderen sei, nämlich von der Unlust der Entbehrung, die zu den ganz kurzen Augenblicken der Lust uns bringt, zu den ebenso unlustvollen Augenblicken der Übersättigung –die er übrigens ganz sicher zu Unrecht mit der Langeweile gleichgesetzt hat. Dieses Theorem, diese Struktur der Existenz, in der quasi das Quantum der Lust gegenüber dem Quantum des Leidens nicht ins Gewicht fallen soll, ist zur Begründung des Schopenhauerschen Pessimismus geworden. Auch er ist also im antiken Materialismus vorgebildet. Es ist eine merkwürdige Tatsache, dass gerade die materialistischen Philosophen, die es doch immer mit der Lust und dem diesseitigen Glück zu tun haben, mit Pessimismus sich verbinden, während die Philosophen, die es mit dem reinen Geist, mit der Tragik, mit dem Opfer, mit all diesen Kategorien zu tun haben und die auf die Lust schlecht zu sprechen sind, im allgemeinen, als ganze und metaphysisch gesehen, optimistische Philosophen sind.”** [PT II, 225-226] (TF II, 167)

Adorno és potser tou en jutjar-ho : res no té de curiosa aquesta relació, i molt d'inevitable. Tanmateix, Epicur encara va fer un moviment estratègic per mantenir l'optimisme, que Adorno recull i analitza amb força interès : defensar, malgrat el seu materialisme i contra l'ateisme que era d'esperar, l'existència d'uns déus feliços. Adorno interpreta que per a Epicur la felicitat i el plaer eren tan importants, *que calia assegurar la seva existència, encara que això exigís afirmar la inversemblant existència dels déus*. Epicur afirmaria els déus només per poder afirmar la felicitat. I enllaçant amb aquesta idea, reflexiona fins a quin punt pot el materialisme necessita d'una metafísica, d'un mirada enlaire : **“Dass die Glückseligkeit eben in den Göttern verwirklicht sei. Er sagt nicht geradezu, dass eben deshalb, weil die Glückseligkeit in ihnen**

verwirklicht sei, wir ihre Existenz annehmen müssten; diese Gestalt des ontologischen Gottesbeweises war einem Erznominalisten wie ihm ganz fremd. Aber es steckt doch, wenn mich mein historisches Sensorium nicht gänzlich betrügt, wenigstens dem Ansatz nach etwas wie jenes kantische Postulat der praktischen Vernunft von der Gottheit darin, dass nämlich das Leiden und das Unrecht der Welt gar nicht zu ertragen wäre, wenn man nicht die Idee von einem auch Seienden hätte, das all dem gänzlich enthoben ist." [PT II, 223] (TF II, 166)

I tanmateix, en aquesta imatge dels déus felïços detecta Adorno una estranya malenconia: "Diese Vorstellung ist uns im Augenblick ganz vertraut, sie hat aber in sich eine eigentümliche Melancholie -jene Melancholie eben des alkyonischen Himmels, die dann später Nietzsche, der dem Epikur sehr hold war, immer wieder hervorgehoben hat; jene eigentümliche Schwermut, man könnte auch sagen jene metaphysische Schwermut, die gerade dem Materialismus als der Negation von Metaphysik stets gesellt ist." [PT II, 223-224] (TF II, 166) I acaba per preguntar-se: "Ob sie wirklich ein Ausdruck der Sehnsucht ist, ob sie eine Finte ist, oder ob sie eigentlich bereits jene Ironie der metaphysischen Schwermut hat, die gerade deshalb, weil sie von der Existenz der Gottheit sich nicht mehr überzeugen kann, diese Existenz mit einem "O, wär' es doch" ausmalt, dem zugleich die Negation dieser Existenz innewohnt." [PT II, 224] (TF II, 166-167)

#### d) EL NOU IC COM UN IMPERATIU MATERIALISTA

També el nou IC és llegible com un imperatiu materialista, i això ho deixa ben clar el mateix text dins del qual Adorno el formula. Ja sabem que no és un text d'ètica, però de quina mena de llibre es tracta? Adorno proposa el nou IC en una de les seves obres de maduresa, un llibre que amb el títol de *Dialèctica Negativa* anuncia ja el seu caràcter teòric i aparentment gens pràctic. Es tracta d'una obra difícil, dedicada bàsicament a l'epistemologia, la metafísica i la reflexió sobre en què consisteix exactament la filosofia. Però a mesura que el llibre avança, i en arribar a les darreres parts, la motivació ètica es va fent més evident. Una anàlisi de la llibertat segons Kant i una crítica a la història segons Hegel obren pas al darrer capítol: "Meditació sobre la

metafísica". En realitat, tot el llibre condueix envers aquesta darrera part, on Adorno es pregunta com afecta a la filosofia l'horror de la guerra i l'holocaust, i en general, com afecta a la filosofia l'existència del dolor, la injustícia i la mort. Aquesta és la pregunta definitiva amb què conclou un llibre aparentment tan abstracte i abstrús com és la DN. I respon demanant el pas al materialisme, a una metafísica materialista, de la qual ja havíem parlat a N.4.4..

Dins del text que exposa què és aquesta metafísica materialista ens ofereix Adorno el nou IC, que és, evidentment, un imperatiu materialista. Amb ell, l'ètica comença pel dolor dels cossos. Materialista és el seu contingut, per tal com és ple dels horrors de la guerra i l'extermini; com ho és la resposta exigida, que ha de consistir en un impuls espontani, en un sentiment de compassió i solidaritat, i en cap cas en un anàlisi racional d'un IC que tampoc no es deixa argumentar, com dèiem a N.4.2. i N.4.3..

Sobre en què consisteixen exactament aquest impuls i aquesta compassió que ens exigeix el nou IC en parlarem tot seguit; després, però, d'haver dedicat unes planes a reflexionar sobre la dificultat que aquest nou IC materialista pugui ser assumit per una societat incapaç d'entendre el plaer ni el dolor, el sentiment ni l'impuls, per tal com està enquistada en la fredor.

## M.4.2. DENÚNCIA DE LA INCAPACITAT DE SENTIR

### a) SOBRE LA REPRESSIÓ DELS SENTIMENTS

La societat que Adorno contempla al seu voltant no està preparada per acceptar i assumir una ètica materialista per un senzill motiu : gairebé no sap sentir. La fredor, element determinant de la subjectivitat burgesa, continua present en el subjecte membre d'una societat dominadora. Necessària en un cert grau per sobreviure, per mantenir-se en la lluita malgrat les dificultats, la fredor va descendir sota zero fa ja molt de temps, i ha incapacitat als individus especialment per la percepció del dolor, tant del propi com de l'aliè. Fredor es tradueix en impassibilitat davant del dolor, indiferència envers les injustícies, i és un dels factors que va contribuir a crear les condicions de possibilitat del feixisme, la guerra i l'holocaust. Aquesta fredor és una de les causes d'Auschwitz, i continua existint després, tolerant totes les possibles repeticions d'aquell genocidi amb altres pobles.

Tot i la seva condemna d'aquesta fredor, Adorno és conscient de la nostra dialèctica relació amb ella. Sobreviure després d'un horror de la magnitud de l'holocaust exigeix un cert grau de fredor, per no caure víctima de la desesperació i el nihilisme i renunciar a reconstruir la cultura i la societat. I davant de cada situació terrible, és impossible continuar vivint sense una mesura de fredor. El problema rau que aquesta fredor necessària per sobreviure a l'holocaust és de la mateixa natura que la fredor que el va permetre.<sup>13</sup> [ND, 355-356] (DN, 363)

Gràcies a tal fredor podem sentir sense immutar-nos gaire les notícies de la més gran barbaritat, tal com durant la guerra es rebien les notícies sobre els camps de concentració. **“Im sicheren Amerika vermochte man als Emigrant die Nachrichten von Auschwitz zu ertragen ; nicht leicht wird man irgendeinem glauben, Vietnam raube ihm den Schlaf. (...) Wer sich einbildet, er sei, als Produkt dieser Gesellschaft, von der bürgerlichen Kälte frei, hegt Illusionen wie über die Welt so über sich selbst ; ohne jene Kälte könnte**

---

<sup>13</sup> Sobre aquesta dialèctica veieu SYLVELIE ADAMZIK en la seva aportació a *Impuls und Negativität*..

keiner mehr leben. Die Fähigkeit zur Identifikation mit fremdem Leiden ist, ausnahmslos in allen, gering. (...) Aus der Distanz zu beanspruchen, man fühle wie jene, verwechselt die Vorstellungskraft mit der Gewalt unmittelbarer Gegenwart. Purer Selbstschutz verhindert im Abwesenden die Imagination des Schlimmsten; vollends Handlungen, die ihn selbst dem Schlimmsten aussetzen. Am Erkennenden ist es, die objektiv ihm aufgenötigten Grenzen einer Identifikation, die mit seinem Anspruch auf Selbsterhaltung und Glück zusammenprallt, einzugestehen, nicht sich zu gebärden, als wäre er bereits ein Mensch von der Art, wie sie erst im Stande von Freiheit, also dem ohne Angst, vielleicht sich realisiert." [SW, 778] (CN, 176-177)

Però no és tan sols el dolor allò que els individus no són capaços de sentir. Amb la pell entumida per les baixes temperatures, res no els commou ni els excita; res no saben del plaer, de l'entusiasme, de l'amor, de l'alegria. Viuen sense grans dolors ni grans passions, lluint una aparença de salut aproblemàtica, una vitalitat superficial i un somriure fàcil. No coneixen ni les passions que omplen d'energies, ni els conflictes de sentiments que obliguen a prendre decisions difícils, ni grans temors a vèncer, ni el brogit de la lluita contra els obstacles, ni l'amor que tant exigeix que un podria perdre la pròpia identitat. La seva vida és més monòtona, diríem que més supèrflua. S'ha reprimat tot allò que podria interrompre una mena de seré equilibri de vidre que permet mantenir un higiènic somriure. Naturalment, és aquesta estabilitat dels individus la que requereix la bona marxa d'una societat que necessita treballadors concentrats, que no es deixin distreure pel poder dels sentiments. Per això la societat ha introduït el terme de salut física i mental, i ofereix tota mena d'estris que ajudin a assolir-la, que donin suport a la repressió que és l'instrument fonamental. Petits plaers dosificats, una mica de temps lliure, una mica d'esport, una mica de sexe, i el suport dels psicòlegs.

**"Die libidinösen Leistungen, die vom Individuum verlangt werden, das sich gesund an Leib und Seele benimmt, sind derart, dass sie nur vermöge der tiefsten Verstümmelung vollbracht werden können, einer Verinnerlichung der Kastration. (...) Der regular guy, das popular girl müssen nicht nur ihre Begierden und Erkenntnisse verdrängen, sondern auch noch alle die Symptome, die in bürgerlichen Zeiten aus der Verdrängung folgten.**

**(...) Keine Forschung reicht bis heute in die Hölle hinab, in der die Deformationen geprägt werden, die später als Fröhlichkeit, Aufgeschlossenheit, Umgänglichkeit, als gelungene Einpassung ins Unvermeidliche und als unvergrübelt praktischer Sinn zutage kommen."** [MM,63-64] (MM, 56-57) Els individus esdevenen rectes i plans, tranquils com un desert, amb una plàcida aparença que ha après fins i tot a amagar les cicatrius causades per tantes mutilacions. Tothom sembla seré per la senzilla raó que res no sent ni res no l'afecta.

**"Man könnte die, welche im Beweis ihrer quicken Lebendigkeit und strotzenden Kraft aufgehen, für präparierte Leichen halten, denen man die Nachricht von ihrem nicht ganz gelungenen Ableben aus bevölkerungspolitischen Rücksichten vorenthielt. Auf dem Grunde der herrschenden Gesundheit liegt der Tod. All ihre Bewegung gleicht den Reflexbewegungen von Wesen, denen das Herz stillstand. (...) Denn das gesellschaftlich zugemutete Opfer ist so universal, dass es in der Tat erst an der Gesellschaft als ganzer und nicht am Einzelnen offenbar wird. Sie hat die Krankheit aller Einzelnen gleichsam übernommen, und in ihr, in dem gestauten Wahnsinn der faschistischen Aktionen und all ihren zahllosen Vorformen und Vermittlungen wird das im Individuum vergrabene subjektive Unheil mit dem sichtbaren objektiven integriert."** [MM, 64-65] (MM, 57)

La societat s'ha deixat enquistar en la creença que no existeix estabilitat sense repressió, sense renúncia als sentiments i els plaers, prevenint així tots els conflictes que poden provocar. Aquesta confiança està profundament arrelada en tots els nivells i sectors, i com a prova assenyala Adorno que fins i tot Freud, el desemascarador de l'aparell repressiu, el va aprovar en raó de la cohesió social. Mentre denunciava la insatisfacció dels instints, la manca de plaer, acceptava que el sacrifici era necessari per mantenir la cultura, i oferia com a sortida a aquesta renúncia la sublimació. Fent apologia de l'ordre burgès, demostra Freud fins a quin punt està també ell atrapat en la renúncia a un plaer que mai no va comprendre.

I així, tot i que el materialista Adorno devia bona part de les seves idees al mestre Freud,<sup>14</sup> li adreça una crítica per no haver estat prou materialista. I aprofita per explicar com la raó, sinó apunta envers el plaer, no és res. **“Die Vernunft ist ihm ein blosser Überbau (...) weil er den bedeutungsfernen, vernunftlosen Zweck verwirft, an dem allein das Mittel Vernunft als vernünftig sich erweisen könnte, die Lust. Sobald diese geringschätzig unter die Tricks der Arterhaltung eingereicht, (...) kommt die ratio auf die Rationalisierung herunter. Wahrheit wird der Relativität überantwortet und die Menschen der Macht. 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, 58-59)

El fred immobilitza, i els individus que l’han adoptat per donar una aparença serena a la seva superfície ja no poden deixar aflorar sentiments i impulsos, ja no poden ser naturals, perquè han perdut l’espontaneïtat. Tot el seu comportament respon a un sotmetiment a normes imposades i apreses, que han de guiar una natura mutilada i desarrelada. Res no és ja natural, res no és espontani, res no emergeix de les profunditats de l’individu plenes d’instints i emocions.

Segons Adorno, quan la societat esdevé conscient que els joves, encara a mig camí d’assumir la seva fredor, cerquen espais d’espontaneïtat, inventa sucedanis, alguns tan populars com les suposades improvisacions de la música de jazz, que fingeixen un espai de llibertat i creativitat. Però aquesta espontaneïtat és fingida, denuncia Adorno, no és més que repetició de normes memoritzades, i si aconsegueix enganyar el jovent es deu a les dots teatrals dels músics i a la poca sensibilitat musical del públic. **“Jeder gewitzigte Halbwüchsige in Amerika weiss, dass die Routine heutzutage der Improvisation kaum mehr Raum lässt, und dass, was auftritt, als wäre es spontan, sorgfältig, mit maschineller Präzision einstudiert ist. (...) Daher reduzieren sich die sogenannten Improvisationen auf mehr oder minder schwächliche Umschreibungen der Grundformeln, unter deren Hülle das**

---

<sup>14</sup> Sobre el deute d’Adorno amb Freud, HAUKE BRUNKHORST considera en la seva anàlisi del materialisme adornià que deu molt més a la teoria de Freud que no a la de Marx. T.W.Adorno. *Dialektik der Moderne*, 76.



**Schema in jedem Augenblick hervorlugt. Noch die Improvisationen sind in weitem Mass genormt und kehren stets wieder.**"<sup>15</sup> [PR, 125] (PR, 128)

Amb Spengler denuncia Adorno la incapacitat pel joc, l'alegria i l'embriaguesa, i amb Veblen la incapacitat de viure el propi cos si no és en manifestacions de violència. Tot en un mateix llibre, PR, que conté un exhaustiu inventari de tot allò que els individus ja no poden sentir.

I si no són capaços d'alegria, com podrien ser-ho de passió ? Però res com la seva absència diagnostica la decadència de la individualitat. Si no pot apassionar-se, és que l'individu està desapareixent : **"Exemplarisch dafür die Leidenschaft, für Hegel wie für Balzac der Motor von Individualität. Den Ohnmächtigen, denen das Erreichbare und nicht Erreichbare immer enger vorgezeichnet ist, wird sie anachronistisch. (...) Selbst im privaten Bereich wird Leidenschaft zur Rarität. Die allbekannten Veränderungen der erotischen Verhaltensweisen von Jugendlichen indizieren die Dekomposition des Individuums, das weder mehr die Kraft zur Leidenschaft -Ichstärke- aufbringt, noch ihrer bedarf, weil die gesellschaftliche Organisation, die es integriert, Sorge trägt, dass die offenbaren Widerstände beseitigt werden, an denen Leidenschaft einmal entflammte, und dafür die Kontrollen ins Individuum als ein um jeden Preis sich Anpassendes verlegt."** [ND, 336-337] (DN, 341-342)

Si ja no queda un individu capaç de viure la passió, menys ho és encara de la felicitat, que exigeix un jo ple, capaç de donar-se tot en una experiència d'excitació i entusiasme. **"Vergeudung der Kraft im Glück jedoch, dessen Geheimnis, dulden sie nicht. Da muss es nach den englischen Formeln relax und take it easy hergehen, die aus der Sprache der Krankenschwestern kommen, nicht der des Überschwanges. Glück ist überholt : unökonomisch. Denn seine Idee, die geschlechtliche Vereinigung, ist das Gegenteil des**

---

<sup>15</sup> No és aquest el lloc per iniciar una investigació sobre els motius ocults que devien dirigir els dubtosos gustos musicals d'Adorno, si més no, la seva parcialitat alhora de jutjar, però no deixa de resultar estrany que sentís pel dodecafonisme una admiració que no sentia per cap altra música de la seva època. Ni la música culta posterior, ni fenòmens populars com el jazz, ni tan sols la música tradicional jueva de l'Europa central i oriental, el klezmer, no van merèixer la seva aprovació. Sobre Schönberg diu: **"Seine Musik will mündig werden an ihren beiden Polen: sie setzt das bedrohlich Triebhafte frei, das sonst Musik nur filtriert und harmonistisch gefälscht durchlässt; und spannt die geistige Energie auf äusserste an; das Prinzip eines Ichs, das stark genug wäre, den Trieb nicht zu verleugnen."** [PR, 153] (PR, 158-159)

**Gelösten, selige Anspannung, so wie alle untejochte Arbeit die unselige."**

[MM, 246] (MM, 219)

Desconeixedors de tot allò que podria dur la seva vida als cims del plaer, la intensitat, la força, no tenen valor per buscar res que anés més enllà de la prudència prescrita en les receptes de comportament dels psicòlegs. Si se'ls demanés què és el que realment volen, si se'ls proposés de formular desitjos, no sabrien què desitjar, o desaprofitarien l'oportunitat per demanar tot de coses supèrflues. **"Richtig wünschen ist die schwerste Kunst von allen, und sie wird uns seit der Kindheit abgewöhnt."** [EN, 516] (IN, 73) Segurament, la majoria d'aquests individus que estan deixant de ser-ho, malbaratarien la possibilitat de desitjar demanant, com el personatge del conte popular, les coses més ridícules.

A la pregunta de què caldria fer per retornar als individus la capacitat de sentir, respon Adorno amb l'exigència de coneixement. Cal que els individus desobeeixin aquest manament de sentir-se bé i se n'adonin de la infelicitat en què viuen, de la repressió a que ells mateixos sotmeten el seu interior, de les deformacions causades als seus sentiments i emocions. Cal que coneguin la manca de llibertat i les injustícies generades per la societat on viuen, i que esdevinguin conscients del dolor que els causa. Que tornin a sentir el seu propi dolor en aquesta societat per poder recuperar la sensibilitat i obrir-se a poder sentir també el dolor aliè, i així mateix el plaer veritable. **"Es gehört zum Mechanismus der Herrschaft, die Erkenntnis des Leidens, das sie produziert, zu verbieten, und ein gerader Weg führt vom Evangelium der Lebensfreude zur Errichtung von Menschenschlachthäusern so weit hinten in Polen, dass jeder der eigenen Volksgenossen sich einreden kann, er höre die Schmerzenschreie nicht."** [MM, 68] (MM, 60)

Cal desempallegar-se d'aquesta hegemònica i conservadora confiança en la placidesa de la vida i descobrir la infelicitat general. Només el coneixement del dolor, el sentiment del propi dolor, pot despertar l'individu. **"Das Schillersche "Das Leben ist doch schön", das immer schon Papiermache war, ist zur Idiotie geworden, seitdem es im Einverständnis mit der omnipräsenten Reklame ausposaunt wird, zu deren Fanalen auch die Psychoanalyse, ihrer besseren Möglichkeiten zum Trotz, Scheite herbeiträgt."**

(...) So müsste eine kathartische Methode, die nicht an der gelungenen Anpassung und dem ökonomischen Erfolg ihr Mass findet, darauf ausgehen, die Menschen zum Bewusstsein des Unglücks, des allgemeinen und des davon unablösbaren eigenen, zu bringen und ihnen die Scheinbefriedigungen zu nehmen, kraft derer in ihnen die abscheuliche Ordnung nochmals am Leben sich erhält, wie wenn sie sie nicht von aussen bereits fest genug in der Gewalt hätte. Erst in dem Überdruß am falschen Genuss, dem Widerwillen gegen Angebot, der Ahnung von der Unzulänglichkeit des Glücks (...) würde der Gedanke von dem aufgehen, was man erfahren könnte." [MM, 68] (MM, 60)

*Cal substituir l'alegria aparent per una consciència de la tristor real que possibiliti assolir una alegria veritable. I això vol dir substituir els falsos somriures i el riure generalitzat que tant contribueix a estendre l'oblit. Adorno, de qui es deia que no reia mai, concebia el riure com a mera caricatura de la humanitat i la complicitat entre els individus, i malgrat la seva aparent vinculació amb l'alegria, l'associava amb la crueltat. En el fons, deia, tot riure és riure's d'un altre. I el gaudi que sembla evocar serveix per oblidar el dolor que existeix ; és un mecanisme d'oblit.<sup>16</sup>*

El riure **"wird zum Instrument des Betrugs am Glück. Die Augenblicke des Glücks kennen es nicht, nur Operetten und dann die Filme stellen den Sexus mit schallendem Gelächter vor. Baudelaire aber ist so humorlos wie nur Hölderlin. In der falschen Gesellschaft hat Lachen als Krankheit das Glück befallen und zieht es in ihre nichtswürdige Totalität hinein. Das Lachen über etwas ist allemal das Verlachen, und das Leben, das da Bergson zufolge die Verfestigung durchbricht, ist in Wahrheit das einbrechende barbarische."** [DA, 162-163] (DI, 185) Mentre el riure anuncia la falsedat del plaer : **"Lust jedoch ist streng."** [DA, 163] (DI, 185) I l'alegria té molt a veure, diu Adorno tot evocant Sèneca, amb l'austeritat.

Malgrat que és cert que el riure pot ser un instrument de crueltat, i que tothom que faci ús de la violència sap com augmenta l'horror de la víctima amb el riure del seu botxí ; i malgrat que el riure també pot ser indicador de

---

<sup>16</sup> Adorno coincidiria aquí amb un autor que ha dedicat un magnífic llibre a explorar justament la relació entre el riure i l'oblit, un autor amb qui Adorno comparteix altres intuïcions. MILAN KUNDERA, *El llibre del riure i de l'oblit*.

superficialitat, trobo que el gest adorna de desvincular-se completament i rebutjar tot riure té una forta càrrega de teatralitat, de solemnitat i cerimoniositat de la felicitat severa que fa pensar en rigidesa i en arrogància. Alhora que perd la increïble tradició jueva de l'humor, amb una capacitat de riure's d'un mateix i fins i tot de la pròpia religió poc comuna en altres cultures.

I mentre el plaer veritable no sigui possible, recomana Adorno, per no falsejar els propis sentiments, entregar-se a l'absència de tot plaer, a l'ascetisme. **“Die von der psychologischen Allerweltsweisheit bemerkte Affinität von Askese und Rausch, die Hassliebe von Heiligen und Huren hat den objektiv triftigen Grund, dass die Askese der Erfüllung mehr von ihrem Recht gibt als die kulturelle Abschlagszahlung.”** [MM, 196] (MM, 175) Perquè en la vida, com en l'art, l'absència del millor és el que pot evocar-ho, mentre que tota falsa temptativa el perd inevitablement : **“Die asketische Abdichtung der Prosa gegen den Vers gilt der Beschwörung des Gesanges.”** [MM, 251] (MM, 224)

## b) DEFORMACIONS DEL SEXE

Però si en algun àmbit es fa del tot evident l'atrofia de la capacitat de sentir i de gaudir dels individus és en el sexe, del qual, malgrat l'aparença de promiscuïtat, gairebé no en queda.

Abans de passar a detallar com la societat dominadora ha deformat el sexe, recordem que Adorno, un dels filòsofs que més l'ha valorat, detecta en ell un únic perill. Com ens recorda a PR, amb motiu d'una crítica a l'obra de Huxley, l'estructura del sexe és aquella que pot unir qualsevol amb qualsevol altre ; per al desig sexual, tothom pot anar amb tothom, és a dir, tots estan disponibles i formen part d'un joc que, en ell mateix, no coneix restriccions. Però això crea una fungibilitat absoluta dels individus, dissol la individualitat del company de sexe, per tal com tots valen igual, tant serveix un com un

altre. Adorno alerta contra aquesta pèrdua de la individualitat, de la mateixa manera com també alerta del fet que el sexe pot ser font de relacions de domini. Però aquests perills tampoc són tan greus, matisa l'autor. De fet, fins i tot quan té lloc aquesta dissolució, és completament diferent de la que provoca el totalitarisme; perquè en les relacions sexuals, tots estan a disposició de tots, en una igualtat extrema, però sota el totalitarisme, uns disposen sobre la resta. Per tant, l'ordre d'igualació que crea el sexe és incompatible amb una estructura dictatorial, i en aquest moment es fa evident el potencial de llibertat del plaer sexual. Per això li pot retreure Adorno a Huxley, que si en el seu relat hi hagués existit plaer sexual de debò, la dictadura s'hagués dissolt. [PR, 108 i ss] (PR, 110 i ss)

Però avui, el plaer sexual no té ja la força d'oposició al totalitarisme que podria tenir, s'ha afeblit, ha perdut l'impuls i les energies. **“Die objektive Auflösung der Gesellschaft kommt subjektiv daran zutage, dass der erotische Trieb zu schwach ward, um die sich selbst erhaltenden Monaden zu verbinden, so als ob die Menschheit die physikalische Theorie vom explodierenden Weltall imitiere. (...) Indem die Einrichtung des Lebens der ihrer selbst bewussten Lust keine Zeit mehr lässt und sie durch physiologische Verrichtungen ersetzt, wird das enthemmte Geschlecht selber desexualisiert. Eigentlich wollen sie schon gar nicht mehr den Rausch, sondern bloss noch der Entgelt, der auf der Leistung steht, die sie als überflüssig am liebsten einsparen möchten.”** [MM, 190] (MM, 169)

Si el sexe ha perdut la seva força, és perquè la societat, preveient que podia ser un focus de llibertat, se l'ha fet seu, i en integrar-lo l'ha desarmat. Si aparentment el sexe ja no es prohibeix, i no tan sols se'l tolera sinó que se l'exalta i se'l recomana com a element fonamental d'una vida sana, i se'n parla obertament arreu, és perquè se l'ha deformat. El sexe real, prohibit i foragitat de la societat, encara conservava la seva força de resistència contra el sistema establert i podia evocar la vida plena i la passió, però un cop acceptat i esterilitzat, convertit en un comportament divertit i higienitzant de la salut mental, ja no pot aportar res.

**“Ereignet hat sich mit ihm, wofür anderweitig die Soziologie ihren Lieblingsausdruck Integration verwendet; so wie die bürgerliche**

Gesellschaft der Drohung durchs Proletariat Herr wurde, indem sie es eingliederte. Die rationale Gesellschaft, die auf Beherrschung der inneren und äusseren Natur beruht und das diffuse, der Arbeitsmoral und dem herrschaftlichen Prinzip selber abträgliche Lustprinzip bändigt, bedarf nicht länger des patriarchalischen Gebots von Enthaltbarkeit, Jungfräulichkeit, Keuschheit. Sondern der an- und abgestellte, gesteuerte und in ungezählten Formen von der materiellen und kulturellen Industrie ausgebeutete Sexus wird, im Einklang mit seiner Manipulation, von der Gesellschaft geschluckt, institutionalisiert, verwaltet. Als gezügelter ist er geduldet." [EN, 534] (IN, 92-93)

Així el sexe deixa de ser-ho. Mutilat, controlat, reduït, es transforma en una mena de succedani d'ell mateix que fa oblidar el plaer real. Incapaç de generar entusiasme ni grans passions, ha quedat neutralitzat com una diversió més. **"Sexuelle Freiheit ist in einer unfreien Gesellschaft so wenig wie irgendeine andere zu denken."** [EN, 535] (IN, 94)

Aquest sexe tolerat està, a més, reduït a una expressió mínima. El sexe, recorda Adorno, és un plaer que integra el cos sencer i que es manifesta en múltiples experiències d'una gran diversitat. Per ell mateix, el sexe és quelcom dispers i variable, com la mateixa matèria. Té formes infinites. Però la societat, en la seva prohibició de tot el natural i del mimètic, força a tancar en unitats tot allò dispers i plural. El sexe queda definit, situat, convertit en una cosa concreta i localitzable; se'l redueix als genitals i se'l lliga a la reproducció. Així queda domesticat. En realitat, denuncia Adorno, es dona per bona i sana una expressió del sexe i es prohibeixen totes les altres, les que es poden estendre per tot el cos i adoptar múltiples formes. També el domini ha entrat en el terreny del sexe limitant i reduint. Imposant la unitat en allò que de per sí és plural, com ho és tota la natura humana. La fantasia es perd. [EN, 534-537] (IN, 92-95)

I no deixa de ser curiós, denuncia Adorno, que es prohibeixin determinades expressions del sexe, que se les censuri activament, quan en canvi es permet i es fomenta la difusió d'imatges de comportaments violents. **"Stets noch werden, wie Karl Kraus erkannte, unerlaubte Zärtlichkeiten gegen Minderjährige härter bestraft, als wenn Eltern oder Lehrherren sie halbtot**

**prügeln.**" [EN, 547] (IN, 106) I això es veu especialment en el cinema i la televisió, que autocensuren molts comportaments eròtics, mentre que van plens d'imatges violentes i cruels. [EN, 554] (IN, 114-115) Una censura de les múltiples possibilitats del sexe per tal de reduir-lo a una forma controlable, que té molt a veure amb la duresa de la llei contra els que s'hi guanyen la vida, contra les prostitutes, sobre les quals cauen sempre la dominació i el càstig. [EN, 500-501] (IN, 55) [MM, 195-196] (MM, 174-175)

Deformat així el sexe, no és estrany que molts acabin considerant-lo una activitat avorrida, que després del breu i no gaire intens plaer del coit, sumeix l'individu en una amarga sensació de tedi. La pitjor condemna contra el sexe rau en aquesta creença, que impedeix gaudir, un cop el coit ha acabat, del plaer de la companyia del cos de l'altre. **"Der Satz omne animal post coitum triste ist von der bürgerlichen Menschenverachtung ersonnen worden: nirgends mehr als an dieser Stelle unterscheidet das Humane sich von der kreatürlichen Trauer. Nicht auf den Rausch sondern auf die gesellschaftlich approbierte Liebe folgt der Ekel: sie ist, nach Ibsens Wort, klebrig. Dem erotisch Ergriffenen wandelt die Müdigkeit sich in die Bitte um Zärtlichkeit, und das momentane Unvermögen des Geschlechts wird als Zufälliges, der Leidenschaft ganz Äusserliches begriffen."** [MM, 198] (MM, 177)

### M.4.3. L'ELEMENT IRRACIONAL DE L'ÈTICA : L'IMPULS

#### a) L'ELEMENT SOMÀTIC DE LA LLIBERTAT

Hi ha una pregunta que encara hem de respondre i per a la qual el materialisme adorna guiat pel concepte de mimesi té la clau : on s'originen la norma moral i l'acció moral ? Què és el que ens duu, davant d'una situació injusta, a formular una norma ? O què és el que ens mou quan reaccionem activament, entrem en aquella situació i actuem per transformar-la ? Què duu el nostre jo a sortir a l'exterior i modificar-lo ?

Quan vam examinar la categoria de negativitat ja vam trobar elements decisius. El coneixement de la realitat i de les injustícies existents (coneixement que té com a condició de possibilitat un distanciament que Adorno contempla com l'única forma de llibertat possible en el present), i la capacitat de crítica, són indispensables alhora de dibuixar la constel·lació de factors que ens duu a formular normes o que ens motiva a aplicar-les. Ja havíem examinat com d'aquesta capacitat crítica emergeix el rebuig de les injustícies i del dolor, sota la forma d'un "no" adreçat a tot el que és inacceptable. Però aquest "no" al dolor dels altres, com ja aleshores havíem avançat, no prové d'una instància purament cognitiva, no neix únicament en les nostres facultats racionals. En l'origen d'aquest rebuig al dolor hi ha el mateix que en l'origen de la norma moral o de l'acció ; sense oblidar un fort element de coneixement i de crítica, hi ha quelcom més, quelcom que és el veritable motor, la força, l'energia.

Es tracta de quelcom no racional, que desborda la teoria que intenta exposar-lo i que defuig un discurs que no el pot esgotar, per fina que sigui la seva capacitat de descriure. És un moment **"dass nicht in der Theorie aufgeht und das sehr schwer zu bezeichnen ist, das man vielleicht doch am besten mit dem Ausdruck Spontaneität, mit dem Ausdruck des unmittelbar tätigen Reagierens auf bestimmte Situationen angibt. (...) Ich kann das Moment, um das es hier geht, ausserordentlich schwer ausdrücken, und das ist kein Zufall, denn es handelt sich hier wirklich um das Moment im Moralischen, um das theoretisch zu fassende Moment im Moralischen, das eigentlich atheoretisch**



**ist -und es in der Theorie aussprechen zu wollen, hat deshalb von vornherein so ein bisschen etwas Absurdes.” [VM, 17-18]**

El que Adorno intenta endebades descriure, és allò que emergeix de l'individu aplegant-lo tot sencer i que el llença a l'exterior, que el vincula amb el que passa fora d'ell, tot fent-lo prendre partit en determinades situacions, o denunciar injustícies, o ajudar a qui ho necessita. Es tracta de quelcom somàtic, que neix en territoris del jo molt més antics i profunds que la raó. A falta d'un altre concepte, i perquè aquest moment és el motor de l'acció, qui engega el mecanisme, Adorno l'anomena “impuls”. Allò que ens duu a actuar no és tan sols l'anàlisi racional dels fets o la consciència racional que hauríem de fer alguna cosa, sinó justament aquest moment somàtic, aquesta reacció de la pròpia naturalesa. **“Die Entscheidungen des Subjekts schnurren nicht an der Kausalkette ab, ein Ruck erfolgt.”** Si un observa atentament pot percebre: **“Dies Hinzutretende, Faktische, in dem Bewusstsein sich entsäuert.”** [ND, 226] (DN, 226) “Quelcom en què la consciència s'estranya a ella mateixa”, perquè l'impuls la desborda i escapa al seu control. L'impuls no està sota el domini de la raó que l'adreça en la direcció que vol, sinó que ens empeny sense que sovint acabem de ser conscients del que estem fent o de les seves conseqüències. I Adorno reivindica aquest moment irracional. **“Aber Praxis bedarf auch eines Anderen, in Bewusstsein nicht sich Erschöpfenden, Leibhaften, vermittelt zur Vernunft und qualitativ von ihr verschieden.”** [ND, 228] (DN, 229)

I si l'ètica s'origina en la llibertat, entesa en el seu sentit més mínim, com a capacitat d'oposar-se a determinades situacions i com l'intent de intervenir, la llibertat té bona part de si en aquest impuls. **“Das dämmernde Freiheitsbewusstsein nährt sich von der Erinnerung an den archaischen, noch von keinem festen Ich gesteuerten Impuls.”** [ND, 221] (DN, 221) L'impuls no és sinó el moment somàtic de la llibertat.

Ens trobem davant la complexa dialèctica de la llibertat adorniana. Ja vam anunciar, en començar a analitzar la categoria de mimesi, que tot i que ella s'oposava al domini tant com ho feia la categoria de la negativitat, totes dues el combaten des d'estratègies contràries, de manera que també entre elles

s'oposen i donen lloc a una tensa relació dialèctica. La negativitat permetia a Adorno construir una figura de la llibertat com a distància ; un poder ser lliure arrencant-se a la societat dominadora amb l'esforç de posar un espai buit entre ella i nosaltres, de retirar-se als límits, de distanciar-se per poder comprendre-la. Llibertat era no participar, no implicar-se en aquesta mala societat, i guanyar l'espai per conèixer-la i jutjar-la. És una forma de llibertat lligada al coneixement i la crítica.

Però quan l'individu, davant d'un cas concret, reacciona actuant, implicant-se des de la voluntat de modificar una situació, des del desig d'ajudar algú, tenim una altra forma de llibertat, que té menys a veure amb la distància i molt més amb la proximitat. Aquesta llibertat és la que apropa el nostre jo al de l'altre, és el gest d'ajuda adreçat a l'altre gairebé sense pensar. És quelcom que té a veure amb la nostra naturalesa i amb com es reconeix en la naturalesa dels altres, és la irrupció de la complicitat amb els altres que anomenem mimesi i que no és sinó l'espontaneïtat de la natura que ens constitueix.

La llibertat negativa ens distancia d'una societat totalitària. La llibertat com a espontaneïtat, com a impuls somàtic, ens apropa als altres, als individus en els quals reconeixem la seva semblança amb nosaltres, els mateixos sentiments i la mateixa fragilitat davant del dolor. La llibertat negativa és la tensió que ens vol extreure del Tot per recuperar la individualitat com a distància i capacitat de judici ; la llibertat com a espontaneïtat ens retorna la individualitat en reconèixer-la en l'altre, en un tu a tu amb algú que ens reclama ajuda. L'espontaneïtat venç tota distància per dur-nos al costat de l'altre.

Si l'ètica vol ser el terreny de la llibertat, ha de viure d'aquest impuls, i no perdre'l en un excés de racionalisme. Les normes morals han de néixer i han de viure d'aquest impuls, de la nostra natura, de l'espontània complicitat i solidaritat amb els altres, en comptes de ser fórmules fixades per la raó.

Així, ens diu Adorno, normes com ara "no torturaràs" o "no construiràs camps de concentració", **"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. Kritik an der Moral gilt der Übertragung von Konsequenzlogik aufs Verhalten der Menschen; die stringente Konsequenzlogik wird dort Organ von Unfreiheit. Der Impuls, die nackte physische Angst und das Gefühl der Solidarität mit den, nach Brechts Wort, quälbaren Körpern, der dem moralischen Verhalten immanent ist, würde durchs Bestreben rücksichtsloser Rationalisierung verleugnet; das Dringlichste würde abermals kontemplativ, Spott auf die eigene Dringlichkeit." [ND, 281] (DN, 283)**

I en aquesta darrera afirmació ens deixa ben clar per què la moral necessita de l'impuls. La raó que no coneix el temps ni la història, a la recerca de fórmules intemporals, tampoc coneix la urgència. La raó pot analitzar al marge del pas del temps totes les situacions possibles, i dedicar els seus esforços i la seva finor d'anàlisi a examinar situacions conflictives i a confeccionar taules d'arguments a favor o en contra d'una acció, més una previsió de les conseqüències. Però la raó es queda sempre en el pla del coneixement, i el més precís coneixement de la injustícia d'una situació i de com caldria actuar per transformar-la no implica de cap manera que l'individu se senti motivat a actuar o que arribi mai a fer-ho. S'obre un abisme entre el coneixement del que cal fer i el fet de fer-ho, entre la distància del coneixement més crític i prenyat de moral, i la proximitat, l'implicar-se, el llençar-se a la realitat mitjançant l'acció. Hi ha un abisme entre la llibertat negativa de la distància i l'espontaneïtat del cos que reacciona amb horror i solidaritat davant el dolor de l'altre.

I quan la situació és urgent, i l'ètica és el terreny de la urgència, la mera actitud de la raó de posar-se a pensar pot ser immoral. A la urgència del cas ha de respondre espontaneïtat de l'impuls. **"Man kommt dann aber wirklich in allen derartigen moralischen Fragen, in dem Augenblick, in dem man sie überhaupt mit der Vernunft konfrontiert, in eine furchtbare Dialektik hinein, und dieser Dialektik gegenüber hat nun das Moment "Halt !", das Moment : "darüber sollst du nicht nachdenken" auch sein Gutes. In dem Augenblick, wo also ein Flüchtling zu einem kommt und Obdach haben will, wenn man in diesem Augenblick dann also den ganzen Apparat der Erwägungen anstellt, der dazu gehört, anstatt zunächst einmal ganz einfach so zu handeln : hier ist**

**ein Flüchtling, der soll umgebracht werden (...) und dem alles andere unterzuordnen. Wenn hier die Vernunft an einer falschen Stelle eintritt, dann wird die Vernunft wiedervernünftig."** [VM, 144-145]

I de fet, si mirem de quina manera actuen els individus quan ofereixen la seva ajuda a algú, quan treballen per transformar realitats, ens n'adonarem que és guiats per un impuls que, fins i tot en alguns casos, contradiu un raó que els adverteix de la inutilitat de l'intent o dels riscos que es corren.

Adorno recorre a un exemple paradigmàtic, l'atemptat fallit contra Hitler del 20 de juliol. Perquè un grup d'individus, situats en un lloc privilegiat del règim, alts càrrecs de l'exèrcit, decideixen cometre un atemptat i un cop d'estat? Coneixien perfectament els riscos si l'empresa no funcionava, eren ben conscients de totes les dificultats de dur-lo a terme, i de fet, l'atemptat va fallar i alguns ho van pagar amb la vida. Adorno explica que en una ocasió va poder conversar amb un dels colpistes supervivents i li va preguntar com es va atrevir a actuar, d'on va treure les forces per decidir-se. La resposta de l'altre va ser: **"Es gibt aber Situationen, die so unerträglich sind, dass man sie einfach nicht weiter mitmachen kann, ganz gleich, was dann geschieht, und auch ganz gleich, was bei dem Versuch, es anders zu machen, dann aus einem selber wird."** [VM, 19] Aquest és l'element irracional de l'ètica, l'impuls capaç de no escoltar la veu de la raó, la veu de l'autoconservació, quan adverteix fins i tot del risc de perdre la vida. Aquesta completa indiferència respecte de les conseqüències que l'acció pugui tenir per un mateix, aquesta necessitat d'actuar, aquesta passió completament cega i lúcida que omple de forces malgrat conèixer els riscos i la possible inutilitat, malgrat el temor del fracàs, això és la força que sosté l'ètica, i que la manté viva contra la raó. Sense l'impuls no hi ha ètica.

Però el dialèctic Adorno mai no resol la tensió entre els dos moments de l'ètica (negativitat i mimesi), mai no renuncia a un per concentrar-se tan sols en l'altre. Recordem com ja ens havia advertit, com vèiem a N.3.8., dels perills de llençar-se a una acció reformadora, i de com en determinats casos val més salvar el coneixement que no trair-lo en accions inútils i potser fins i tot falses, que acaben entregant-se a les forces dominadores. **"Der Unterschied**

von Theorie und Praxis involviert theoretisch, dass Praxis so wenig rein auf Theorie zu bringen ist wie joris von ihr. Beides lässt nicht zur Synthese sich zusammenleimen. Das Ungetrennte lebt einzig in den Extremen, in der spontanen Regung, die, ungeduldig mit dem Argument, nicht dulden will, dass das Grauen weitergehe, und in dem von keinem Anbefohlenen terrorisierten theoretischen Bewusstsein, das durchschaut, warum es gleichwohl unabsehbar weitergeht. Dieser Widerspruch allein ist, angesichts der realen Ohnmacht aller Einzelnen, der Schauplatz von Moral heute. Spontan wird Bewusstsein so weit reagieren, wie es das Schlechte erkennt, ohne mit der Erkenntnis sich zu befriedigen. Die Inkompatibilität jedes allgemein moralischen Urteils mit der psychologischen Determination, die doch von dem Urteil, dies sei das Böse, nicht dispensiert, entspringt nicht in mangelnder Folgerichtigkeit des Denkens, sondern im objektiven Antagonismus." [ND, 281-282] (DN, 283)

#### b) CRÍTICA DE LA LLIBERTAT COM A AUTONOMIA

Tenim aleshores dos sentits de la llibertat en una irreconciliable i fèrtil dialèctica. *Una llibertat racional de la distància i una llibertat mimètica de l'impuls a actuar.* Però el que Adorno no acceptarà mai és *l'error de confondre una amb l'altra, que duu el nom d'autonomia.* És l'error de Kant : oblidar completament l'impuls, el factor mimètic, i creure que la llibertat creadora de la norma i la llibertat que duu a actuar provenen de la raó. Kant entén la llibertat d'acció com el contrari de l'impuls, com l'autodomini de l'impuls amb una raó que s'ha identificat amb la voluntat per transcendir el mer coneixement i fingir un salt a l'acció. Kant elimina l'impuls, sense imaginar, com li adverteix Adorno, que **"real wäre Wille ohne es überhaupt nicht."** [ND, 228] (DN, 228) I creu, erròniament, que una voluntat identificada amb la raó és suficient per explicar la formulació de les normes i la seva aplicació. L'error kantianà s'explica des del seu dualisme, que no tan sols trosseja l'individu, sinó que en sotmet una part a l'altre. Kant ha fet passar la línia que separa el determinisme de l'àmbit de la llibertat pel mig del seu subjecte, que ha de fer conviure el seu vessant natural sotmès a la causalitat natural, amb un vessant racional capaç d'obrir un àmbit de llibertat.

Podríem començar introduint breument la doctrina kantiana de la llibertat. Si tres són els postulats de la raó pràctica, només un d'ells és la condició necessària de l'ètica ; així és com la llibertat esdevé la idea central de l'ètica kantiana, bandejant a una posició secundària les idees de Déu o la immortalitat, que no són imprescindibles per al sistema ètic. [PT II, 300 i ss] (TF II, 224 i ss)

Perquè la llibertat sí és imprescindible, però la seva existència no és pas tan evident com desitjable, cerca Kant una demostració prou forta, capaç de correspondre en seguretat a la nostra imperiosa necessitat d'ella. Però Kant escriu la seva obra en l'era del determinisme : és l'època de Newton, de la física com a fonament de les ciències, d'una natura capturada en la regularitat de lleis immutables que ens garanteixen la predictibilitat, i el mateix Kant ha ofert la teoria del coneixement que fonamenta la nova ciència. Si durant segles la filosofia havia maldat per defensar la llibertat humana enfront de l'omnipotència divina, aleshores, enmig de la il·lustració que ha bandejat la religió del terreny del coneixement, és el determinisme natural que amenaça la possibilitat del lliure albir. A la natura ja no resta espai per al més petit moviment del dit no predictable. No sembla fàcil dibuixar l'espai de la llibertat humana, si no és que hom recorre a la fórmula tradicional del dualisme cos-ànima a la manera cartesiana. Però Kant necessita una demostració de la llibertat, i d'una llibertat creadora i plena.

Abandonant el terreny ferm de les ciències que ell ha ajudat a enfortir, Kant salva la llibertat inventant per a ella un àmbit no tocat per les lleis naturals. La diferència entre fenomen i noümen permet afirmar a Kant que l'ésser humà és lliure en tant que noümenic, és creador i pot iniciar cadenes causals sense que res extern el determini. La forta "demostració" de Kant és tal que li impedeix oferir proves : no pot recórrer a l'experiència per mostrar-la, perquè el noümenic queda fora del terreny de l'experiència. Però la seva feblesa aparent vol ser la seva força : tots els descobriments que es facin en el món empíric i que semblin amenaçar l'existència de la llibertat, no tenen en realitat res a dir-hi, ja que ella no és experimentable en l'experiència.

El que Adorno rebutja i lamenta és el dualisme que en resulta. Sembla com si causalitat natural i llibertat fossin col·locades en móns diferents perquè

no es destorbin l'una a l'altra. La llibertat, com que queda més enllà de l'experiència, no es pot experimentar, i deixa de ser un entrebanc per a la predictibilitat científica. Quan per a Adorno, del que es tractaria és justament d'examinar com s'interrelacionen la llibertat i la causalitat natural.

Tanmateix, el dualisme kantià entre fenomen i noümen, que retira la llibertat que ens constitueix a un àmbit que no podem conèixer, es tradueix en un altre dualisme. Precisament perquè d'aquesta llibertat creadora i plena no se sap res, Kant afirma l'existència d'una mena de llibertat negativa (és evident que no té res a veure amb el que al llarg d'aquest treball anomenem llibertat negativa segons Adorno), les accions de la qual sí es poden percebre en el món empíric. Però aquesta llibertat implica un dualisme que divideix en dos el subjecte empíric, en tant la salvaguarda la raó, sempre que sigui capaç de mantenir-se pura de tot element impulsiu o passional. La raó pot alliberar el subjecte del determinisme que governa el món empíric si renuncia a deixar-se guiar per la seva natura.

Si la natura de l'individu, en tant que una part més del tot natural, pateix el determinisme en ella regnant, aleshores tot el complex de sentiments, instints, emocions, està governat per aquest determinisme. I així, el mateix impuls és contemplat com a negació de la llibertat, com a fruit de la causalitat natural, irracional, determinista i per tot això amoral. L'impuls cau fora de l'àmbit de la moral, obert exclusivament per la raó. En conseqüència, per fer possible una llibertat que només prové de la raó, l'impuls s'ha de sotmetre a ella. Espontaneïtat no és als ulls de Kant una forma de llibertat, sinó el nostre sotmetiment a la natura, que cal vèncer sotmetent-la. Cal que la raó domini i subjecti tot allò que emergeix descontrolat, de manera impulsiva i irracional.

Si Kant entén la llibertat com no ser dominat per res, tampoc per la causalitat natural, necessita de la inversió de passar a ser dominador. Cal dominar el que no som, però cal, primer que tot, l'autodomini. El subjecte kantià és lliure quan la raó triomfa sobre la seva natura. La llibertat kantiana té l'estructura d'una pluralitat interna reduïda a la forma d'un sobirà regnant

sobre els súbdits.<sup>17</sup> La majoria d'edat exigida a l'individu enalteix tan sols una part d'ell, que ha d'imposar a la resta la submissió ; la llibertat es paga amb mutilacions, prohibicions i repressions. Per assolir la llibertat, instaura la tirania dins de sí, convertint-se ell mateix en algú que alhora legisla i alhora obeeix, alhora imposa i alhora es deixa dominar. El subjecte queda escindit realitzant violència sobre ell mateix.

Les conseqüències d'aquest dualisme, que és el tret distintiu de la moral kantiana, reapareixen en altres moments que continuen fent palesa la seva incapacitat per entendre la llibertat. Adorno denuncia, per exemple, que Kant descriu la llibertat com un triar entre alternatives, com un escollir entre dos camins o dues possibilitats, una imatge d'altra banda característica de la concepció occidental de la llibertat. Però Adorno denuncia que Kant oblida, en traçar aquestes imatges, que l'alternativa ja ve donada, que l'haver de triar entre aquests dos camins és ja sotmetre l'individu a una situació de domini. **“Frei wäre erst, wer keinen Alternativen sich beugen müsste, und im Bestehenden ist es eine Spur von Freiheit, ihnen sich zu verweigern. Freiheit meint Kritik und Veränderung der Situationen, nicht deren Bestätigung durch Entscheidung inmitten ihres Zwangsgefüges.”** [ND, 225-226] (DN, 226)

Un altre error en els exemples de Kant destinats a il·lustrar la llibertat és el següent: com que la llibertat prové de la raó, Kant troba coherent proposar experiments mentals purificats d'elements empírics (tal com fa la ciència), per decidir com caldria actuar en cada situació. Kant intenta trobar les decisions moralment correctes en situacions conflictives de les quals ha expulsat sentiments, interessos, por, desitjos i tot això que segons ells “destorba” el procés racional de decisió. El que Adorno li retreu és que, si és possible una acció moral, aquesta té lloc justament barrejada amb el dolor, la por, les frustracions, els desitjos, els riscos, les passions, i només en aquesta complexitat se la pot pensar. No fer-ho així seria frívol. Es pot potser analitzar fredament com caldria comportar-se en una situació en què s'amenaça a un individu que, o denuncia els companys, o serà torturat ? En aquesta situació extrema, com en moltes altres situacions on cal una decisió moral, és

---

<sup>17</sup> Al respecte veieu MIRKO WISCHKE, “Betroffenheit und Versöhnung. Die Grundmotive der Moralphilosophie von Theodor W. Adorno”, 906 i ss.



impossible no tenir en compte el més natural de l'individu : el dolor físic i la por al dolor, el temor al fracàs, la mesura de les pròpies forces... **“Von keinem, nicht dem Integersten, kann prophezeit werden, wie er auf der Folter sich verhielte ; die unterdessen keineswegs mehr fiktive Situation bezeichnet eine Grenze des für Kant Selbstverständlichen.”** [ND, 224] (DN, 224)

Per no necessitar de l'impuls físic com a motor de l'acció, per poder tenir el motor de l'acció en una raó que no necessiti de res extern a ella per realitzar l'acció moral, Kant identifica raó i voluntat. Aquesta voluntat racional és l'única font d'acció moral. Oposada a la causalitat natural de l'impuls espontani, la voluntat seria la causalitat pròpia de l'àmbit de l'ètica, la causalitat racional, i l'única lliure.

Sent l'única veu autoritzada, l'ordre de la voluntat s'alça per sobre la multiplicitat d'impulsos. Tots queden subordinats a l'autoritat racional, que sent única, *imposa unitat a l'acció moral*. Centralitzant la presa de decisions, dominant severament el que s'oposi, la voluntat garanteix al subjecte burgès amant de l'ordre la identitat i la seguretat d'unes accions regides sempre per uns mateixos paràmetres. L'estabilitat i l'ordre estan assegurats.

Identificada la voluntat amb la raó, no és únicament una font d'acció, sinó l'única font d'acció vàlida, i sempre bona. **“Man könnte fast sagen, so etwas wie schlechter Wille ist eigentlich bei Kant gar nicht vorstellbar, weil der Wille als das ganz konsequent vernunftgemässe Begehren selber eigentlich ist, was das Gute ist ; Vernunft und Gutes fallen miteinander zusammen.”** [VM, 194] L'ordre i la unitat de la voluntat són la figura del bé, mentre que el mal queda identificat amb la pluralitat informe i imprevisible dels impulsos : **“dass der Wille selber, insofern er das rein aus Vernunft gelenkte Begehrensvermögen ist, das Gute sei ; und dass eigentlich das Böse das ist, was keinen Willen habe : das Willenlose, das Diffuse, das, was sich dieser zentralisierenden und ordnenden Instanz gegenüber treiben lässt.”** [VM, 194]

Però aquesta concepció no fa sinó instaurar en el centre de l'ètica el principi de domini de la natura : **“Und man kann insofern sagen, dass in der kantischen Moralphilosophie das bürgerliche Prinzip der Naturbeherrschung durch die Zentrierung der Triebenergie auf das sich, das sie dirigiert,**

sozusagen in der philosophie selbst, auf ihrer Höhe, sich reflektiert, sich widerspiegelt und in diesem allerhöchsten Prinzip zusammenfasst." [VM, 194]

I Adorno arriba a concloure que Kant construeix la seva teoria moral al voltant d'aquest principi de domini : **"Ich glaube (...), dass der Kategorische Imperativ von Kant gar nichts anderes ist, als das ins Normative gewendete, zum Absoluten erhobene Prinzip der Naturbeherrschung selber. Das heisst, wenn ich so handeln soll, dass ich mich weder von irgendeinem auswendigen noch von irgendeinem inwendigen Gegebenen abhängig machen soll, sondern nur von der Allgemeinheit meiner Vernunft, so läuft das ja auf die Totalität der Naturbeherrschung hinaus, ebenso wie Vernunft selber das auf die äusserste Abstraktion gebrachte Prinzip der Naturbeherrschung tatsächlich ist."** [VM, 155-156] **"Und man kann insofern also sagen, dass (...) die kantische Moral ihrerseits eigentlich nichts anderes ist als Herrschaft."** [VM, 156-157]

Al marge de la crítica per la incomprensió del paper de la natura, Adorno tampoc no s'estalvia la denúncia més o menys irònica del fet que Kant hagi volgut concebre la font de l'acció des de la raó, que és el més immaterial, i exposa que Kant no va arribar a comprendre mai què és la causalitat i com en ella es tracta del contacte entre coses materials. Voler oblidar la materialitat humana just allà on més necessària és, per explicar com l'individu inicia cadenes causals en la matèria, en el món empíric, només és possible des d'una total incomprensió del caràcter material de la causalitat. Adorno adreça una crítica a la concepció kantiana de la causa en general, explicant que tampoc en parlar de la causalitat natural entenia Kant de què es tractava ; Kant parlava només de les lleis, de la regularitat, de la constància, però mai de la causa en ella mateixa, de com una cosa és causa d'una altra, de com un objecte en moviment empeny un altre i el mou. La causa és concebuda per Kant de tal manera que **"das Gesetz über die Objekte nichts mehr besagt ; die Ausweitung der Kausalität zum reinen Vernunftbegriff negiert sie. Die Kantische Kausalität ist eine ohne causa."** [ND, 246] (DN, 247)

Si continuem explorant la noció de llibertat kantiana, en ella no tenim únicament la figura d'una voluntat motor de l'acció, sinó també la figura de

l'autonomia. El subjecte moral es dóna la llei a ell mateix, en això consisteix la llibertat, perquè si el món natural està regit per la llei natural, l'única forma d'alliberar-se'n és sotmetent-se a una altra llei. Causalitat natural i causalitat lliure són en realitat el mateix : lleis, amb l'única diferència que en la causa lliure és el subjecte qui la crea i qui voluntàriament l'obeeix. La necessitat i la llibertat només es diferencien en l'origen de la llei ; en totes dues, l'individu queda sotmès. Aquest és l'error kantian, deixat en herència a tot l'idealisme posterior : **“Daraus ist die unerträgliche Hypothek der nach-Kantischen Philosophie geworden, dass Freiheit ohne Gesetz keine sei ; einzig in der Identifikation mit diesem bestünde.”** [ND, 246] (DN, 248)

Si ens mirem de prop la llibertat segons Kant, diu Adorno, veiem que **“Der Inhalt seiner eigenen Freiheit -der Identität, die alles Nichtidentische anektiert hat- ist eins mit dem Muss, dem Gesetz, der absoluten Herrschaft. Daran entflammt das Kantische Pathos. Noch Freiheit konstruiert er als Spezialfall von Kausalität. Ihm geht es um die “beständigen Gesetze”. Sein bürgerlich verzagter Abscheu vor Anarchie ist nicht geringer als sein bürgerlich selbstbewusster Widerwille gegen Bevormundung.”** [ND, 248] (DN, 249)

La seva llibertat és, paradoxalment, apologia de l'ordre burgès, por al caos que albira en la pròpia natura, desitjant trobar motius per condemnar l'anarquia i imposar la dictadura. Quan Kant parla de llibertat, parla de llei, exigència, respecte, obediència, deure. No entén la llibertat sense coacció i repressió d'un mateix. **“Sämtliche Begriffe, welche in der Kritik der praktischen Vernunft, zu Ehren von Freiheit, die Kluft zwischen dem Imperativ und den Menschen ausfüllen sollen, sind repressiv : Gesetz, Nötigung, Achtung, Pflicht. Kausalität aus Freiheit korrumpiert diese in Gehorsam.”** [ND, 231] (DN, 232)<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> El mateix veredicta comparteix MIRKO WISCHKE fent seva la denúncia adorniana : hi ha en Kant **“eine Ambivalenz, die sich in der kantischen Moralphilosophie etwa dann manifestiert, zwei disparate Ausgangsüberlegungen miteinander verbinden zu wollen : einerseits, moralische Handlungen frei aus Motiven zu tun, bei deren persönliche Rücksichten keine Rolle spielen ; andererseits, moralische Handlungen aus Gehorsam gegenüber einem selbst gegebenen Sittengesetz begründen zu wollen. Beides ergebe die paradox anmutende Konstellation, mittels Gesetz und Gehorsam Freiheit begründen zu wollen, wie Adorno meint.”** **“Betroffentheit und Versöhnung. Die Grundmotive der Moralphilosophie von Theodor W. Adorno”, 904.**

En cap moment comprèn Kant que la llei forma part de les instàncies que impedeixen la realitat de la llibertat: **“Gesetzen wird das rühmende Epitheton “beständig” verliehen, das sie über das Schreckbild der Anarchie erheben soll, ohne dass der Verdacht dämmerte, sie gerade seien das alte Übel des Unfreien.”** [ND, 249] (DN, 250)

La llibertat kantiana s'alça com a triomf de l'ordre sobre el caos, de la forma constant sobre l'informe, i de la unitat sobre la multiplicitat. I això darrer, desconeixent que un fet no té mai una causa única, sinó que explicar-lo exigeix recórrer a xarxes causals, a múltiples factors entrelaçats; Adorno critica la unitat de la línia causal amb la idea de xarxa, de la mateixa manera com criticava la subjugació d'un objecte sota una única categoria amb la idea de constel·lació. La realitat no és un procés ordenat, com voldria el principi d'identitat, en endreçades i rectilínies línies causals, sinó un complex entrecreuament d'influències i tensions.

Tanmateix, malgrat la dura crítica que Adorno adreça a Kant, especialment a DN, denunciant una concepció de la llibertat que l'empresona en la llei i l'obediència, i trobant els orígens d'aquesta concepció en la por burgesa a l'anarquia, malgrat tot això, en altres moments ha estat més disposat a entendre els motius que van conduir a Kant a construir la llibertat com a autonomia. En la VM, al menys en alguns passatges, valorarà l'esforç de Kant per haver cercat, encara que no trobat, un equilibri entre el determinisme i el caos, que pogués ser el terreny de la llibertat. En aquest text, reconeix Adorno un moment de veritat en la llibertat com a llei [VM, 181], en tant serveix per evitar de caure en el caos més absolut: si l'individu es deixés dur tan sols pels sentiments i els instints tampoc seria lliure, i en l'ideal de llibertat absoluta sense llei desapareixeria la llibertat. En algun moment està Adorno fins i tot disposat a resseguir aquesta temptativa kantiana d'equilibri:

**“Dass ein Verhalten, das überhaupt keine Kausalität kennt, dass also absolut frei wäre, dass ein Verhalten ohne jede Regel wäre, dass ein solches Verhalten das schlechterdings Chaotische wäre, und dass dann tatsächlich die amorphe, ungeformte Natur über jenes Vernunftprinzip triumphieren müsste, das ja von Kant in der Kritik der Urteilskraft ganz eindeutig an einigen Stellen gerade als die Kraft bestimmt wird, eben diesem Chaotischen**

der Natur zu widerstehen. Ist auf der anderen Seite aber das Gesetz universal, so hört dadurch ebenso die Möglichkeit von Übernatur auf, das heisst, dann ist der Mensch seinerseits auch wieder nichts anderes als ein Stück dieser blinden Natur und kann nichts heraus. Die Vernunft fordert also in sich ebenso etwas wie eine universale Gesetzmässigkeit, weil sie nur als Gesetzmässigkeit überhaupt diesem Blinden und Amorphen zu widerstehen vermag, wie sie andererseits Freiheit fordert, weil Freiheit gegenüber diesem Amorphen der einzig mögliche Gegensatz überhaupt ist. Und diese doppelte Schwierigkeit, dass es so etwas wie die Sphäre des Humanen weder in absoluter Gesetzmässigkeit noch in absoluter Freiheit geben kann, die ist eigentlich der tiefste Grund dafür, dass Kant zu dieser paradoxalen Konstruktion einer Kausalität aus Freiheit sich gedrängt sieht." [VM, 84]

#### c) LLIBERTAT COM A HETERONOMIA

Si la llibertat de l'impuls que ens duu a actuar, la reacció espontània i somàtica davant del dolor aliè que ens mou a intervenir, no prové de la raó i escapa en gran mesura al seu control (fins arribar a contradir el seu consell, a desobeir les seves ordres regides per l'ideal d'autoconservació) ; si la llibertat de l'impuls que Adorno reivindica com a origen de l'acció moral desautoritza l'autonomia kantiana, i es nodreix de l'espontaneïtat natural, aleshores podem dir, en certa mesura, (Adorno no ho afirmarà mai categòricament), que *la llibertat es nodreix de l'heteronomia*. És a dir : que en actuar de manera impulsiva per ajudar algú, l'impuls no arrela en l'autocontrol racional de les nostres pulsions, ni en l'obediència a una llei autodonada pel subjecte, sinó que prové de la nostra natura, del que menys controlem, i fins i tot d'allò que no som : en tant la nostra natura reacciona per complicitat i solidaritat amb el dolor de l'altre. L'impuls, la llibertat, arrela en la mimesi : en la nostra irracional consciència de la vinculació amb totes les altres criatures naturals, i en la nostra capacitat de reaccionar davant el seu patiment, de ser sacsejats pel seu dolor, de sentir que els seus problemes són cosa nostra.

Quan Adorno reivindica aquest impuls com a forma de llibertat, està alliberant de nou la mimesi de la repressió a què la llei moral l'havia sotmès, està alliberant la nostra natura de la pressió d'un jo regit per la identitat. "Das

**dämmernde Freiheitsbewusstsein nährt sich von der Erinnerung an den archaischen, noch von keinem festen Ich gesteuerten Impuls.”** [ND, 221] (DN, 221)

Aquesta idea d'una llibertat sense submissió, d'una mimesi alliberada, que es deixa continuar desenvolupant fins ser l'ideal d'un jo alliberat del domini del principi d'identitat i de tota forma de repressió, és un dels elements a partir del qual es podria engegar un projecte de reconstrucció de l'ètica adorniana. Aquest és justament el propòsit de Mirko Wischke, que ha intentat des d'aquí construir-la i defensar-la. Wischke assenyalava com la preocupació fonamental de l'ètica adorniana la recerca de l'alliberament del jo de totes les estructures de domini del natural i de la figura del sacrifici, i la proposta d'una **“Utopie einer opferlosen Ich-Identität des Subjekts.”**<sup>19</sup> Wischke ha traçat la figura adorniana de l'impuls recuperant la seva inspiració nietzschiana i freudiana, i ha centrat l'ètica adorniana en la mimesi, en tant que capacitat per ser afectat pel dolor aliè i en tant que desig d'assolir una reconciliació entre tots els moments de l'individu i amb els altres, sense rastres d'opressió. La reconstrucció de Wischke és, en haver-se centrat en aquests motius i no en la negativitat, la més optimista de quantes conec. El fet que potser en un primer moment oblidava tota la càrrega de negativitat i crítica, i la tensió entre totes dues línies de l'ètica adorniana, es va corregir a partir del treball compartit amb Schweppenhäuser i la realització d'un congrés i un llibre conjunt, titulat justament *Impuls und Negativität*.

Podem acompanyar breument Adorno en la seva recerca d'una llibertat que no ens separi de la nostra natura, sinó que ens permeti viure-la, que assumeixi dins de si la diferència i la pluralitat. La llibertat comença fora de la identitat : **“Frei sind die Subjekte, nach Kantischem Modell, soweit, wie sie ihrer selbst bewusst, mit sich identisch sind ; und in solcher Identität auch wieder unfrei, soweit sie deren Zwang unterstehen und ihn perpetuieren. Unfrei sind sie als nichtidentische, als diffuse Natur, und doch als solche frei, weil sie in den Regungen, die sie überwältigen -nichts anderes ist die**

---

<sup>19</sup> MIRKO WISCHKE, “Betroffenheit und Versöhnung. Die Grundmotive der Moralphilosophie von Theodor W. Adorno”, 900.

Nichtidentität des Subjekts mit sich-, auch des Zwangscharakters der Identität ledig werden. Persönlichkeit ist die Karikatur von Freiheit. Die Aporie hat den Grund, dass Wahrheit jenseits des Identitätszwanges nicht dessen schlechthin Anderes wäre, sondern durch ihn vermittelt." [ND, 294] (DN, 296)

Així entén Adorno la llibertat com l'alliberament de la diferència dins d'un mateix, i per tant, en estreta vinculació amb l'heteronomia. **"Ist die Rolle, die von Autonomie verordnete Heteronomie, die jüngste objektive Gestalt unglücklichen Bewusstseins, so ist umgekehrt kein Glück, als wo das Selbst nicht es selbst ist. Stürzt es, unter dem unmässigen Druck, der auf ihm lastet, als schizophrenes zurück in den Zustand der Dissoziation und Vieldeutigkeit, dem geschichtlich das Subjekt sich entrang, so ist die Auflösung des Subjekts zugleich das ephemere und verurteilte Bild eines möglichen Subjekts. Gebot einmal seine Freiheit dem Mythos Einhalt, so befreite es sich, als vom letzten Mythos, von sich selbst. Utopie wäre die opferlose Nichtidentität des Subjekts."** [ND, 277] (DN, 279)

Llibertat no exigeix la rigidesa d'una decisió ferma i racional, i per tant un jo fort, sinó en un cert sentit un jo flexible i porós, obert a ser afectat per l'exterior i obert a escoltar les seves múltiples veus i les seves reaccions immediates i irracionals. L'individu perd en duresa de la forma, en identitat, el que guanya en llibertat, i es desenvolupa des de la diferència, la flexibilitat i la pluralitat. I aquesta transformació interior va lligada a un canvi en la relació amb l'exterior. Si l'autonomia significava que l'exterior no podia tenir influència en les pròpies decisions, l'heteronomia implica que un és el que és, i es desenvolupa lliurement, quan està obert al que succeeix fora i disposat a gaudir d'una bona relació. **"Befreit wäre das Subjekt erst als mit dem Nichtich versöhntes, und damit auch über der Freiheit, soweit sie mit ihrem Widerpart, der Repression, verschworen ist."** [ND, 279] (DN, 281)

Però Adorno és conscient que no pot demanar ara als individus que es regeixin únicament per la seva natura. Això tan sols seria possible en una situació ideal en la qual la natura interior no estigués, com ara, deformada i mutilada per les múltiples repressions i per tant, no continguéss en ella el perill d'un impuls violent. Una ètica centrada en la mimesi tan sols seria factible en un futur lliure: **"Schwarz verhängt sich der Horizont eines Standes**

**von Freiheit, darin es keiner Repression und keiner Moral mehr bedürfte, weil der Trieb nicht länger zerstörend sich äussern müsste.”** [ND, 281] (DN, 282)

És a aquesta mateixa situació ideal a la qual apuntava, explica Adorno, qui ell reivindica com a mestre en la proposta d'una ètica que inclogui els moments somàtics: Nietzsche. Sovint malentès com a exaltador de la violència i la força, fins i tot com a incitador a la crueltat, Adorno explica que quan se li atribueixen aquestes actituds immorals a Nietzsche és perquè no s'ha entès que l'ètica que ell proposa només tindria sentit en una situació en la qual la natura hagués deixat de ser violenta. El que Nietzsche volia era posar fi a la coacció i la repressió morals, redescobrint-li a l'individu que podia guiar-se pels instints, que podia actuar afirmant la seva natura, i no negant-la com feia la moral de tall cristià. Nietzsche volia acabar amb l'oposició entre moral i vida, amb el dualisme dins de l'individu, i amb l'autonomia o tirania de la raó, aquesta última facultat apareguda en l'evolució, superficial i arrogant com només pot ser-ho la joventut, prenent-li ensenyar a la vella natura com cal comportar-se. Nietzsche exaltava els instints, però no en tant que violents, sinó pensant en un futur en el qual, alliberats de la repressió i guarits dels seus efectes, ja no serien violents. No és la violència el que defensa, sinó la natura. I la prova rau en com Nietzsche ressuscita tota una sèrie de "virtuts" rebutjades per la burgesia i que provenen de la mimesi, com ara la generositat o la tendresa, i fins i tot la compassió, que si Nietzsche no incorpora mai positivament en un discurs, sí encarna en el seu comportament. És a partir d'aquella escena en què Nietzsche, ja malalt, va caure desmaiats als carrers de Turin en veure colpejar un cavall, que Adorno pot reivindicar-lo com a mestre.

En una conversa amb Horkheimer afirma Adorno : **“Der erste Anfall von Nietzsches Krankheit ereignete sich ja bekanntlich in Turin, als er zugegen war, wie ein Kutscher ein hilfloses Pferd prügelte. Er konnte das nicht ertragen und erlitt damals seinen ersten, vollkommenen Zusammenbruch. Trotzdem war er der Denker, der im *Zarathustra* Mitleid die letzte Sünde nannte. Wie können wir diesen Widerspruch überhaupt begreifen? Doch wohl nur dadurch, dass wir dabei denken an die Vorstellung**



vom richtigen Menschen, die bei Nietzsche zugrunde lag, und diese Vorstellung ist keine andere als die des befreiten Menschen. (...) Wenn die Menschen einmal aller konventionellen Moral, aller Zügelungen des Instinkts durch Rationalisierung, durch Ausreden, kann man sagen, sich entschlagen haben, dann das Richtige sich herstellen wird, d.h., dass in diesem Augenblick, in dem die Menschen auch zu den zerstörenden Trieben sich bekennen werden, dann diese zerstörenden Triebe ihre Gewalt verlieren werden und dass dann anstelle des ressentimeterfüllten Menschen, der böse ist, weil er seinen Trieben nicht folgen darf, der Mensch tritt, der weder mehr im engen Sinne böse noch gut ist, eben deshalb weil er nichts mehr zu verdrängen, nichts mehr zu unterdrücken braucht."<sup>20</sup>

Ben cert és que aquesta concepció adorniana de la llibertat mimètica o llibertat de l'impuls es nodreix d'autors com Nietzsche o Freud i de les seves denúncies d'una moral racional repressora. Però com ja he dit en altres moments d'aquest treball, i anticipant que no pretenc una comparació exhaustiva sinó únicament dirigir la mirada a un parentiu real i que caldria algun cop explorar a fons, també en aquesta reivindicació de l'impuls mostra Adorno similituds considerables amb aquella tradició jueva que es manifesta en autors com Rosenzweig. De fet, quedava ja patent en la breu comparació que vam dur a terme a N.4.3., però no estarà de més mostrar únicament una cita que deixa clar que la distància no és tan gran. També aquests autors volen posar fi a la dictadura de la raó idealista, i a la identitat de normes eternes amb la idea d'una llibertat somàtica.

Escriu Franz Rosenzweig : **"Mi "libertad", y no ciertamente mi libertad tal como los filósofos la malversan, extrayéndole la roja sangre del albedrío y dejándola correr en el receptáculo de la "sensibilidad", del "impulso", de los "motivos", queriendo reconocer como libertad sólo el exagüe residuo de la sumisión a la ley. Sino la libertad total, todo mi obtuso e irresponsable albedrío, todo mi "así soy sin remedio", sin el que esa libertad de los filósofos está tullida desde el nacimiento. Pues ¿de qué sirve toda sumisión al ideal, toda aceptación de máximas universalmente válidas, toda divinidad**

---

<sup>20</sup> "Über Nietzsche und uns", Horkheimer GS, Band 13, 114

hegeliana, si el hombre, a quien se le exigen todas esas bellas cosas, se encuentra sin fuerzas ?”<sup>21</sup>

#### d) L'IMPULS I EL TEMPS

Però la reivindicació adorniana de l'impuls com a font de llibertat no implica únicament una revaluació del cos sobre la raó, sinó alhora una insistència en el factor del temps. La llibertat kantiana, denuncia, no coneix l'experiència del temps. Kant pensa el seu origen en el noumen, allò intemporal, i pretén que des d'allà emergeixi en el món empíric i regit pel temps : **“Unerfindlich, wie Freiheit, prinzipiell Attribut temporalen Handelns und einzig temporal aktualisiert, von einem radikal Unzeitlichen soll prädiziert werden können ; unerfindlich auch, wie ein derart Unzeitliches in die raumzeitliche Welt hineinzuwirken vermöchte, ohne selbst zeitlich zu werden und ins Kantische Reich der Kausalität sich zu verirren.”** [ND, 251] (DN, 253) I això alhora que pensa la llibertat sota la forma de la llei, la regularitat, la constància. En tota la seva construcció d'una teoria de la llibertat oblida Kant que aquesta viu de l'experiència del temps en tots els seus sentits.

Quan apareix la llibertat com a motor d'una acció en la vida real? Justament quan som en una situació concreta determinada per una experiència del temps : quan som dins d'una història, d'un procés, que es pot desenvolupar en direccions diferents, i en el qual som conscients d'una sèrie de línies de causes i efectes que provenen del passat i que es projecten al futur. En tota situació on hem de prendre una decisió de tipus moral estem carregats de sentiments que viuen del temps : records dels orígens d'aquesta situació o bé hipòtesis de les seves causes, records d'altres situacions similars, càrregues de sentiments i afectes que han anat prenent forma en la nostra història personal, i tot un seguit d'emocions i sensacions vinculats al futur : incertesa, por, desitjos... i tot això pot estar marcat per un present que s'imposa de manera urgent, reclamant una decisió imperiosa. Quan prenem una decisió, quan actuem d'una manera o d'una altra, això es vincula amb els nostres actes anteriors i té un efecte en la nostra història futura. Tot acte moral és un moment dins de la nostra història i de les històries d'aquells que són afectats.

---

<sup>21</sup> FRANZ ROSENZWEIG, “Urzelle”, en *El nuevo pensamiento*, 33-34.

Adorno vol incorporar aquest moment en la seva ètica, i això que no li permetria la voluntat racional, li ho permet l'impuls, que prové d'un cos que viu en el temps. Però aquest impuls, tot i que emergeix en un moment de la història d'un individu, no és exactament la figura que té en compte la història com a tal. Això ho farà la memòria, la categoria de la qual parlarem en la darrera part d'aquest treball. L'impuls viu el temps, però no tant en un sentit evolutiu, històric, lineal, com en un sentit mimètic: com a temps de la repetició. I això en el millor sentit possible: l'impuls és allò que ha d'emergir de nosaltres "sempre que", "cada cop que", ens trobem davant d'una situació injusta.

Aquest temps de la mimesi és tot el contrari de l'eternitat de la norma kantiana donada d'una vegada i per sempre. El que Adorno demana és que la norma sigui fruit de l'impuls, és a dir, d'una reacció espontània que té lloc en un moment determinat, dins de la situació, davant del cas concret, i que tornarà a emergir sempre que es torni a produir una injustícia similar.

## M.4.4. VIRTUTS MIMÈTIQUES

### a) DE LES VIRTUTS QUE PROVENEN DE LA MIMESI

Instaurar la mimesi com una de les tres categories centrals de l'ètica permet a Adorno defensar una sèrie de virtuts tradicionalment menyspreades per les ètiques racionalistes; virtuts que neixen des de la consciència irracional i somàtica de l'aparença de tota divisió i la injustícia de tot límit que incomuniqui i trenqui, reconeixent instintivament el continu indissoluble del qual tota criatura forma part. Són aquelles virtuts consistents en desbordar activament uns límits en els quals no creuen, i en salvar distàncies denunciades com a aparents, tot precipitant l'individu en el continu de la natura, del qual la raó el pretenia extreure en fútils intents de construir ètiques necessàriament incompletes. Són, en conseqüència, virtuts de la proximitat, que es deixen dibuixar mitjançant gestos: el gest de tocar l'altre o de sentir-se tocat pels sentiments de l'altre, la mà estesa per fer costat, el moviment d'apropar-se.

Però més enllà d'aquest acostar-se als altres que prové de la consciència de la vida com un continu, aquestes virtuts condueixen a renunciar a la duresa i la fermesa de la pròpia identitat per arriscar-la, tot apropant-se perillosament a la diferència; descentren el jo per fer-li sentir el vertigen de perdre's ell mateix entregant-se a l'altre.<sup>22</sup> Són, en el fons, virtuts que més enllà de salvar la distància amb l'apropament, arriquen la identitat amb un entregar-se i un lliurar-se als altres.<sup>23</sup> No tan sols permeten el pas d'una ètica racional dels límits a un irracionalisme del continu, sinó també el pas de l'autonomia a l'heteronomia. El salt que donen no és en el pla horitzontal, no consisteix en descobrir que la distància geogràfica que ens separa de les víctimes d'una injustícia a l'altre extrem del món no compta davant el sentiment de solidaritat, sinó en el salt vertical de deixar de ser un mateix el

---

<sup>22</sup> Sobre com la mimesi descentra el subjecte eliminant així tot egoisme i creant la base per a un comportament solidari, veieu HAUKE BRUNKHORST, *T.W.A. Dialektik der Moderne*, 261.

<sup>23</sup> JOSEF FRÜCHTL ha explorat les afinitats entre aquest lliurar-se als altres de la mimesi adorniana i la figura platònica del ser-*fora-de-si*, de l'entusiasme; totes dues posen fi a una identitat abstracta i endurida, però amb el risc de dissolució i desintegració del jo. *Mimesis*, 135-140.

legislador i el criteri. I aquí rau també, evidentment, el perill d'unes virtuts que no es poden alliberar de la seva ambigüitat.

Aquest lliurar-se a l'altre pot prendre bàsicament dues formes, cadascuna de les quals nega un d'aquells principis derivats del principi d'identitat que Adorno es dedica a combatre. L'esquema que segueix, i que crec que defineix el paper d'aquestes virtuts en Adorno, no deixa de ser una interpretació de relacions que l'autor mai no explicita, però crec estar-lo reconstruint sense forçar-lo gaire :

#### PRINCIPI D'IDENTITAT

derivats :

*Principi d'intercanvi*

*Principi de substitució*

#### MIMESI

derivats :

*Donar*

*Sentir amb*

Als dos principis derivats del d'identitat, i que havíem examinat ja en apartats anteriors, oposa Adorno dues actituds, que no són designables amb principis sinó amb verbs.

*El principi d'intercanvi*, el càlcul mercantil que permet canviar una cosa per una altra, regit per una voluntat d'exactitud amagant una voluntat d'engany i d'estafa, té el seu contrari en l'actitud desinteressada de donar, de regalar a l'altre amb una generositat que desborda tot càlcul, que ni espera res

a canvi ni dóna únicament allò just o necessari, sinó que desborda la justícia i la igualtat amb la generositat.

*El principi de substitució*, el que iguala tots els individus justament per negar la seva individualitat i perquè es puguin reemplaçar sense problemes en les cadenes de muntatge de les grans indústries, o fins i tot en un treball intel·lectual i artístic que cada cop s'assembla més a les cadenes de muntatge, té el seu contrari justament en la consciència que *no podem substituir l'altre*, una consciència que ens sacseja amb tota la seva evidència quan l'altre pateix. De la impossibilitat de substituir-lo, de fer torns amb ell en el seu dolor, o de compartir-lo, de no poder ni tan sols imaginar-lo, neix aquest "sentir amb", que es tradueix com a compassió en situacions de sofriment, de la mateixa manera com es pot traduir pel "congratular-se amb", alegrar-se per la sort de l'altre.

Tot seguit examinarem ambdues formes de mimesi amb més precisió, però abans ens manca continuar analitzant el que permet una actitud ètica centrada en superar els límits.

## b) LA UNIVERSALITAT MIMÈTICA

Malgrat que Adorno no ho explicita, i que els passatges de la DI que s'hi refereixen són més aviat obra de Horkheimer, qui sí sentia una preocupació especial,<sup>24</sup> hi ha una idea que es pot "estirar" a partir de la mimesi, i és la de que no tan sols permet superar els límits entre individus, sinó, en un altre nivell, permet replantejar-se què significa la universalitat de l'ètica.

La raó, com Adorno reconeix, pot afirmar la universalitat, perquè té la voluntat compulsiva de tenir-ho tot, però és alhora la facultat dels límits, i els límits sempre comporten exclusió. **"Die sich durchsetzende allgemeine Vernunft ist bereits die eingeschränkte. Sie ist nicht bloss Einheit innerhalb der Mannigfaltigkeit sondern, als Stellung zur Realität, aufgeprägt, Einheit über etwas."** [ND, 311] (DN, 315) El fet que la seva universalitat consisteixi en domini, l'obliga a perdre allò que pretén copsar. **"Allbeherrschende Vernunft, die über einem anderen sich instauriert, verengt notwendig auch sich selbst."**

---

<sup>24</sup> Veieu al respecte MAX HORKHEIMER, *Hora fosca*.

**Das Prinzip absoluter Identität ist in sich kontradiktorisch. Es perpetuiert Nichtidentität als unterdrückte und beschädigte.” [ND, 312] (DN, 316)**

Per això mateix, les ètiques racionals tendeixen, malgrat l'aparença contrària, a deixar “quelcom” fora de si. Ètiques com la kantiana, o totes les que es basin en la idea del contracte, o les ètiques comunicatives, tenen problemes que no poden resoldre satisfactòriament : com acollir dins de sí els éssers humans no dotats, o impeditos temporalment, de capacitats racionals o lingüístiques. Determinar qui pertany a l'àmbit de l'ètica per les facultats més sofisticades converteix en problemàtica la relació amb aquells éssers humans que, de per vida o temporalment, no en poden fer ús (bebès, infants, malalts, deficientes, persones en coma), i també la nostra relació amb les generacions passades o futures, i el fet que tenim responsabilitats envers ells. I si representa una dificultat per a dites ètiques acollir a tots els éssers humans, més en tenen per acollir als membres d'espècies animals no humanes, i ja no cal dir-ho, per pensar la nostra relació amb la natura.

En canvi, hi ha altres maneres de plantejar l'ètica que, sense ser teòricament tan ambiciosos i “espirituals”, permeten des del principi acollir tothom. Aquestes ètiques no parteixen de la raó ni del llenguatge, sinó de la mimesi. Ètiques de la compassió com la de Schopenhauer, que tant va influir en el pensament de Horkheimer, i a la qual alguns continuen recorrent en la recerca per a una ètica de la naturalesa ; o el mateix utilitarisme, que parteix dels conceptes més físics de dolor i plaer, s'obren de bell antuvi a acollir tot ésser viu capaç de sentir dolor. El que uneix, per a ells, els membres de la comunitat ètica, no són capacitats racionals o lingüístiques, sinó la possibilitat de sofrir dolor. *Qui pot patir, és per això mateix membre de la comunitat ètica, i els altres tenen responsabilitats envers ells.*

Recollim la descripció que en fa Finkielkraut, just en una obra on es dedica a reflexionar sobre què aplega el concepte d'humanitat i què és la universalitat de l'ètica : **“La razón afirma la existencia de un reino humano separado. La piedad desautoriza esta pretensión en la medida en que, como bien vio Rousseau, no se define sólo por la repugnancia ante el espectáculo del sufrimiento del semejante sino por la tendencia a descubrir al semejante en todos los seres que sufren. En nombre de la razón el hombre se arroga el**

derecho de disociar la humanidad de la animalidad ; la piedad que hay en él cruza la frontera y se identifica con el pobre chucho gimiente. (...) Con lo que el mismo término de humanidad designa a la vez una dignidad y su cuestionamiento, una especie distinta y una sensibilidad sin límite. (...) El hombre, dicho de otro modo, se extralimita : ya no se contiene, *en su corazón cabrá todo*. En vano se tratará de extranjeros o de animales : la vulnerabilidad y el espanto confieren un rostro a las bestias privadas de lenguaje y de razón.”<sup>25</sup>

Això no vol dir, però, que aquest concepte d’universalitat no tingui també els seus problemes, per tal com només el desperta la immediatesa i per la irracionalitat que l’empara. Però aquesta és una reflexió que aquí tan sols anticipem, ja que ens ocuparem amb més detall una mica més endavant, quan entrem a debatre quina de les tres categories de l’ètica adorniana és la més adient per copsar la universalitat.

### c) LA VIRTUT DE DONAR I DE DONAR-SE

La virtut de la generositat, i la seva companya, la gratitud, les recupera Adorno dels autors materialistes, en les filosofies dels quals van tenir un lloc. Eren les virtuts en què creien els epicuris, Schopenhauer, Nietzsche o Marx. **“Die Idee der Generosität ist im Materialismus aufs tiefste angelegt, noch in dem marxistischen Gedanken von der unbeschränkten Güterfülle, auf Grund derer es bei entfesselten Produktivkräften einmal erreicht werden wird, dass die Menschen nach ihren Bedürfnissen leben können und nicht nach dem, was ihnen die Maschinerie zum Zweck ihrer Selbsterhaltung an Kargem jeweils zubilligt. Und wenn man demgegenüber im Sozialismus dann das sogenannte egalitäre Element hervorgehoben hat, so ist es diesem Aspekt der Generosität, der im Begriff des Materialismus mir zu liegen scheint, ausserordentlich entgegengesetzt.”** [PT II, 229] (TF II, 170)

En efecte, en això consisteix la generositat. Si la justícia exigeix cobrir necessitats, donar a tothom el que li manca ; i l’intercanvi segueix la regla de l’equivalència, que res no sobri, en canvi la virtut de donar té la seva grandesa en que defuig mesures. **“Auch in solchen Tugenden wie dem Mitleid oder der**

---

<sup>25</sup> Veieu ALAIN FINKIELKRAUT, *La humanidad perdida*, 80-81.



**Dankbarkeit, die eigentlich gar nicht vernunftgerecht sind, bei denen es nicht nach dem Tausch zugeht, sondern man mehr gibt, als man bekommt, geht es gegen den idealistischen Rigorismus, in dem nun gerade das Tauschprinzip, das Gleich-um-Gleich im Namen der reinen und interesselosen Vernunft gewissermassen in den Himmel gehoben wird.**" [PT II, 229-230] (TF II, 170-171)

Adorno denuncia l'exactitud com a principi de la moral, és a dir, la idea que la relació amb els altres es regeixi per l'imperatiu de tornar allò que s'ha rebut, de no tenir deutes amb els altres ; o d'ajudar als altres calculant interessadament el que en podem obtenir a canvi. Totes dues actituds, tant la del que no sap donar i només ho fa per poder rebre ; i la del que no sap rebre, i se sent obligat a tornar-ho tot, resulten d'aquesta voluntat d'exactitud. Contra ella, la generositat exalta l'excedir-se, el donar el que l'altre no necessita, donar més del que ell pot tornar, donar sense esperar res a canvi. *Generositat és excés i és sorprendre l'altre, en una actitud que defuig el càlcul i que nega els límits, al temps que afebleix els lligams de possessió amb les coses i trenca la rigidesa de la propietat.*

Compartir és una virtut que exalta la igualtat, però la generositat, més enllà encara, no pensa en la igualtat amb l'altre, sinó en enriquir l'altre, en regalar-lo de manera excessiva.

La generositat com a actitud, com a manera de ser, la trobava Adorno personificada en Nietzsche, qui explícitament n'havia fet lloances, considerant-la una virtut dels senyors.<sup>26</sup> Aquell que és ple de vida, de força i de felicitat, tendeix a donar als altres. I Nietzsche ho vinculava amb instaurar la magnanimitat i la gràcia del perdó per sobre de la justícia.

En una societat on prima el càlcul del profit, pot Adorno defensar l'amoral generositat de Nietzsche ; i així és com conclou una crítica seva a l'estructura econòmica del capitalisme : **"Die Tugend der Vornehmheit wäre längst nicht mehr, vor den andern das Bessere sich zu nehmen, sondern des Nehmens überdrüssig zu werden und die schenkende Tugend real zu üben, die bei Nietzsche einzig als vergeistigte vorkommt. Die asketischen Ideale**

---

<sup>26</sup> FRIEDRICH NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*.

**schliessen heute ein grösseres Mass an Widerstand gegen den Wahnsinn der Profitökonomie ein als vor sechzig Jahren das sich Ausleben gegen die liberale Repression. Der Amoralist dürfte endlich sich gestatten, so gütig, zart, unegoistisch und aufgeschlossen zu sein wie Nietzsche damals schon.**" [MM, 107] (MM, 96)

Aquesta virtut exaltada per Nietzsche la trobava Adorno representada en el present pel seu mestre Walter Benjamin : **"Ihm eignete eine Fähigkeit, die an Kraft zur Beglückung jede bloss unmittelbare unendlich tief unter sich liess: die zum schrankenlosen Schenken. Was Zarathustra als Höchstes preist, die schenkende Tugend, war sein zu solchem Grade, dass alles andere daneben in den Schatten trat: "Ungemein ist die höchste Tugend und unnützlich, leuchtend ist sie und mild im Glanze."**" ["Einleitung zu Benjamins Schriften", G.S. 11, 581] (SB, 50)

Tot i que Adorno tampoc no ho explicita, és latent en ell el pas del *donar* al *donar-se*. L'amor neix de la mateixa arrel que el donar més generós. Contra un jo fort i rígid que es posa com a centre, l'amor significa sortir fora d'un mateix envers l'altre per donar-se, i és la forma extrema del vincle amb l'altre, el diferent.<sup>27</sup>

Quan Adorno jutja la societat actual des d'aquestes virtuts, lamenta com s'ha perdut la capacitat de donar, engolida definitivament pel càlcul. Existeixen formes d'ajuda als altres per compensar desigualtats socials, és cert, però són part de l'administració de la societat, estan estrictament reglamentades, i no tenen res a veure amb la generositat, mancades de tot allò que té a veure amb regalar: obrir-se a l'altre, l'afecte envers l'altre, l'espontaneïtat, l'absència d'interès, l'entrega; aquest donar que significa sempre donar-se també una mica un mateix.

Reivindicant la virtut de regalar com una de les claus per a una bona relació amb els altres, realitza Adorno un interessant examen del fet de regalar. **"Wirkliches Schenken hatte sein Glück in der Imagination des Glücks**

---

<sup>27</sup> Sobre la relació entre la mimesi i l'amor veieu JOSEF FRÜCHTL, *Mimesis*, 114 : **"Mimesis ist die Urform von Liebe."** Veieu en general 113-119. I respecte a l'origen de l'amor en la família, i especialment en la figura de la mare, i com nodreix el sentiment de lligam amb els altres i la possibilitat d'una societat utòpica, veieu 131-134.

**des Beschenkten. Es heisst wählen, Zeit aufwenden, aus seinem Weg gehen, den anderen als Subjekt denken : das Gegenteil von Vergesslichkeit.”** [MM, 47] (MM, 40)

És cert que si analitzem el fet de regalar, es deixa descobrir com una excel·lent forma de relacionar-se amb l'altre. Com diu Adorno, el primer que significa és dedicar temps a l'altre. Però no tan sols temps per a estar amb ell, sinó també temps per buscar allò que a l'altre li agradaria, una forma activa de pensar en l'altre, en com és, en quines qualitats o gustos el caracteritzen, i per tant, en què pot donar-li una alegria. Triar un regal és un plaent joc de coneixement de l'altre, de destriar objectes tot intentant entendre l'altre, i d'imaginar la sorpresa que li produirà l'obsequi. Consisteix a buscar un objecte, però no per a un mateix, no per tenir-lo, sinó per cedir-lo, i això afavoreix també una relació amb les coses que va més enllà de les ànsies de propietat i de domini, i que les contempla com mitjans per perfilar el caràcter de l'altre. És veure en els objectes la felicitat que poden produir en una altra persona, i això significa obtenir el millor de la relació amb els objectes i de la relació amb els altres, vinculant les dues formes d'alteritat.

Sense aquesta capacitat, l'individu quedaria tancat dins de si, atrapat en la rigidesa del seu egoisme. En aquells que no regalen **“Ihnen verkümmern jene unersetzlichen Fähigkeiten, die nicht in der Isolierzelle der reinen Innerlichkeit, sondern nur in Fühlung mit der Wärme der Dinge gedeihen können. Kälte ergreift alles, was sie tun, das freundliche Wort, das ungesprochen, die Rücksicht, die ungeübt bleibt. Solche Kälte schlägt endlich zurück auf jene, von denen sie ausgeht. Alle nicht entstellte Beziehung, ja vielleicht das Versöhnende am organischen Leben selber, ist ein Schenken.”** [MM, 47] (MM, 40-41)

A la manca d'un saber regalar es correspon avui un no saber rebre, i en general un desconeixement de la virtut de la gratitud. El principi d'intercanvi ensenya a desconfiar d'aquell que dóna sense esperar res ; a qui regala desinteressadament, sense calcular, li cau el càstig que l'altre sí que calcula on deu ser la trampa. I d'altra banda, aquest mateix principi sumeix qui ha rebut un regal en l'angoixa d'haver de saldar comptes el més aviat possible,

de no quedar endeutat amb ningú; ens sentim impel·lits a tornar-ho de seguida i en el seu valor exacte, de manera que res no sobri.

Però no saber rebre és una forma de tancar-se en el propi jo tal com ho és no saber regalar. I si l'amor té molt a veure amb donar, també té a veure amb rebre: **“Keine Liebe, die nicht Echo wäre. In den Mythen war die Gewähr der Gnade Annahme des Opfers; um diese aber bittet Liebe, das Nachbild der Opferhandlung, wenn sie nicht unterm Fluch sich fühlen soll. Zum Verfall des Schenkens heute schickt sich die Verhärtung gegen das Nehmen. Sie läuft aber auf jene Verleugnung von Glück selber hinaus, die allein den Menschen es gestattet, an ihrer Art Glück festzuhalten. Durschlagen wäre der Wall, wo sie vom andern emfingen, was sie mit verkniffenem Mund sich selber verwehren müssen. Das aber wird ihnen schwer um der Anstrengung willen, die das Nehmen ihnen zumutet.”** [MM, 245-246] (MM, 219)

#### d) LA VIRTUT DE SENTIR AMB L'ALTRE

Si acabem de veure la virtut de donar, ens toca ara examinar la capacitat de ser afectat per l'altre, de “rebre” el que a l'altre li succeeix sentint com té a veure amb nosaltres. És la capacitat d'alegrar-se amb l'altre, de compartir les seves esperances, inquietuds i temors, i abraça en general l'ampli ventall de sentiments de què som capaços; malgrat això, la seva forma central és la de la compassió davant del dolor aliè.

Un sentir dolor pel dolor de l'altre que és tot el contrari d'un jo rígid i impassible, dels ideals d'ataraxia i impertorbabilitat, i de tota duresa o centralitat del jo. Per això ha estat temuda, dins de moltes teories ètiques, com una font de desequilibri, com quelcom que roba la pau i la tranquil·litat del jo,

o com una font de feblesa que podria inclinar l'acció desviant-la de la llei moral i de la recta justícia, o que fins i tot podia amenaçar la fortalesa del jo : **“Sade und Nietzsche erkannten, dass nach der Formalisierung der Vernunft das Mitleid gleichsam als das sinnliche Bewusstsein der Identität von Allgemeinen und Besonderem, als die naturalisierte Vermittlung, noch übrig war. (...) Commiseratio ist Menschlichkeit in unmittelbarer Gestalt, aber zugleich mala et inutilis, nämlich als das Gegenteil der männlichen Tüchtigkeit.”** [DA, 121] (DI, 147) Per això ha estat rebutjada tant per les ètiques racionals, com per l'ètica vitalista i enaltidora d'un jo fort com la de Nietzsche. **“In der Verachtung fürs Mitleid stimmt die reine praktische Vernunft (de Kant) mit dem Werdet hart des Antipoden Nietzsche zusammen.”** [ND, 257-258] (DN, 259)

Descentrada i desequilibradora del jo, és cert que la compassió, si es converteix en guia de l'acció moral, desvia l'individu del camí recte de la llei i la raó, sotmetent-lo als atzars i contingències de les injustícies que pugui descobrir, i de com el contemplar-les alteri les seves determinacions racionals modificant els seus actes o pensaments.

Menyspreada per aquests motius durant la major part de la història de l'ètica, Adorno la va reivindicar afegint-se a la defensa empresa per part de tota l'Escola de Frankfurt. Des dels inicis, quan Horkheimer va traçar el programa del que seria el treball en equip dels membres de l'Institut, va considerar que la compassió possibilita **“la negación de una ética universalista en favor de una ética individualista, donde se propone la superación de una ética deontológica en aras de una ética eudaimonista, no racional-formal sino referida a una subjetividad material y a sus emociones. (...) La compasión aparece, así, como el contenido de la anticipación de una humanidad liberada.”**<sup>28</sup> I aquesta aposta per la compassió com a nucli d'una moral materialista va continuar sent sempre una de les guies d'aquella primera generació de l'Escola de Frankfurt. Les darreres paraules de Marcuse a Habermas van ser justament la confirmació de la veracitat i la importància d'aquesta idea : **“¿Sabes ? Ya sé donde se originan nuestros juicios de valor**

---

<sup>28</sup> CARLOS THIEBAUT, “La Escuela de Frankfurt”, 459.

**más básicos : en la compasión, en nuestro sentimiento del sufrimiento de los demás.”<sup>29</sup>**

I com ja deixàvem clar en l'apartat N.4.3., quan els membres de l'Escola de Frankfurt defensen aquesta idea, mostren una afinitat més amb la filosofia jueva provenint de Rosenzweig i continuada per Levinas. La segona generació de l'Escola de Frankfurt també partia d'aquestes intuïcions, però l'ha perdut com a categoria inspiradora.

I tanmateix, és en la compassió on més evidents es fan les ambigüitats i els perills de tot allò que vulgui enriquir l'ètica provenint de la mimesi, perquè si bé aporta contingut i la forneix de sentiment i de corporalitat, també hi precipita a dins certes dosis d'amoralitat o en alguns casos fins i tot d'immoralitat.

La compassió, si bé significa sentir dolor pel dolor de l'altre, i pot repercutir en accions diverses, que poden anar des del fet que el causant d'aquest dolor deixi d'infligir-lo, fins que una tercera persona ofereixi la seva ajuda, no serveix realment per canviar l'estat de coses. No és més que un sentiment, i un sentiment més aviat trist, que amb facilitat sumeix qui el sent en el pessimisme i la passivitat ; i és un sentiment puntual, adreçat cada cop a individus particulars en situacions molt concretes. *La compassió no pretén modificar de manera fonamental la realitat ni serveix per despertar iniciatives de transformació.* D'això mateix es lamenta Adorno, fent-se ressò de la denúncia de Kierkegaard : **“dass etwa Handlungen des Mitleids (...) eigentlich nur um des Mitleidens willen und nicht um der Änderung des Zustands dessentwillen zu erfolgen haben, dem das Mitleid gilt, (...) dass man an die Beschaffenheit der Realität nicht rühren und dass man die Beschaffenheit der äusseren Realität auch in das eigene Verhalten nicht eingreifen soll.”** [VM, 219]

Però la principal crítica a la compassió que Adorno hereta i continua és la de Nietzsche, que havia apuntat ben lúcidament a la renúncia implícita en la compassió, que és la mateixa que existeix en el plaer : **“Nietzsche weiss, dass jeder Genuss noch mythisch ist. In der Hingabe an Natur entsagt der Genuss dem, was möglich wäre, wie das Mitleid der Veränderung des Ganzen. Beide enthalten ein Moment der Resignation.”** [DA, 126] (DI, 152)

---

<sup>29</sup> Citat a REYES MATE, *Memoria de Occidente*, 216.

Adorno fa seva la sospita nietzschiana que aquell que opta per la compassió renunciï en el fons a creure en la possibilitat d'un canvi, d'una instauració de la justícia, i es refugï d'aquesta impossibilitat en un mer i passiu sentiment de pena o de pietat davant del sofriment. Hi ha un lligam entre actituds compassives i l'acceptació de la injustícia de la realitat com un destí ineludible, com un fet inevitable, i que desemboquen en postures conservadores i pessimistes. **“In der Tat hat Mitleid ein Moment, das der Gerechtigkeit widerstreitet, mit der Nietzsche freilich es zusammenwirft. Es bestätigt die Regel der Unmenschlichkeit durch die Ausnahme, die es praktiziert. Indem Mitleid die Aufhebung des Unrechts der Nächstenliebe in ihrer Zufälligkeit vorbehält, nimmt es das Gesetz der universalen Entfremdung, die es mildern möchte, als unabänderlich hin. (...) Nicht die Weichheit sondern das Beschränkende am Mitleid macht es fragwürdig, es ist immer zu wenig.”** [DA, 122-123] (DI, 148)

La immediatesa d'on neix la compassió li impedeix copsar la totalitat d'una societat injusta, i per tant, poder fer-ne una anàlisi detallada i reflexionar sobre possibilitats de canvi. La compassió tan sols veu el dolor en moments concrets, deslligats del tot, i si bé això afavoreix una relació entre individus a la qual l'ètica racional no pot descendir, en canvi no serveix per pensar aquelles modificacions de tot el sistema que farien real finalment la desaparició d'aquest dolor. Exemple paradigmàtic és Schopenhauer, a qui Adorno i Horkheimer anomenen “el metafísic de la compassió”, i que no creia en el progrés ni tenia esperances en la millora de la humanitat.

El problema rau, bàsicament, en l'experiència del temps pròpia de la compassió i de la mimesi en general. El seu dèficit rau en què el compassiu identifica els individus amb la seva desgràcia, que li sembla insuperable, perquè la compassió neix d'una experiència del temps cíclica i repetitiva. Adorno hi apunta lúcidament en un passatge de VM. Es tracta d'un text on està parlant de les idees ètiques de Nietzsche, i on recull la seva crítica a la compassió: **“muss man auch hier sagen, dass die Kritik Nietzsches an der Moral des Mitleids ihr Richtiges hat, weil in dem Begriff des Mitleids ja stillschweigend der negative Zustand der Ohnmacht, in dem der Bemitleidete sich befindet, aufrechterhalten, sanktioniert wird. Es wird nicht daran gerührt,**

dass der Zustand geändert werden müsste, in dem es Mitleid Erregendes gibt, sondern dieser Zustand wird -indem er wie bei Schopenhauer selber in die Moral als deren Hauptgrund hineingenommen wird- hypostasiert und als ein ewiger eigentlich hingenommen ; so dass man mit Recht sagen kann, dass in dem Mitleid, das man einem Menschen entgegenbringt, immer auch ein Stück Unrecht gegen diesen Menschen enthalten ist, weil er nämlich an dem Mitleid immer zugleich auch die Ohnmacht und die Scheinhaftigkeit gerade der mitleidigen Handlung erfährt." [VM, 257-258]

La mimesi només coneix el temps repetitiu i cíclic de la natura, un temps que, per contraposició al lineal de la història, podem gairebé descriure com a estàtic. I la compassió respon a aquest model temporal ; no neix del temps com a progrés i canvi, obert a la novetat d'un futur no predeterminat, sinó del temps d'una identitat que torna sempre cíclicament. I és aquesta experiència del temps pròpia de la mimesi la que força a la compassió a contemplar el dolor com quelcom essencial, que reapareix sempre aquí i allà sense que se'l pugui eradicar. Per a ell, la injustícia és eterna.

D'aquesta manera denuncia Adorno que la compassió no és suficient, i que els petits gestos a què pugui conduir no són pràcticament res, vistos des de la perspectiva de la possibilitat d'un veritable canvi social. És el tot del sistema que ha de canviar. **"Ich glaube, wenn Sie an Ihre eigene einfache Erfahrung denken, wie es Ihnen zumute ist, wenn Sie einem Bettler zwanzig Pfennig schenken, dann werden Sie sehr genau bei sich selber finden, was ich meine und was ich eben hier an der Nietzscheschen Kritik festhalten möchte. Auch das zeigt wieder, dass es ein richtiges Verhalten im falschen nicht gibt."** [VM, 258]

Cal, per resoldre les injustícies, quelcom diferent : **"Angemessen ist nur die Leistung. Sie und nicht Mimesis vermag dem Leiden Abbruch zu tun."** [DA, 207] (DI, 227) Afirmació que no és sinó el descobriment que els éssers humans ja van fer als inicis de la història, en abandonar la mimesi com a estratègia per tal d'optar pel domini, és a dir, per l'activitat innovadora i la forma del temps del sacrifici, capaç d'obrir la història. La mimesi no és, doncs, suficient.



**TERCERA PART:**

**ANAMNESI**

## **CAPÍTOL 9**

### **A.1. CONSTRUCCIÓ DEL CONCEPTE D'ANAMNESI. PER QUÈ CAL UNA TERCERA CATEGORIA?**

Tant la insuficiència de cadascuna de les dues categories que ja hem explorat, com el mateix fet que Adorno pretengui suspendre l'hegemonia del principi d'identitat combinant dues estratègies oposades, exigeix una tercera categoria. *D'una banda, aportarà el que aquelles no podien, i de l'altra, posarà fi al dualisme que amenaçava l'ètica adorniana.* Aquesta tercera categoria és la memòria, o anamnesi, i és a ella que dediquem la darrera part del treball, que tindrà l'estructura que tot seguit detallo.

En el primer capítol resseguirem tot el que aquesta tercera categoria introdueix en l'ètica i com la transforma.

Un segon capítol ens permetrà observar com la memòria és especialment efectiva contra un tipus concret de domini, aquell que imposa el principi d'identitat sobre el temps, que l'afirma com a idèntic, per negar en ell la realitat del canvi que pot aportar la diferència. La major part de les teories filosòfiques ho han intentat, tot i que amb estratègies diverses. Aquest domini es pot dur a terme afirmant que tot allò que viu en el temps és imperfecte, i atorgant perfecció tan sols a allò intemporal. O bé pot consistir en ontologitzar el present i no voler conèixer que és resultat d'un procés. Però també pot consistir en exaltar el progrés de la història sense voler saber el preu en víctimes que ha costat. Un domini que, en nom de l'atemporalitat, del present o de la història, està sempre fet d'oblit.

En un tercer capítol veurem com la categoria de memòria és l'única adequada quan s'assumeixen com a conceptes definitoris de la realitat la caducitat i la fragilitat. Recollirem un text breu d'Adorno, HN, on influenciat per Lukács i per la tradició jueva rebuda mitjançant Benjamin, considera que la natura i la història, tot i l'aparença d'estar regides per formes temporals oposades, es defineixen per una mateixa forma del temps que les uneix: la mortalitat, la transitorietat, el precipitar-se de tot en un passat irreparable, irrecuperable, sense salvació.

Dedicarem el quart capítol a presentar aquesta ètica basada en la memòria i a mostrar com, lluny de ser Adorno pioner en la descoberta d'aquesta categoria moral, existeix tota una tradició de fer filosofia a partir, no d'una raó merament argumentativa o comunicativa, sinó d'una raó

anamnètica, tradició en la qual ens introduïrem de manera breu per observar la seva riquesa.

I finalitzarem aquesta part del treball amb el pas de l'ètica a l'estètica. Si el que ens cal és la memòria, aleshores necessitem expressions del dolor i del mal que siguin capaces de conservar-lo, és a dir, obres d'art, i especialment narracions. Sobre la narració com a memòria del dolor i del mal, els seus avantatges, els seus perills i com sortejar-los, parlarem en el darrer capítol de la tesi.

### **A.1.1. NECESSITAT DE LA MEMÒRIA**

#### **a) DE LA RAÓ IL·LUSTRADA**

La universalitat de la llei moral, aquella que Kant formula en l'IC i que Adorno reformula per salvar-la de l'abstracció, té com a condició el reconeixement de la inexistència de jerarquies de raça, valor, capacitats morals o respecte degut, dins d'un concepte d'humanitat que iguala tots els seus membres. No hi ha universalitat sense una bàsica assumpció de la igualtat de tothom en dignitat, drets i deures. Un breu repàs a la història de la idea d'humanitat com a nom de la consciència de la igualtat, serà el nostre fil conductor per entendre la necessitat de la memòria com a tercera categoria de l'ètica adorniana.

El concepte d'humanitat és probablement un dels conceptes filosòfics amb una història més tèrbola i turbulenta. No va néixer pas de la lucidesa de la raó o del sentiment, sinó enmig de la confusió, els dubtes i les ambivalències, en el cor d'una Europa que feia el camí envers la Il·lustració, però que alhora admetia la conquesta i destrucció de pobles sencers, l'esclavatge, i la jerarquia entre sexes o entre suposades races. La idea d'humanitat es va obrir pas per regir les relacions entre els pobles, constituint-se com un dels ideals capdavanters de la Il·lustració, tot i que sempre arrossegant el llast de l'esclavitud, reforçada pel colonialisme. I tanmateix, un cop Europa va ser capaç de formular una definició de la humanitat que acollís realment tots els éssers humans, un cop semblava assolir la seva maduresa moral, va tornar a precipitar-se en la violència; una violència, però, d'una crueltat mai coneguda abans, en la barbàrie bastida pels totalitarismes del segle XX. En la reflexió sobre aquest fracàs és on va prenent cos la idea de la memòria com allò que pot preservar els ideals expressats pel concepte d'humanitat.

L'origen del problema el revela una constatació que no per evident deixa de sorprendre. Resulta esbalaïdor que la humana és l'única espècie animal els membres de la qual no es reconeixen de manera natural i immediata. La transició de la natura a la cultura, que té lloc com el

desmembrament d'una única espècie en la pluralitat de cultures, ens arrenca el més fonamental reconeixement dels cossos entre ells. Quan la cultura ens brinda molt més per compartir que el parentiu biològic, alhora clou la identitat col·lectiva dins d'un grup i contra els altres; es comparteix més però entre menys, i ens arrabassa la capacitat de retrobar la igualtat en l'esguard que ressona en la semblança física de l'altre. El seu fruit és una violència que es defineix, precisament, perquè els que s'enfronten es neguen a anomenar-la violència entre humans, perquè creuen usar-la en el límit de l'espècie contra els que no hi pertanyen. És en la tossuda desconfiança envers els sentits i la negació de l'evidència que transmeten, que la definició d'humanitat s'ha traçat mitjançant exclusions.

Aquestes exclusions eren defensades com a estructuralment necessàries per uns individus que es reservaven la humanitat per a ells, justificant així l'esclavatge, el sotmetiment dels indígenes de tot territori conquerit, i tantes altres injustícies que podríem afegir. Contra l'exclusió, *il·lustrar* significa estendre, expandir, desplegar. Diria que en el procés de fer evident la igualtat, més que aportar *llum*, el que la Il·lustració instal·la són *miralls*: *cadascú es reconeix en l'altre*. Kant ha teoritzat aquest subjecte que es retroba a tot arreu, que es reconeix en la *forma* que dóna als objectes que coneix i alhora en la igualtat amb els altres, ara sota la *forma* d'una mateixa llei. Cal parar atenció: *la igualtat guanyada és la igualtat formal*.

Creure en les *diferències naturals, diferències en l'ésser*, havia justificat la *discriminació en el que ha de ser*, que no és altra cosa que la injustícia. Contra ella, la idea de la humanitat es forja desatenent les diferències com a triomf de l'abstracció. El moviment que vol vèncer la *fosc* de la irracionalitat amb la *llum* de la raó conclou que la justícia *s'ha d'embenar els ulls*; després de tant desconfiar dels sentits, no és la mirada qui reconeix els altres: *la universalitat la descobreix la ceguesa*. La justícia pot escoltar però no pot veure: és la victòria de la buidor del concepte sobre l'expressivitat de la matèria. Portat a l'extrem, qui jutja no ha de veure el rostre de l'acusat: el judici hauria de tenir lloc amb un cortinatge que separi l'acusat del jutge.<sup>1</sup> O bé, si volem ser més moderns,

---

<sup>1</sup> En la història del Japó es parla d'un jutge que, per ser imparcial, jutjava sense tenir un contacte visual amb acusats ni acusadors. Veieu: BELTRÁN, JORDI i ROIG, ANTONI, *Guía de los derechos humanos*.

s'hauria de jutjar sobre el paper. *Com a garant de la forma s'ha instal·lat la burocràcia.* La justícia no viu en l'espai, ni en el temps, ni en la matèria. Està feta d'allò on se celebra, de paper.

La raó, i no els sentits, sembla doncs la garant de la universalitat. Però quan tots els éssers humans queden units per la raó en tant són éssers racionals, el retret d'una mala universalitat que menysté la unió dels cossos no triga a esdevenir un tòpic. I tanmateix, l'Adorno que va contribuir a instaurar-lo, ens fa avinent, lloant l'abstracció kantiana, la promesa que tan sols ella és capaç d'emparar. Adorno sap que si està mancada de contingut, no és pas per indiferència. La seva buidor és l'absència de criteris pels quals expulsar ningú d'una definició que, per la seva pobresa, pot acollir tothom. Si la matèria no compta, tampoc no és causa de discriminació.

Per a Adorno, *el perill rau justament en representar la humanitat en una imatge concreta*, materialitzar-la en un model, particularitzar-la en un cos determinat. [ND, 234] (DN, 235) I és que va ser així com la idea de la humanitat se'ns va podrir a les mans. Quan la raó va pretendre superar l'abstracció tornant a l'existència, la humanitat va deixar de ser el nom que acull tot ésser humà pel mer fet de ser-ho, per esdevenir una imatge determinada, la concreció de la qual la donava una suposada raça. Si l'abstracció era *atemporal*, aquella figura concreta afirmada com a model es projectava al futur *com a meta a assolir*. La humanitat no era, havia de ser. Però mentre el concepte posava una identitat que menystenia les diferències, la imatge s'identifica amb un tipus particular diferent dels altres, i esdevé l'exigència de ser d'una determinada manera, considerada superior a la resta; una exigència que no deixa dubtes sobre el camí a seguir : *si el concepte pressuposa amb l'abstracció l'oblit del que no és igual, el model exigeix la seva destrucció.*

Les fronteres van desaparèixer en una Europa reordenada en una nova geografia de trens de presoners i camps de mort, per exterminar sistemàticament i metòdica milions d'éssers humans que ja no eren reconeguts com a tals i "tacaven" la puresa de l'espècie. És la perversió extrema d'excloure de l'existència per trobar l'essència, l'horror de fingir un salt de la mera quantitat que tot ho suma a la qualitat que selecciona. Ni les nostres millors idees estan fora del perill de nosaltres mateixos. Contra la temptació

de pintar per concretar, Adorno recupera el mandat jueu de la prohibició de les imatges, passant de l'abstracció d'una buida definició conceptual a la negativa incondicional i insubornable a tot definir. *Tot el que la humanitat significa és no excloure ningú.*

## b) DE LA COMPASSIÓ

Però al mateix Adorno no li resulta suficient. Si no excloure ningú és la mínima definició d'humanitat en una situació d'injustícies generalitzades, i si ens hem de conformar rebutjant el mal perquè no coneixem el bé, com constatàvem en l'apartat N.4.2., això no pot reprimir l'anhel d'un fratern reconèixer l'altre. Podríem recórrer al més natural de nosaltres en busca d'aquest reconeixement ?

Si bé la raó pot afirmar "racionalment" que algú amb aparença humana és "inferior" als éssers humans, sembla que el cos hauria de salvaguardar en algun lloc la unitat de l'espècie. Finkielkraut recull a *La humanidad perdida* una experiència viscuda per Levinas quan es trobava en un camp per a presoners de guerra jueus, expulsats de la humanitat. Mentre els nazis no els reconeixien com a membres de l'espècie, un gos que durant uns dies va voltar pel campament, s'apropava a ells amb mostres de simpatia, com si hi hagués entre ells quelcom a compartir. Per al gos, mer animal sense raó, en la plena lucidesa de no poder pensar, eren éssers afins, similars, més que no ho eren per a altres humans. Levinas l'anomenà "l'últim kantianisme de l'Alemanya nazi." La tragèdia humana és que la raó pugui deixar d'entendre quelcom que un gos sí que entén.<sup>2</sup>

El monoteisme sembla haver estat un ferment indubtable en el procés de constitució de la idea d'humanitat. Però en aquest procés d'agermanament d'individus que es reconeixen no sols com a membres d'una espècie, sinó com a fills d'un mateix Déu, existeix un segon moment representat per la figura de Crist, que també és un home. I no sols s'ha fet home, sinó que és present en tothom : el presoner, el pobre, la vídua, la prostituta, el lladre ; és en tothom, especialment en els desfavorits. Ajudar-los és ajudar-lo a ell. El caràcter tremendament moral d'aquest cristianisme originari, que continua el del

---

<sup>2</sup> ALAIN FINKIELKRAUT, *La humanidad perdida*, 10-11.



judaisme, trontolla, però, amb la recaiguda en el caràcter sacrificial de religions anteriors. Crist mor i mor per tothom, unint tots els éssers humans amb un acte de barbàrie autoaplicada, amb la tortura racionalitzada i legitimada religiosament.

Pessimistes i crítics amb el cristianisme, Adorno i Horkheimer intenten mostrar com aquesta identitat col·lectiva fruit del sacrifici d'un individu, duu en ella el perill de la violència. [DA, 19-60] (DI, 59-95) És en la mort ritualitzada del sacrifici, que ja no és la mort imposada per la natura sinó violència intencionada, on s'erigeix la identitat, com ja havíem examinat en detall a M.2.4.. Adorno i Horkheimer denunciaran el perillós origen d'aquesta identitat col·lectiva, que s'establirà definitivament en la societat contemporània en una estructura de substitució i intercanvi d'individus, com vam veure a N.3.3., i que amb el monoteisme atorga al sacrifici valor universal : *en la mort de Crist es redimeixen tots els éssers humans, també els que ja són morts i els que encara no han nascut*. La idea d'humanitat s'instaura per primer cop de manera plena, i tanmateix no deixa de resultar esfereïdor que una idea que ha de promoure la unitat i la pau es forgi en el suplici necessari d'un innocent.<sup>3</sup>

Tant de bo la mort fos trencadora, i deixant la ferida inguarible de la desaparició d'un individu el definís, *en tant que irremplaçable, com a únic*. Si la permanència de la natura ens indiferencia amb la mort, la consciència de l'absència i de la mancança que tenen els que queden és qui pot *definir des del seu final una història individual, única*; qui pot constituir *la diferència i la individualitat dels que ja no hi són*. Davant d'aquest desig, és decebedor com la cultura pot duplicar la indiferenciació de la natura i constituir mitjançant la mort la identitat col·lectiva. Aquesta no és pas una unió nascuda de la solidaritat i la pau, per què llavors hauríem d'esperar que les promogui ?

I tanmateix no la mort, sinó l'instant anterior, *la por i el dolor de l'altre davant l'amenaça de la mort*, és el moment on pot realitzar-se una unió en el sentit oposat. Contra la violència que un perdi la vida com a representant dels

---

<sup>3</sup> Només estem oferint aquí una lectura parcial d'una de les moltes interpretacions d'un dels fenòmens més complexos de la cultura. Per pal·liar, ni que sigui mínimament, la pobresa d'aquesta aproximació, m'agradaria recomanar la lectura d'una anàlisi de què significa morir

altres, que en la mateixa igualació dels individus impedeix que es trobin ; contra l'estructura de la substitució on es succeeixen precisament perquè no es troben, la humanitat és *l'apropar-se d'un individu que sap que no pot substituir l'altre en el seu dolor*. Resta només la solidaritat de compartir-lo.

Ara bé, si volem definir la humanitat amb l'imperatiu d'ajudar l'altre fins salvar-li la vida, la raó exigeix a aquesta llei la forma de la universalitat, i amb ella restablím l'abstracció. Quina possibilitat ens queda per deslliurar-nos d'ella ? Hem vist que si és la raó mateixa qui vol descendir de l'abstracció a la concreció, el que fa és retallar i seleccionar, destruir. Què pot, doncs, vehicular un contacte amb un individu concret on es realitzi la idea de la humanitat ? *Cal redescobrir la unió dels cossos*. Així desenterra Adorno aquella ambivalent figura, on la relació amb l'altre no és racional, sinó somàtica : *la mimesi*. Ella no vol construir la humanitat, només la vol reconèixer i la reconeix arreu.

La diferència entre el tipus de solidaritat que raó i mimesi generen mostra una de les seves vessants en les vivències del temps que impliquen. Si és cert que la raó és l'única que pot constituir la universalitat, també ho és que necessàriament la posa abans que trobem l'altre ; la universalitat s'afirma per acollir tothom... *quan encara no coneixem ningú*. L'atemporalitat que constitueix aquest concepte existeix tan sols abans de l'experiència, i per tant en la solitud del subjecte racional. L'avidesa de la raó per les lleis universals en l'ètica és l'avidesa per tenir les respostes abans que els conflictes reals ens plantegin les preguntes. En l'extrem es posa com a anterior al nostre propi naixement : hauríem de néixer amb memòria, portadors d'un a priori.

Adorno vol que la idea de la unió amb l'altre la desperti com a resposta el contacte real amb l'individu concret, que neixi per sorpresa com a impuls, i sap que és el cos i no la raó qui es commou d'immediat pel dolor aliè, i *en esguardar el seu patiment* rep com un sotrac el reconeixement de l'altre com a semblant. Un reconeixement que no és la confirmació d'un saber previ a l'experiència, la corroboració d'una llei, sinó un deixar-se sacsejar on trontolla la pròpia concepció de la identitat i s'afebleixen els límits del jo. A

---

pels altres, un llibre que, en el seu caràcter polèmic, deixa entreveure una complexa discussió en torn del problema. R. GIRARD, *El chivo expiatorio*.

l'experiència de trobar un consemblant li és connatural la sorpresa que sent qui alhora percep el que iguala i el que diferencia, que sent la proximitat sense anul·lar l'estranyesa.

La raó posa la universalitat *de cop, tot d'una*, mentre la mimesi és un tornar *cada cop*; només aconsegueix recórrer el tot des del seu interior *com a repetició*. La seva relació amb la idea d'humanitat no és afirmar-la d'entrada, perquè desconeix la forma del temps que prometre implica, sinó el fet que es pot tornar a donar contínuament, en cada nou cas. La mimesi no diu humanitat *en tothom*, sinó *en qualsevol i en cadascú*.

Ens estem passejant a frec de la vella discussió sobre si l'ètica s'ha de guiar per la raó o pel sentiment; no pas per visitar un altre cop un dels paratges més freqüentats d'aquesta disciplina, sinó perseguint una idea que el travessa i que Josef Früchtel suggereix quan tematitza la diferència entre aquests dos corrents per precisar el lloc de l'ètica d'Adorno.<sup>4</sup> Per a Früchtel, contemplada des d'una ètica basada en el sentiment i fonamentalment en la compassió, la universalitat que dona forma a l'imperatiu moral es revela no tan sols com a abstracta, sinó sobretot *com a limitada*. Quan l'ètica basada en la raó posa la universalitat com a garantia d'acollir tothom més enllà del temps, el que fa en realitat és tancar l'actitud moral dins de la racionalitat i en conseqüència dins de l'espècie humana. I de fet, res més lògic, car pretén ficar el tot dins dels límits d'un concepte, car la raó és la facultat del límit i la negació, fins i tot quan en somiejar la universalitat creu oblidar-ho. La igualtat de tothom no es pot experimentar dins d'uns límits que es dibuixen per endavant, sinó precisament *per la superació de tot límit*. I qui no coneix límits és el sentiment.

Aquesta sensibilitat que reconeix un consemblant en la mirada de qui pateix, es caracteritza precisament perquè *també la desperten ulls que no són humans*. Sentir el dolor amb l'altre, justament perquè és tan físic, ultrapassa qualsevol límit i s'estén per tota la vida com un corrent fins trobar un consemblant en qualsevol criatura que pateix. Si ens hi deixem menar, descobrim un ideal d'humanitat *que desborda la definició de l'espècie i la vessem per tota la natura*. Quan se'ns revela en el patiment de l'altre, "humanitat" no

---

<sup>4</sup> JOSEF FRÜCHTEL, "Leben wie ein gutes Tier. Ethik zwischen Mitleid und Diskurs", 984.

designa una espècie diferent, sinó una sensibilitat que no diferencia, que reacciona davant tota mostra de patiment de qualsevol criatura. Els límits s'ensorren per sentir-se germà de tot el que viu i pateix. Però podria ser la compassió envers tota criatura el fonament d'una ètica? Pot aquesta unitat extrema que descobreix la vella humanitat com a perjudici antropocentrista, aquest radical igualar tota criatura, constituir realment una ètica?

El budisme ja es va atrevir fa segles a convertir aquesta sensibilitat en l'imperatiu moral de no matar cap ésser viu, i ha dissolt així la humanitat en una unitat vertaderament capaç d'acollir tot el que existeix. El dret a la vida de tota criatura és un principi d'una enorme força moral que té, però, *caràcter exclusiu*. Un cop afirmat, cap altre imperatiu moral no hi pot conviure. Per molt que calgui insistir que si aquest principi fos més present al nostre món es reduiria significativament la violència, quan el contemplem de prop, ens desconcerta un conservadorisme extrem on s'exigeix la submissió a una llei incontestable. El respecte al que existeix com a principi únic implica una *afirmativitat absoluta*, una concepció de la realitat on no es pot negar res. Però és a poder dir "no" que consisteix la llibertat, i sense aquest adverbi tampoc no es pot jutjar ni fer justícia. El mateix "jo" neix de l'experiència de la negació, quan el nen guanya la consciència d'on s'acaba ell i on comença el món, comprovant a partir d'on ja no li fa mal. Per això, cada cop que pateix amb l'altre *deixa afeblir els seus límits*, però si ho portem a l'extrem d'un jo que tan sols pot afirmar, *es dissol en la indiferenciació*. La compassió absoluta posa en un mateix moment la unió més harmònica amb el tot i la renúncia a participar en ell. Afirmary és integrar-se sense tocar res, sense moure res del seu lloc, sense distància ni límits. Quan la moral es redueix al respecte a l'existència, ens resta només una horitzontal absoluta *que mai no permet aixecar l'haver de ser contra el ser*. El respecte a l'existent es tradueix en un estàtic deixar-ho tot com està que redueix l'individu a la passivitat, li impedeix pensar en transformar les causes del dolor i el sumeix en el pessimisme.

Quan l'experiència del dolor és l'origen de l'ètica, aquesta neix com la immediata d'una compassió que posa la unió amb tot el que existeix, però *l'haver de ser* és la resposta exigida tan sols per una ètica originada en el descobriment del mal, quan aquest és clarament diferenciat del dolor. Llavors

*l'ètica neix com a negació, negació del que és en nom del que ha de ser, que tanmateix sovint significa causar dolor.*

L'element que perseguim en la confrontació entre aquestes dues actituds morals és l'experiència del temps. Una d'elles considera el dolor com a essencial a l'estructura de la realitat, permanent, i entén que no és possible alliberar-se'n. L'altra, però, no parla de dolor sinó de mal, i el defineix com a temporal i vencible. I en la lluita contra el mal que se li exigeix a l'individu, el mateix dolor deixa de ser l'inevitable company de l'existència, present a tot arreu, per convertir-se en allò *que cal travessar*, que es troba en el camí que va del mal al bé, esdevé *una dificultat, una prova*. Una concepció del món basada en la lluita contra el mal és una concepció de la història, que és el progrés del bé, i una de les conseqüències és que *permet convertir l'experiència del dolor d'un individu en la seva història, en narració*.

El trasllat del dolor a una estructura temporal és el que Adorno i Horkheimer pretenen comprendre amb la figura del sacrifici. Pàgines enrere, a M.2.4., vèiem que del sacrifici d'un membre del grup emergia la identitat col·lectiva, i vèiem també que quan el sacrifici té lloc en la solitud de l'interior d'un individu, que es dona com a víctima a ell mateix, forja la identitat individual, que neix com a continuïtat en el temps, en tant el que sacrifica és el seu present. És de la renúncia a la realització en ell, en una arriscada aposta per la felicitat futura, d'on neix la possibilitat mateixa d'un jo futur. La voluntat assumeix el dolor del present en tant el descobreix com a superable en el temps ; de fet, *és acceptar-lo ara el que permetrà alliberar-se'n després*, el que fa possible pensar la felicitat futura. Amb aquesta esperança assumeix l'individu l'estructura de domini i autodomini confiant en poder al final assolir un estadi de justícia i felicitat. Així es genera la mateixa estructura de la història entesa com a progrés, i amb la qual els autors expliquen les seves contradiccions i el seu fracàs final en el tot de violència del nazisme.

En el camí envers el bé i la felicitat futura, l'individu s'autoimposa dolor, però també n'imposa als altres. En l'esperança d'una solidaritat plena, no només es diferencia dels altres, i s'aïlla del continu natural, sinó que es col·loca per sobre, *inicia una estructura vertical* ; fa ús del domini contra la natura, en la seva persona, en els altres, en tot el que existeix. *El domini de la*

*natura es revela com el motor del progrés : explotar la natura per erigir la cultura, destruir vida per trobar el remei d'una malaltia, provocar a altres organismes dolor per conèixer-lo i combatre'l, negar una vall per produir energia, són exemples d'aquesta estructura essencialment contradictòria. És el sacrifici, la dialèctica.*

Però és la figura del sacrifici qui ensenya a pensar l'oblit com el mal. En una estructura on el dolor del present és assumit per la voluntat, *apareix la necessitat de solidaritat amb el dolor del passat*, que es descobreix com una nova forma de justícia capaç d'estructurar tota l'ètica.

Per al judeocristianisme, la memòria es revela tan fonamental que el món no té sentit sense un Déu concebut com un subjecte que recorda tot el que succeeix. La figura de Déu com a creador és una hipòtesi per explicar l'existència, però Déu com a garant de la memòria és imprescindible per a aquesta concepció de l'ètica. Un Déu que no oblida ni el millor ni el pitjor que fem, i que ens salva tant del que els altres obliden de nosaltres, com del que hom mateix oblida de si. I la justícia que durant la vida no es fa present *la donarà en un temps posterior només aquesta memòria*, que permet l'espera fins la fi del temps i sosté el sentit d'un Judici Final. La justícia queda postergada, però només així serà absoluta, perquè només des de la memòria es copsa la totalitat de la vida de tots els individus. Hi ha doncs una altra manera d'aprehendre la humanitat : *com a record*.

Per a una mentalitat de tall judeocristià, un Déu que oblidés seria injust, i ens deixaria completament desprotegits. Tanmateix, el budisme rebutja la memòria d'un Déu i el Judici Final, perquè el record és una forma fonamental de dolor, i un final de pau només el concedeix l'oblit ; perquè contra un món on tot s'afirma i res no es pot tocar, on no es pot produir el mínim dolor d'esgarrapar la superfície, la memòria es descobreix bàsicament com a ferida. Deixar memòria, deixar rastre, *és gravar l'exterior de les coses*. La seva forma originària, somàtica, no devia ser altra que la incisió en la superfície dels objectes, i la cicatriu en la pròpia pell. Amb el temps s'interioritzaria, inflaria com globus els individus en la nova avidesa d'empassar-s'ho tot, però aquella forma primera queda segur en el fons del concepte. *La capacitat de recordar és la capacitat de deixar-se ferir, de sentir dolor*. Tota experiència de memòria ho és en sí

de sofriment, perquè memòria no és sinó la consciència dolorosa per l'absència dels que ja no hi són, per tot el que anem perdent i no podem recuperar, per les esperances mai realitzades, per les injustícies no reparades, i en el fons pel caràcter caduc i mortal de totes les coses.<sup>5</sup>

Pretenent superar una tria entre dues opcions morals que és ja experimentable com a injusta, el cristianisme ha intentat concebre una memòria que alhora guarís del dolor. Posar-li fi a la història és el més difícil, però *l'eternitat* és el sofisticat invent d'un temps posterior que se sostindria en la força del perdó.

La forma d'aquest nou temps de perdó que hauria de posar fi a la història, i en alliberar-nos d'ella donar-nos la llibertat plena, l'ha descrit magníficament Levinas : **"Pues la historia es la más profunda limitación, la limitación fundamental. El tiempo, condición de la existencia humana, es sobre todo condición de lo irreparable, el hecho consumado, vencido por un presente que huye, escapa para siempre al control del hombre, pero pesa en su destino. Detrás de la melancolía del eterno transcurso de las cosas, del ilusorio presente de Heráclito, está la tragedia de la inamovilidad de un pasado imborrable que condena a la iniciativa a no ser más que una continuación. La verdadera libertad, el verdadero comienzo, exigiría un verdadero presente que, siempre en la plenitud de un destino, eternamente lo recomience.**

El judaïsme aporta este magníficament missatge. El remordiment - dolorosa expressió de la radical impotència per reparar lo irreparable - anuncia el arrepeniment generador del perdó que repara. El home troba en el present amb què modificar, amb què borrar el passat. El temps perd la seva mateixa irreversibilitat. Se postra nerviosament als peus del home com a una bestia herida. I ell el libera." D'aquesta manera és possible trencar la història i redescobrir el moment originari de puresa : **"En cada momento puede recobrar su desnudez de los primeros días de la creación."**<sup>6</sup> Així podria l'ésser humà alliberar-se de tot el que ha sigut, de tot el que l'ha lligat i compromès.

---

<sup>5</sup> Sobre la relació entre el dolor i el record, veieu SILVIA SPECHT, *Erinnerung als Veränderung*

<sup>6</sup> EMMANUEL LEVINAS, "Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo", en *Judaísmo y límites de la modernidad*, 66.

Aquest ja no seria un temps de progrés, com tampoc el present de la repetició dels ritmes naturals, sinó que estaria orientat al passat com el lloc on es guareixen les ferides de la història, i seria així *la redempció lògica de l'estructura del sacrifici*. Que sigui possible ni tan sols en el pensament ho posava en dubte un esfereïdor fragment de Dostoievski : és que cal que el torturador i la seva víctima es retrobin i es perdonin ?<sup>7</sup> El perdó pot ser un escàndol per a la raó, insostenible com el càstig etern.

Però en un pas més enllà, tota forma de record del passat, amb perdó o no, sembla incompatible amb la pau. Que la justícia de la memòria resulta incompatible amb la pau li adverteix J. Früchtel a Adorno, per posar en dubte l'esperança de felicitat expressada en la utopia, que Adorno concep fonamentalment en relació al passat, i que queda presa en la mateixa contradicció. *O bé serà injusta, si oblida, o bé no tolerarà la felicitat, si recorda.*<sup>8</sup>

Dues són, doncs, les formes fonamentals de cercar la unió amb els altres, que destrio per un moment com a contraris, tot i que tan sols desenvoluparan la seva riquesa en la relació dialèctica que Adorno explora. En la trobada mimètica amb l'altre neix la unió immediata i instantània amb tot el que existeix. És a aquesta unió en el present, que ja no necessita del passat ni del futur, a la qual la seva contrària renuncia, trobant en el temps l'única distància que li permet vèncer la immediatesa. Amb la mediació del temps, assumeix en el present la diferenciació dels altres, posant fins i tot una relació violenta i instaurant el domini de la natura, amb el propòsit d'assolir la unió vertadera en el futur. Aquest dualisme heretat de Freud, on cal triar entre la mimesi i la raó, la continuïtat de la natura o el progrés, el descongela Adorno en la dialèctica. Cal reunir tots dos moments, perquè *tots dos contenen una promesa i un perill*. Però el que ara ens interessa és com aquella solidaritat mediada per la distància del temps fa possible la compassió amb el passat i permet concebre la memòria com *el lloc nou de solidaritat* al que davant la barbàrie del nostre segle haurem de recórrer.

### c) LA IRRUPCIÓ DEL NAZISME

---

<sup>7</sup> DOSTOIEVSKI, *Els germans Karamazov*.

<sup>8</sup> JOSEF FRÜCHTEL, "Natur als Projektion und Adornos Modell von Wahrheit", 371-381.



El moment on la idea d'humanitat reuneix natura i cultura, aconseguint el progrés conjunt de totes dues, consisteix en la voluntat de corregir amb la cultura les injustícies naturals, de compensar amb l'artifici de la cultura aquells individus als que la inintencionalitat de la natura o l'atzar d'un accident han privat d'alguna capacitat, donant-los artificialment la mobilitat o la vista que els manquen. Si la natura va negar a alguns les mateixes oportunitats que als altres, la igualtat, és la cultura qui pot compensar-ho.

Per a la maquinària nazi no són tan sols els discapacitats qui "destorben" el camí ; pretenent conduir l'espècie "a la seva plenitud" troba milions d'éssers humans "que no ho són prou". La humanitat ja no s'assoleix acollint-ho tot, sinó que es realitza "per selecció". I si la selecció vol ser realment "eficaç" no ha de decidir només sobre els que ja hi són, sinó especialment sobre els que vindran, ha de decidir qui té dret a reproduir-se i passar així a *planificar la memòria més ontològica*, la memòria inconscient de la natura que cadascú té la possibilitat de transmetre. Quan es decideix que hi ha material genètic que no s'ha d'heretar, la privació a un individu de propagar la seva memòria més física al futur en el continu de la vida és un dels més sofisticats productes de l'horror il·lustrat de la vella Europa, no pas inventat pels nazis, sinó covat llargament en el clímax de la cultura europea dels anys anteriors en els cercles intel·lectuals. Seleccionar la humanitat no és tan sols seleccionar l'existència, sinó sobretot la memòria. De la mateixa manera com la destrucció dels individus exigeix l'anihilació del seu temps.

El nazisme va imposar un horrible camí de dolor fins la mort a milions d'individus, però la seva crueltat va més lluny. Hem vist que el patiment d'un individu es pot constituir en la seva història, en narració i record. Però al contrari com el cristianisme pretenia amb l'eternitat reconciliar record i pau, el nazisme supera la diferència de les dues opcions morals reunint el pitjor de cadascuna, *unificant el dolor i l'oblit*. Als camps, el dolor deixava de tenir una estructura temporal per establir un present etern, tan brutal que destrueix la història dels individus molt abans de provocar-los la mort, i esdevé així *creador de l'oblit del jo*.

Dèiem que la memòria és la ferida, però quan als presoners se'ls escriu el número a la pell, només se'ls escriu l'oblit ; i tanmateix acabarà

paradoxalment sent l'únic distintiu físic, quan fins i tot els trets corporals i l'expressió del rostre s'esvaeixin sota blaus i contusions amb els cops als vagons replets, i s'esborrin amb la fam i el treball que els redueix a tots al tret comú : l'esquelet. El número serà el que quedi quan s'amunteguin a les fosses comunes, però només fins que ja no resti espai per a tants cadàvers. Llavors se'ls donarà "una tomba en l'aire"<sup>9</sup>, se'ls cremarà perquè no deixin rastre a la terra.

#### d) DE LA MEMÒRIA

Si al mal que ja està fet li queda alguna forma de justícia, serà la memòria l'única que la podrà garantir. Però malgrat que als culpables se'ls pot jutjar i condemnar, per a les víctimes no hi ha reparació possible. (Únicament cabria la venjança, per a la qual sempre hi ha temps : el futur pot ser seu, però el passat queda intacte.) En la impotència de no poder modificar el passat, l'única relació moral amb l'irreparable sembla ser conservar-ho, i tanmateix no és prou. La barbàrie del nazisme reclama del temps posterior molt més que la passivitat del mer conservar ; arxivar era després de tot una especialitat feixista. Guardar l'horror en capsos, documentar-lo en museus, no sembla una gran aportació moral.

És l'anihilació de la memòria pel nazisme el que ens exigeix un record capaç de construir, d'oferir el nostre temps per reconstruir aquell. Un record capaç de destriar del tot indiferenciat del dolor les històries individuals, i no tan sols de construir així cap enrere la individualitat que allà es perdia, sinó també de salvar la mateixa idea d'humanitat. Mentre el nazisme l'anihilava en nom del futur, reconstruir-la és tasca de la memòria. Però és realment la memòria, en aquest sentit, una categoria moral ? No seria més aviat una

---

<sup>9</sup> PAUL CELAN, *Amapola y memoria*.

categoria teològica, de la qual ja havíem parlat abans, la memòria amb què Déu acull tota la humanitat ?

El cert és que la tradició religiosa que Adorno coneix ha buscat en Déu una justícia de la memòria i una fidelitat de la presència ; s'ha adreçat a Déu com aquell que no ens oblida. Un dels darrers representants d'aquesta tradició, Hans Jonas, s'hi ha referit de manera força paradigmàtica.

Conscient de la impossibilitat de demostrar-ne l'existència, Jonas presenta com a prova de la nostra necessitat de Déu el fet que cal una memòria objectiva i eterna de tot el que succeeix.<sup>10</sup> Déu és per a Jonas l'única solució a un problema fonamental de la humanitat : com es pot preservar la veritat del passat, com se la pot protegir de totes les voluntats de modificar-ne el record falsificant les proves materials i difonent noves versions, com preservar-la d'involuntàries deformacions subjectives, d'incorreccions, de falses suposicions, d'oblits ? Com contrastar el record per verificar si és correcte ?

**“El hablar de verdad, que también incluye la posibilidad de la falsedad, prohíbe igualar simplemente lo recordado y lo pasado. Cualquiera sabe que la memoria puede equivocarse. Pero para poder decir que el recuerdo actual es erróneo, lo pasado, que ya no es, debe tener todavía ahora la capacidad de calificar como falso el recuerdo existente. Pero, ¿cómo puede hacerlo ?”<sup>11</sup>**

Jonas exposa la necessitat que el passat sigui conservat, i perfila en quines condicions ho hauria de ser. El passat no es pot senzillament gravar en un suport material, en una cinta eterna, de manera automàtica i impersonal ; o merament deixar el seu rastre en alguna superfície, com les petjades fossilitzades d'espècies extingides. **“Debe existir una *presencia de lo pasado* como tal pasado, una presencia que resulta compatible con su ser-pasado sin convertir el tiempo en una ilusión : una presencia *mental* (intencional), por tanto, que sería la representante de la substancial ; y esta presencia debe ser *eterna*. (...) La cuestión no es si para nosotros esta presencia es accesible o no. Es suficiente que exista como última fuente de la legitimidad del sentido (...) de nuestro hablar de lo falso y lo verdadero en este contexto.”<sup>12</sup>**

---

<sup>10</sup> HANS JONAS, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, 179-194.

<sup>11</sup> HANS JONAS, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, 187.

<sup>12</sup> HANS JONAS, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, 191-192.

Si el record no pot reposar en la superfície d'una substància, aleshores l'ha de mantenir viu una intenció, una voluntat, un subjecte. **“Una memoria debe estar asentada en un sujeto, en un espíritu. Y la finalidad transcendental de nuestro postulado exige que sea una memoria perfecta, libre de errores y universal, por tanto la de un espíritu universal y perfecto. (...) Espiritualmente lo pasado puede seguir existiendo como saber en un sujeto cuya presencia eterna legitima, en general, el uso del concepto de verdad con respecto al pasado.”**<sup>13</sup>

En efecte, si la memòria ha de ser (vol Jonas que sigui) eterna i perfecta, també el subjecte que fa de guardià haurà de ser-ho. I és així com Jonas dibuixa Déu. És aquesta una memòria teològica i, de fet, al llindar de l'amoralitat de la mera contemplació. Com és que Déu es dedica ara a recordar, si era present en el moment de la injustícia i no va actuar ? Per què la memòria ha de ser la d'una voluntat eterna si aquesta mai no és voluntat d'ajudar i tan sols ho serà de jutjar a la fi del temps ? Cal una voluntat per a tanta passivitat ?

I d'altra banda, és el seu caràcter de totalitat el que ens cal, íntimament unit a un cert caràcter automàtic i receptiu ? O preferiríem una memòria no completa, que sap rebutjar el superflu i innecessari, i construeix activament el record del que vol retenir ? I alhora, cal que sigui un únic subjecte perfecte el dipositari de la història de la humanitat com un notari etern ?

Per als qui assumeixin l'ateisme, i fins i tot per als que considerin que la garantia de la memòria divina no ens ha d'estalviar l'esforç de la memòria humana, s'obre la possibilitat de la memòria com a categoria moral. Memòria com l'activitat de l'individu adreçada a reconstruir el que la barbàrie nazi va destruir, i més enllà, el que qualsevol altre genocidi o injustícia hagi anihilat. Que la capacitat d'un individu sigui limitada no fa sinó reforçar el caràcter moral d'aquesta activitat, per tal com l'esforç ha de ser compartit. Altres han de recordar el que un no pot, en una xarxa de records que es complementen. El desig de salvar la individualitat i alhora la humanitat, defineix una tasca realitzable pels individus, però mai per un de sol ; és una empresa que implica tota la humanitat.

---

<sup>13</sup> HANS JONAS, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, 192.

I la memòria no tan sols és una categoria moral, sinó que és l'única que pot respondre realment a un horror com el nazi. Continua sent un dels grans reptes de la humanitat enfrontar-se a la barbàrie nazi (i a tants altres genocidis), un sistema creador de totalitats tancades sense temps i plenes de dolor com a clímax del totalitarisme occidental. Un sistema que instaurava com a llei de vida i mort el principi de substitució, la supèrbia que es podia explotar els treballadors fins matar-los perquè n'hi havia de sobres, alhora que assassinava jueus en un interès que ultrapassava la utilitat que haguessin pogut tenir com a treballadors, en una destrucció de luxe. Un sistema l'ideari del qual recuperava la natura subjugada per la raó, per tal de gaudir de la ferocitat de les bèsties i de "jugar" a aconseguir la puresa de la raça.

Tot el que la negativitat pot fer és denunciar-ho, però atès que prohibeix el discurs positiu, no pot dir res, ni tan sols anomenar tots els que han mort. S'oposa amb la força d'un "no" decidit i sincer, amb un "no poder assimilar", "no poder comprendre", amarats d'horror, però no pot fer res més. La mimesi pot aportar el sentiment de solidaritat envers les víctimes, la llàstima i la pietat, però ella, pura reacció de les fibres més sensibles del cos, ni coneix ni pot actuar més enllà del cas particular; és irracional i no té vertadera força per transformar tota una situació.

És la memòria qui, més enllà de sentir horror i dolor, pot realitzar l'esforç de conèixer i l'activitat de reconstruir. Com a arqueòloga recupera tot el destruït i retorna així la dignitat a aquells a qui se'ls havia extret. La memòria construeix, i aquesta construcció del passat es projecta al futur. Perquè si ella salva les històries del passat, i així la dignitat dels seus protagonistes, aposta de manera decidida per un futur diferent, per la preparació d'un altre futur, per l'educació de la humanitat.

De Freud havia après Adorno que l'única manera de no repetir és recordar, que trencar el ritme de retorn en l'existència exigeix la continuïtat de la memòria en la consciència.<sup>14</sup> Així havia aparegut la memòria com a facultat en els inicis de la humanitat, sabent que per interrompre el continu de violència de la natura cal fer-se portador d'un passat interioritzat. La pròpia existència deixa de ser continuació del que ja hi és, el cos deixa de ser la

---

<sup>14</sup> SIGMUND FREUD, *Más allá del principio del placer*.

memòria somàtica del retorn del natural, quan es crea una memòria interna, quan s'obre a dins el buit on ficar el passat que és també el buit de la possibilitat d'un futur diferent. L'única manera de sortir del tot de la indiferenciació és empassar-se'l. I cal fer-ho, perquè l'oblit és l'amagatall del mal, que permet la violència sempre idèntica de la natura, però que en la història de la humanitat s'ha imposat també com a forma d'injustícia.

Adorno reclama una memòria com a justícia, que reconstitueixi el destruït per l'oblit i sigui solidària amb els que han sortit perdent en la història ; però també una memòria com a esperança, capaç d'obrir un futur diferent, i fins i tot de nodrir-se de les possibilitats desaprovechades del passat, de les millores fracassades de la història. Una esperança que alimenta la utopia, el que no és, del que mai no va arribar a ser, i salva així fins i tot el record del que no va néixer.<sup>15</sup> Així, quan Adorno rebutja l'IC de Kant amb un IC capaç de copsar la universalitat dins del moviment de la història, i posa com a norma moral la no repetició del mal, sap que la memòria és l'única que ho pot evitar. *El mal ens dona un manament nou : recordar-lo.*

---

<sup>15</sup> INGE MÜNZ KÖENEN, *Konstruktion des Nirgendwo* .

## A.1.2. CARACTERÍSTIQUES DE LA MEMÒRIA

Explorarem ara en detall tot el que aquesta tercera categoria aporta a l'ètica i com és l'única que ho pot aportar.

### a) SUPERACIÓ DEL DUALISME

La memòria no únicament introdueix en l'ètica aspectes dels quals estan mancades la negativitat i la mimesi, els quals detallarem més endavant, sinó que supera també el dualisme en què totes dues tancaven l'ètica adorniana. Sense la memòria, la seva ètica consistiria en alguna mena de convivència, diàleg o tensió, entre dues formes de combatre el principi d'identitat. Un dualisme l'estaticitat del qual desapareix si se'ls introdueix en una relació dialèctica que culmina en l'aparició d'un tercer moment que, sense anul·lar els altres, reuneix en si el millor de tots dos i salva la seva oposició. És obvi que no pot ser la memòria la síntesi a la hegeliana de negativitat i mimesi, per tal com representaria la superació positiva i l'oblit de les altres. Recordem que Adorno rebutja la idea de síntesi de Hegel. La dialèctica adorniana és negativa, i cal recordar-ho justament en parlar de la memòria, contrària al principi d'identitat i a una dialèctica identificadora. No hi ha millor manera de crear una relació dialèctica entre dos elements, en aquest cas negativitat i mimesi, sense caure en una dialèctica afirmativa, que *substituir la síntesi per la memòria del millor d'ambdues*.

Tot seguit recorro de manera esquemàtica les estratègies oposades amb què negativitat i mimesi s'enfrontaven al principi d'identitat, i com la memòria permet superar aquest dualisme.

PRIMER : contra la raó afirmativa

La negativitat combatia la raó afirmativa sense abandonar la raó, optant per una racionalitat negativa, que s'oposava amb la crítica i el límit a la hybris de la raó identificadora, a la seva desorbitada ànsia de domini, causa de tantes injustícies. La negativitat reivindicava la racionalitat per no renunciar a la guia de la modernitat, però sota la forma d'una raó purament crítica, que desautoritzava tota moral positiva.

La mimesi, per la seva part, optava per cercar l'origen de la moral en la irracionalitat natural anterior a la raó, en l'impuls espontani que prové de la pròpia matèria i permet així reivindicar el cos d'un ésser humà que a més de racional és també animal.

La memòria combat la raó afirmativa *sent crítica i compassiva alhora*, en un recordar prenyat de sentit de la justícia i de denúncia, i alhora de sensibilitat pels cossos ferits. I és que la memòria com a facultat té molt del compromís de la negativitat i molt de somàtic. Sent una activitat vinculada a la raó, no es genera en un procés purament racional i controlable. La millor prova és com defuig tot intent d'autopossessió i autodomini. La memòria s'enriqueix amb una espontaneïtat que la raó no pot sotmetre, amb un impuls somàtic inesperat i imprevisible que ens sorprèn amb imatges mig oblidades, amb relacions entre fets descobertes de cop, amb interpretacions d'esdeveniments que desvelen d'imprevist noves significacions. Tasca interminable, renovada sempre amb el pas del temps, beu tant de les anàlisis racionals com de les reaccions del cos. Hi ha una memòria dels sentits, que relacionen imatges, olors o sabors, tal com hi ha una memòria de tota mena d'emocions i sensacions per difuses que siguin.

SEGON : contra el discurs afirmatiu



Contra un discurs ètic identificador, l'ètica negativa només pot oferir l'ascetisme resignat de la interrupció del discurs i la insubornable denúncia dels seus despropòsits. La negativitat trenca, interromp tot el que la raó digui, i tot el que ofereix és el "no" en un crit i l'exercici de la crítica. El seu ofici és esquerdar.

La mimesi, per la seva part, retornant a la irracionalitat que no coneix el text, abandona el discurs per entregar-se a la matèria muda. El seu acostar-se a l'altre, sentir amb l'altre, silencia la veu que parla per deixar escoltar el llenguatge arcaic dels sentits i el cos.

*És la memòria l'única que s'atreveix a reconstruir els textos prohibits, saquejats o mutilats pel domini, els de les víctimes.*

TERCER : contra la totalitat

Dir "no" concentra les forces en posar límits a la raó, en l'instant i el tall sobtat, en el crit proferit de cop, i negant-se a participar en cap projecte de construcció, ni a col·laborar amb una societat erigida sobre el domini, se situa sempre en la distància del que no vol implicar-se, del que vol preservar la individualitat de caure en el tot indiferenciat regnant. És una fina línia vertical que travessa l'extensió del domini, com una fletxa disparada des de la distància del crític. Però des d'aquesta distància no costa gaire generar il·lusions de saber més que els altres, de perspectives privilegiades i supèrbia, que és una de les males conseqüències possibles de l'ètica negativa de la distància.

La mimesi, en canvi, s'allibera de la força necessària per mantenir la individualitat, i es deixa anar per sentir-se un amb els altres. La mimesi s'oposa a la totalitat, no des de la distància, sinó mitjançant el redescobriments del continu de la vida, i exercint la compassió envers tots els éssers. Ella s'implica, però al preu de fer difusa la pròpia identitat, i des d'una impotència radical.

La memòria es constitueix en una distància imprescindible per conèixer i jutjar, però la seva mirada des de lluny no rebutja implicar-se. És una distància on caben alhora la crítica i la compassió.

## b) COPSAR EL TEMPS

Quina forma de temporalitat és la més adient per destronar aquella raó afirmativa que en la seva supèrbia vol anticipar-se a l'experiència?

La raó formal de la Il·lustració es creia anterior al temps, capaç de formular en independència d'ell normes morals aplicables a l'experiència quan aquesta es produís. Els conflictes ètics, les situacions d'injustícia que es poguessin generar, lluny de sorprendre o generar dubte i incertesa, eren "esperades" i encabides tot just aparèixer en la categoria corresponent. La suspensió del temps feta per un saber apriorístic, la invenció d'un ordre racional anterior al temps, i que el temps empíric no pot posar en dubte, no són sinó l'orgull traduïble a incapacitat d'experiència. Aquesta forma del temps que s'anticipa a ell, per considerar-lo tan sols l'escenari de l'aparició posterior del ja conegut, és una de les formes en què s'expressa la voluntat de totalitat. **"Denn Aufklärung ist totalitär wie nur irgendein System. Nicht was ihre romantischen Feinde ihr seit je vorgeworfen haben, analytische Methode, Rückgang auf Elemente, Zersetzung durch Reflexion ist ihre Unwahrheit, sondern dass für sie der Prozess von vornherein entschieden ist."** [DA, 41] (DI, 78)

Com explica Juan Alberto Sucasas, allò que pretén ser el primer, és alhora també l'últim; i així els conceptes de desenvolupament, història, procés, i tot el que comporten d'esperança i desesperança, desapareixen. **"Un único sueño parece movilizar el pensamiento filosófico: el de decir la primera palabra, sólo precedida por el silencio del sinsentido; el de asistir, en un presente virgen, liberado de cualquier atadura con el pasado, al nacimiento del sentido como identidad de un pensamiento libre de supuestos y el logos del mundo. Identidad circular, pues el discurso iniciado por la primera palabra se cierra sobre sí mismo articulando la última palabra; entre ambas, el espacio clausurado cuya inteligibilidad se expresa como sistema, la geometría del saber absoluto. Se trata de un espacio que excluye, en última instancia, la realidad del tiempo, la diacronía de la sucesión irreversible; a ellas opone la sincronía del sistema, el presente absoluto del ego cogito."**<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> JUAN ALBERTO SUCASAS, en la seva aportació a *Judaísmo y límites de la modernidad*, 135.

Adorno ha relatat també l'aparició d'aquesta anticipació a l'experiència quan té lloc en l'individu, és a dir, amb la precocitat. En una descripció que té molt d'autoretrat, recull l'autosatisfacció del nen que es desenvolupa sempre per endavant de la seva edat, sabedor d'una maduresa que li permet intuir coses que no ha experimentat. **“Wer früh reift, lebt in der Antizipation. Seine Erfahrung ist apriorisch, ahnende Sensibilität, die an Bild und Wort ertastet, was Ding und Mensch später erst einlösen.”** [MM, 181] (MM, 161)

I tanmateix, posteriorment l'esperen el dolor i la neurosi. **“Mühsam muss er der Beziehung zu den Objekten den Raum erobern, der von seiner Vorstellung eingenommen ist : zu leiden selbst muss er lernen. Die Föhlung mit dem Nicht-Ich, dem angeblich spät Reifen kaum je von innen her gestört, wird dem Frühreifen zur Not. Die narzisstische Triebrichtung, angezeigt vom Übergewicht der Imagination in seiner Erfahrung, verzögert seine Reife gerade. Nachträglich erst macht er Situationen, Ängste, Leidenschaften, die in der Antizipation überaus gemildert waren, mit krasser Gewalt durch, und sie verwandeln sich, im Konflikt mit seinem Narzissmus, ins krankhaft Verzehrende.”** [MM,181] (MM, 161)

Qui coneix anticipadament, intuint abans de tenir experiència, qui viu en una anticipació, coneix les coses abans d'experimentar-les. Però la conseqüència és que quan finalment el contacte es produeix, és molt més violent del normal. **“Von Passion wird er geschlagen ; allzu lange gewiegt in der Sicherheit seiner Autarkie, taumelt er hilflos, wo er einmal die luftigen Brücken baute.”** [MM, 181] (MM, 162)

Qui pot desautoritzar aquest saber atemporal i reclamar el que es desenvolupa en el temps ?

No pas la negativitat, que tan sols coneix l'instant del “no” i que utilitza el seu temps per denunciar l'existent, en un ascètic “no ha de ser així”. I menys una mimesi que s'enfonsa tant en el temps empíric, que acaba caient en el temps de la repetició que no coneix desenvolupament ni procés, que no és sinó el cicle sempre igual de la natura, i en definitiva, l'espai. Integradora, ella continua el que troba i reforça el continu en suspendre els propis límits, vivint el present interminable en no poder tallar-lo per recordar el passat o preveure el futur, per esperar o desesperar.

Adorno necessita una categoria capaç de submergir-se en el temps empíric sense dispersar-se en ell, amb vocació d'experiència i de reflexió després de l'experiència, però capaç d'abraçar tot el temps per tal de no desatendre ningú, i alhora sense pretendre dominar-lo.

Com es pot pensar tot el temps sense tancar-lo i perdre'l? *Només des del final, un cop els fets ja han succeït. Si el domini mira endavant, la justícia ha de mirar enrere.*

A més, d'aquesta manera la memòria aconsegueix alliberar la compassió del seu precipitar-se en el present immediat, per tal que visqui en tota l'experiència del temps, vinculant el present amb el passat. Si la mimesi aportava la sensibilitat per compensar la duresa de la negativitat, el temps pot extreure aquesta sensibilitat del seu romandre en la immediatesa, de la seva dependència del present, per estendre-la per tota la història.

#### c) TROBAR LA NATURA

Allò que la negativitat no podia ni anomenar, sotmesa i violentada per tota una tradició milenària de domini, la natura dins de la qual vivim i que viu alhora dins de nosaltres, i l'única que restarà si un dia posem fi a la història, és la mimesi qui aconsegueix reivindicar-la. Còmplice amb ella, amb una resposta instintiva als seus estímuls, no sols se solidaritza amb el seu silenci forçós dins l'ésser humà i amb el seu sotmetiment a una explotació generalitzada, sinó que aquesta solidaritat enriqueix alhora l'ésser humà. La seva saviesa irracional i arcaica aporta quelcom fonamental a l'esfera de l'ètica. Com vam veure, hi ha virtuts que són regals de la mimesi, i existeix tot un sentir amb la natura i les criatures que la conformen, generador d'una solidaritat que només la mimesi pot recollir per a l'ètica i que l'ètica necessita, com reclama Adorno amb la mateixa convicció que els seus companys de l'Escola de Frankfurt. Ens cal una bona relació amb la natura, en el doble vessant de respecte envers ella i d'enriquir amb ella la moral, influenciant tant la nostra relació amb la natura exterior, com amb els altres individus i amb nosaltres mateixos.

Però el caràcter acrític i fonamentalment continuador i preservador de la mimesi, el seu desautoritzar tot límit com a aparença i injustícia, esdevé

fàcilment propagador del pitjor de la natura, la irracionalitat del seu ordre bàrbar de violència. Abandonant l'haver de ser al ser, la mimesi que traeix la fal·làcia naturalista en la ingènua confiança en la natura, o en el mandrós desig de no haver d'inventar un altre ordre si ja existeix un de permanent, la mimesi pot caure en una reivindicació de la força, la violència, la llei del més fort, l'exaltació de la raça o la mera espontaneïtat d'una amoral moral sense llei al llindar del caprici.

La mimesi no aconsegueix salvar el més valuós de la natura per tal com s'entrega a ella sense mesura ; s'assimila en comptes de recollir críticament el millor d'ella. *En comptes de guarir una natura sotmesa, es rendeix a ella, a una natura deformada i violenta.* Però reconciliar-se no significa rendir-se.

Si el que ens urgeix, i avui encara més, és fer nostre el respecte per la natura i assumir prudentment una mica de la seva espontaneïtat i la solidaritat entre els cossos, així com començar a guarir amb molta cura totes les deformacions internes que patim després de segles d'autodomini i mutilacions de naturals tendències al plaer i al gaudi, *ens cal entre la natura i nosaltres una distància construïda alhora de coneixement crític i de complicitat*, però una distància que ens eviti precipitar-nos en ella. És el record qui crea aquesta distància. És des del record de tot el que hem perdut, que podem recuperar allò que considerem part de l'ètica.

La natura pot ajudar-nos en la lluita contra el domini, però no quan la col·loquem *davant de nosaltres com a fi a assolir*, o quan la instaurem *com a present etern*, sinó quan la conservem *com a memòria en el passat*, i deixem que "inspiri" els nostres actes. És així com la natura juga un paper central en la lluita contra qualsevol societat de domini.

**"Natur an sich ist weder gut, wie die alte, noch edel, wie die neue Romantik es will. Als Vorbild und Ziel bedeutet sie den Widergeist, die Lüge und Bestialität, erst als erkannte wird sie zum Drang des Daseins nach seinem Frieden, zu jenem Bewusstsein, das von Beginn an den unbeirraren Widerstand gegen Führer und Kollektiv begeistert hat. Der herrschenden Praxis und ihren unentrinnbaren Alternativen ist nicht die Natur gefährlich, mit der sie vielmehr zusammenfällt, sondern dass Natur erinnert wird."** [DA, 292] (DI, 299)

I com dèiem, si el record de la natura exterior serveix per somiar una societat més justa i solidària, el record de la natura interior serveix per somiar un altre ordre intern a l'individu, més lliure i pacificat. **“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)

Però ara la qüestió és : *Què és exactament la memòria de la natura ?*

Consisteix potser en el museu, *en els arxivadors plens de criatures mortes del col·leccionista*, que tant fascinaven a Benjamin ? Cert és que aquesta és una forma de memòria, la que, conscient de la fragilitat i caducitat de totes les coses, conserva dins de l'espai de la cultura els cossos morts que la natura destrueix. *Ningú no conserva la mort si no és l'ésser humà, per mirar-la de prop amb el seu microscopi.*

L'activitat del col·leccionista d'insectes, típica d'altra banda d'erudits i savis, per tal com té molt a veure amb el saber enciclopèdic, tenia per a Benjamin un regust religiós. És afí a la seva passió per construir els seus textos com a citacions i comentaris d'altres textos ; afí a la seva passió per la “cita” com a tal, fragment d'un text tret del context i el continu, i dipositat sota la lupa a la taula del laboratori. *També els petits animalons capturats són cites de la natura.* Aïllades del tot de vida incessant, es deixen observar detalladament. I qui les observa recorda alhora la saviesa de la natura i també la mort.

*Cal l'espai de la cultura per guardar la memòria de la natura, perquè ella no hi deixa espai.* El ritme frenètic d'una vida plena de perill, la identitat dels grans cicles que determinen el ritme, i el fet que sempre neix quelcom del que mor, impedeixen el sentiment d'absència. La memòria de la natura és la del sempre idèntic. La memòria del que ja no hi és, és el naturalista de ciutat qui la té.

La memòria del col·leccionista no és tan llunyana del museu d'animals vius que va ser l'Arca de Noé, i que sovint desitjaríem que encara existís per salvar totes les espècies que hem extingit. **“Die Hoffnung, welche die Gegenwart des Ältesten begehrt, geht darauf, es möchte die animalische Schöpfung das Unrecht überleben, das ihr vom Menschen angetan ward, wenn nicht ihn selber, und eine bessere Gattung hervorbringen, der es endlich gelingt. Der gleichen Hoffnung entstammen schon die zoologischen Gärten.**

**Sie sind nach dem Muster der Arche Noah angelegt, denn seit sie existieren, wartet die Bürgerklasse auf die Sintflut.”** [MM, 128] (MM, 114)

Els zoos volen ser la memòria viva de la natura, salvant en espais protegits els últims exemplars d'espècies que no trigaran a desaparèixer. És aquesta una forma de memòria activa, barreja de dol i esperança, que voldria ser el trànsit, l'espera fins un temps més favorable en què es puguin tornar a alliberar. Però l'afirmativitat de la societat dominadora també intenta acabar amb els reductes i racons de la memòria, fingint que la natura és present i viu harmònicament amb la cultura, que li cedeix dins de sí espais enormes convertits en centres turístics. Els grans parcs naturals són un exemple de memòria falsa i falsa reconciliació, perquè conserven els animals tot fent oblidar la situació de risc d'extinció en què es troben, tot fent oblidar el domini del que són víctimes.

**“Sie verneinen die Freiheit der Kreatur um so vollkommener, je unsichtbaren sie die Schranken halten, an deren Anblick die Sehnsucht ins Weite sich entzünden könnte. (...) Je reiner Zivilisation die Natur erhält und transplantiert, um so unerbittlicher wird diese beherrscht. (...) Der Tiger, der endlos in seinem Käfig auf und ab schreitet, spiegelt negativ durch sein Irrsein etwas von Humanität zurück, nicht aber der hinter dem unüberspringbaren Graben sich tummelnde. (...) Nur in der Irrationalität der Kultur selber, dem Gewinkel und Gemäuer, dem auch die Wälle, Türme und Bastionen der in die Städte versprengten zoologischen Gärten zuzählen, vermag Natur sich zu erhalten. Die Rationalisierung der Kultur, welche der Natur die Fenster aufmacht, saugt sie dadurch vollends auf und beseitigt mit der Differenz auch das Prinzip von Kultur, die Möglichkeit zur Versöhnung.”** [MM, 129-130] (MM, 115) *Fingir la presència impedeix la memòria.*

Però si ens volem preguntar fins al final com ha de ser la memòria de la natura, acabarem per concloure que una de les claus es troba en el llenguatge. Si Adorno vol la natura, si vol el seu moment de veritat o d'eticitat, tan sols el llenguatge pot prendre'l i expressar-lo. **“Natur muss folglich als Sprache rekonstruiert werden.”**<sup>17</sup> Recordem com ja havíem explicat que el llenguatge, en tant que expressivitat de la matèria, és qui salva el dualisme entre cos i raó,

---

<sup>17</sup> JOSEF FRÜCHTL, “Natur als Projektion und Adornos Modell von Wahrheit”, 372.

i recupera la natura fent possible la reconciliació. Continuarem reflexionant sobre la memòria de la natura al llarg d'aquesta darrera part de la tesi.

#### d) ASSOLIR LA UNIVERSALITAT

La memòria és també necessària per aconseguir la universalitat de l'ètica.

La negativitat no pot abraçar tothom, la seva força s'esgota en denunciar la mala universalitat de la raó abstracta o la pèrdua de la individualitat sota el domini, i en demanar que no s'exclouï ningú. La mimesi sí s'obre a tots sense posar límits enlloc, i la seva capacitat de sentir-se afectada pel que li passi a qualsevol omple de sensibilitat la buidor de la universalitat racional. Però es lliura al continu, més que pensar la universalitat com a tal, i actua sempre en relació a individus concrets i en relacions d'immediatesa.

La manera d'omplir la buidor d'uns conceptes que no poden pensar la universalitat sense perdre alhora l'individu, no és la dispersió en la matèria pròpia de la mimesi, sinó la memòria. I si la memòria pot abraçar tothom dins de si, i no en una fórmula buida, sinó abraçant un per un tots els individus i sense perdre la individualitat, és perquè té la distància justa que permet el coneixement del concret, com havíem vist, però també perquè la memòria ho és d'històries concretes. La memòria no conserva categories abstractes ni merament sensacions, sinó les històries dels individus, que reconstrueix activament contra les injustícies que van patir, o sinó contra el seu mer oblit. I la seva història és el que millor expressa allò que un individu és.

I si la memòria és la millor forma d'introduir tothom en la universalitat, per tal com recull els individus en les seves vivències particulars, en els fils de la història que els constitueix en la seva riquesa i pluralitat de matisos, que els cospa dins de l'espai i el temps i no els redueix a categories o casos, aquesta idea es complementa amb una altra. Pensar la universalitat cap enrere, contra l'oblit, és pensar la universalitat volent recuperar els absents, però també volent reparar la injustícia comesa contra els que en el seu temps van ser expulsats i oblidats de la comunitat humana. Hi ha un paral·lel evident entre recordar els morts i recordar els oblidats (del passat



o d'ara), per tal com hi ha dues maneres de desaparèixer de la comunitat, amb la mort del cos i amb l'oblit dels altres.

La memòria conserva el record dels morts, i així de tota la història de la humanitat, sumant les històries de tots, però alhora significa acollir i restaurar la dignitat dels injustament exclosos, dels marginats, dels oprimits de totes les èpoques. Per això és a la vegada *guardiana de cementiris i guardiana de les terres limítrofes de la comunitat*, de les terres de ningú on es retiren els que no són acceptats, de les presons plenes d'innocents i de culpables reduïts a no res, dels asils, hospitals, camps de presoners, camps de concentració, que també són sovint com tombes, però sense noms a les làpides i sense flors.

En un text dedicat a discernir on rau l'especificitat de l'ésser humà, enumera Hans Jonas els tres elements, els tres tipus d'objecte inventats per l'ésser humà que constitueixen allò que el diferencia de la resta d'éssers vius. Es tracta de les eines, objectes definits per la seva utilitat ; de les imatges, amb funcions que van de la màgia a l'art o la comunicació ; i de les tombes, objectes biològicament superflus i inútils amb què la humanitat supera definitivament l'ordre biològic. En elles expressa l'ésser humà les seves preguntes metafísiques, per la seva procedència i el sentit de tot, però també les seves preguntes històriques pel passat i pel futur.

**“De esta manera, de las tumbas se levanta la metafísica. Pero también lo hace la historia, entendida como recuerdo de lo pasado, como lo muestra primero el culto a los antepasados. La conservación del vínculo con ellos amplía el ahora pasajero de la propia existencia convirtiéndola en la continuidad de la sucesión de las generaciones, y la memoria de lo temporal se vuelve tan suprapersonal como la meditación sobre lo eterno. En ambos aspectos la conciencia se aleja del sí mismo, y sólo así descubre su mismidad, abandonando en un último sacrificio aún más de su inmediatez.”<sup>18</sup>**

Però si ens caracteritza construir tombes i col·locar-ne làpides amb noms, i tenir-ne cura, també ens caracteritza obrir fosses comunes perquè els cadàvers perdin la identitat, crear cementiris clandestins perquè els cadàvers ni tan sols es puguin trobar, o en plena racionalitat industrial i economia de l'espai, incinerar les víctimes als camps de concentració.

---

<sup>18</sup> HANS JONAS, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, 51-52.

Bona part del que som es determina per la nostra relació amb les formes d'enterrar els cossos dels morts, i de tenir cura de les tombes dels avantpassats. Per això ens emocionen els relats on la gent plora els seus davant les tombes, com el d'un personatge de Dickens que, no havent conegut els pares, prova, a partir de la inscripció a la làpida, imaginar com eren, prenent el nom escrit com l'únic que li queda.<sup>19</sup> I per això sabem fins a quin punt és una ofensa violar tombes, o obligar a determinats grups socials a tenir cementiris a part. Per això ens emociona saber que en el cementiri jueu de Pinkas, a Praga, hi ha petites tombes desordenades entre les altres, amb làpides sense nom. Hi reposen els gossos morts llençats pels cristians com a insults.

La cura dels morts, dels seus cossos i també de la seva memòria significa la transcendència definitiva de l'esfera de la reciprocitat, en la qual llargament s'ha pretès cloure l'ètica. Que l'àmbit de l'ètica no queda tancat en la reciprocitat i el contracte ho demostra que molts ja no hi són per signar-lo. Que la comunitat de l'ètica no és la comunitat de diàleg ho il·lustra el no poder participar de tants que no tenen veu, perquè ja no hi són, o perquè sent-hi no són escoltats, o perquè temporalment o per sempre estan privats de raó i de llenguatge. Són massa els individus que necessitarien representants en dita comunitat de diàleg, tants, que obliga a replantejar-se el seu sentit. No es pot definir la pertinença a la comunitat ètica per la raó i el llenguatge, perquè el passat, els malalts i els expulsats queden fora, reduint la pretesa comunitat a una minoria.

Però sabem que tampoc es pot definir la pertinença renunciant a la raó i prenent la matèria com a criteri, perquè la bona intenció pot trobar-se amb algun ensurt.

El que cal és definir la pertinença a la comunitat ètica mitjançant una raó anamnètica, idea que permet explorar una nova racionalitat, enriquida no tan sols amb compassió, sinó sobretot amb l'esforç d'un recordar que transcendeix tota reciprocitat. Només la memòria, que amb el seu sentiment d'absència del que ja no hi és i amb la consciència del seu caràcter irremplaçable s'oposa plenament al principi de substitució, només ella

---

<sup>19</sup> CHARLES DICKENS, *Grans esperances*.

s'oposa també al principi d'intercanvi convertint l'ètica en el regne del desinterès, desbordant el possible interès de la reciprocitat. Així s'oposa als principis derivats del principi d'identitat. És la raó més desinteressada de totes, en tant dóna a aquells que mai estaran en condicions de tornar el donat, que no estan en condicions d'igualtat. D'aquesta raó anamnètica i de com pot guiar una nova ètica en parlarem extensament al capítol A.4..

I no es força pas aquest concepte de raó anamnètica quan encara s'estén la memòria al record de la natura i de tot el que en ella viu, de manera que també la inclogui en la universalitat.

#### e) EL LLENGUATGE

I si la memòria pot acollir tothom narrant les històries de cadascú, és perquè té quelcom que ni la negativitat ni la mimesi tenen pròpiament: llenguatge.

La negativitat no és generadora de textos. Ella dedica la seva lingüística a interrompre el discurs de l'afirmació i a criticar tant la realitat com els textos que la legitimen. Ella és destructora de textos, mai constructora. I la mimesi ni tan sols coneix el llenguatge; irracional, sense saber res del límit ni de la distància que separa les paraules entre elles i de la realitat, la mimesi es comunica amb els sentits, però no amb la parla. Silenciosa, ni tan sols hi cap dins dels conceptes que la volen definir. No es pot descriure la dispersió.

Només la memòria és realment llenguatge, convertit en narració d'històries, que han renunciat a les alçades de les grans teories per descendir al nivell dels individus.

De com la mimesi no és llenguatge i de tot el que això implica, ens ofereix Finkielkraut una bona descripció, amb motiu del relat del naixement de la Creu Roja i en una reflexió sobre si la compassió pot ser qui uneix a la humanitat. **“En Solferino, Henri Dunant descubre que la misma guerra que enfrenta a los combatientes une en el sufrimiento a las víctimas de los combates. (...) Lo que constituye esta fraternidad horizontal no es el conjunto de las cualidades distintivas que tradicionalmente se llaman naturaleza humana, tampoco es el alejamiento propiamente humano de la naturaleza, la capacidad de actuar libremente o la dignidad común a todos los seres de razón, sino la debilidad y el dolor.”**<sup>20</sup>

La unitat descoberta emergeix en la immediatesa del patiment, al temps que oblida la història anterior del pacient, a qui ningú no pregunta què li ha succeït. **“Ya no hay heridos de derechas o de izquierdas: al revés que el militante internacionalista que puede haber sido (...), el salvador sin fronteras no somete la llamada silenciosa de la necesidad a ningún interrogatorio previo.”**<sup>21</sup>

Aquest no preguntar és benintencionat, vol simbolitzar la manca de prejudicis ni de judicis posteriors. Tothom serà atès al marge del que hagi fet, perquè la solidaritat no coneix discriminació. Aquest és l'ideari de tants voluntaris d'ONG, oblidar les causes que enfronten als individus des d'una imparcialitat que només es fixa en la seva desgràcia. La universalitat es troba en la mirada del metge, la seva disposició a ajudar qui sigui, la consciència que tots necessiten ajuda si pateixen.

És evident que en el moment de la urgència, i el nostre món en va ple, de situacions d'urgència, el primer que cal és guarir, i la pregunta pot arribar després. Però quan aquesta muda compassió s'imposa, la pregunta queda desplaçada per sempre. **“El militante sólo se fijaba, por lo que hace a los hombres, en su papel en el drama de la Razón. El médico del mundo sólo ve en ellos la miseria y la enfermedad. (...) Conmociónado por el sufrimiento en su contingencia inmediata, el agente humanitario ya no tiene prejuicios, pero no por ello le preocupa quién es el individuo que sufre, cuál es su ser o su**

---

<sup>20</sup> ALAIN FINKIELKRAUT, *La humanidad perdida*, 117.

<sup>21</sup> ALAIN FINKIELKRAUT, *La humanidad perdida*, 120-121.

**razón de ser, el mundo que desea contribuir a construir, los motivos de su persecución o de su agonía, el sentido que pretende dar a su historia y tal vez a su muerte. Salvar vidas : ésa es la mundial misión del médico del mundo ; está demasiado ocupado llenando de arroz la boca que tiene hambre para escuchar la boca que habla.”<sup>22</sup>**

Així renuncia la mimesi a conèixer l'altre. Cura el seu cos, però no sap res de la seva història. Redueix l'altre a la seva corporalitat ferida i no li deixa ser llenguatge, més enllà del crit de dolor o el plor de ràbia. La immediatesa de la compassió no vol discernir identitats i no espera al moment del relat. Sorda, muda, coneix les cicatrius i les malalties de cada individu, però no quina va ser la seva causa. Coneix el moment present en què es troba al llit o al terra, però no el moment anterior en què va lluitar per algun ideal o va patir injustícies, i en conseqüència no sap diferenciar uns individus dels altres. Si només tinguéssim la compassió, el món seria un immens hospital on tots els sans s'oferirien d'infermers, però on totes les víctimes serien anònimes.

**“En la era de la ideología, creíamos saberlo todo ; en la era de la beneficencia, no queremos saber nada.”<sup>23</sup>** El perill de la mimesi és que pot acabar privant del seu lloc al llenguatge.

En canvi, la memòria és plenament llenguatge, i probablement el llenguatge va néixer, entre altres motius, per fixar la memòria, així que també podríem dir a la inversa que el llenguatge és memòria.

Si la natura coneix la memòria de la repetició, en canvi la memòria del diferent, de l'absent, la que és llenguatge, va néixer probablement de la mà del dolor. Qui sap si la primera forma d'escriptura no va ser la cicatriu que marcava la pell fixant-li el record d'una lluita, una escena de caça o un accident. Però com la pròpia pell com a paper és escassa i més aviat fa mal escriure-hi, va caler inventar altres superfícies que tenen un caràcter purament secundari enfront de la pell que serà sempre el nostre primer paper.

El caràcter de ferida el conserva l'escriptura quan es trasllada a altres materials. Escriure vol dir “esberlar”, “marcar”, “gravar” la superfície de les coses, ferir amb el ganivet l'escorça de l'arbre. Escriure és ferir la pell de les

---

<sup>22</sup> ALAIN FINKIELKRAUT, *La humanidad perdida*, 122-123.

<sup>23</sup> ALAIN FINKIELKRAUT, *La humanidad perdida*, 127.

coses, deixar la pròpia empremta. Així és com el llenguatge esdevé cosa, matèria, i entra en els objectes. De “parlar sobre” les coses, arribem al “escriure sobre” les coses. *El llenguatge es materialitza com a cicatriu*. Després ens hem tornat més pragmàtics. *El paper és l'invent d'una pell sense cos, superfície que no embolcalla res ; i la tinta el succedani de la cicatriu*.

Els infants encara conserven el record del primer paper, la pròpia pell. Si en tornar a casa se li pregunta a un nen què ha fet aquell dia, i ell ensenya una cicatriu per explicar una baralla o una aventura, és molt més que una fanfarroneria. Els nans coneixen el cos com a lloc d'escriptura, d'aquí l'ús que en fan escrivint-se xuletes per tot arreu, anotant-se a la palma de la mà coses que no han d'oblidar o en la seva admiració pels tatuatges.

Però a mesura que hem anat marginant la idea d'escriure sobre la nostra pell, la mateixa obsessió ens ha fet voler llegir en ella alguna cosa escrita. Pensem en la tradició de voler llegir les mans, en la confiança que algú ens hagi escrit, abans de començar la nostra vida, pistes sobre ella, *en el somni d'un narrador que ens ha narrat ja abans que res no hagi començat*.

No és pas tan diferent la necessitat de trobar en la pell un senyal d'identitat inconfusible per reconèixer els individus, encara que falsifiquin els seus documents o quan ja són morts. La lectura de les empremtes dactilars descobreix el nostre nom en un alfabet de línies a la punta dels dits. I aquests petits intents de llegir la pell del cos, no són res des que ha començat la cursa per desxifrar el codi genètic : la lectura del més interior del cos, que ens permetrà conèixer no sols la història de l'individu, sinó també de l'espècie, alhora que part del seu futur.<sup>24</sup>

Però si haguéssim de narrar la història del cos com a paper, hauríem de recollir l'obvietat que també la violència coneix aquest ús. La brutalitat exercida contra els altres ha volgut tradicionalment deixar la seva marca com a recordatori ; pallisses i tortures deixen cicatrius que són la signatura del torturador sobre la víctima i el dolor causat, perquè la víctima tingui present que l'amenaça continua. Només avui, quan en alguns països s'ha imposat l'estat de dret i la cicatriu ja no sols és signatura, sinó també una prova que pot dur a judici el culpable, els torturadors han renunciat al seu simbolisme en

---

<sup>24</sup> Dec aquesta darrera idea dels gens com un codi lingüístic a Mercè Rius.

mor de la seguretat i han après a fer mal sense deixar rastre. Bèsties quotidianes i bèsties professionals s'han especialitzat els darrers anys en inventar sistemes i instruments de tortura que no deixen senyal.

Però també les condemes es poden escriure a la pell. Semblava un relat de bogeria aquell de Kafka,<sup>25</sup> quan descrivia l'imaginari procediment per *escriure el nom de la culpa en la pell de l'acusat com a forma d'executar-lo*, per cert que ben lentament i amb molt d'arabesc i ornament. Però no és tan lluny del costum, això sí, més econòmic, d'escriure als presoners dels camps de concentració el número a la pell. Si el final de la història de l'escriptura i de la mort es troba en els cossos llençats a les fosses comunes, sense nom a les làpides però amb el codi a la pell, lluny queda del principi. Si el caçador primitiu podia mostrar les seves cicatrius com la seva autobiografia, en canvi tatuar un número als presoners, mètode nou i atàvic alhora, és infligir-los una ferida que no individualitza, no distingeix, sinó que redueix a ser part d'un sistema. I recorda, més que la ferida de l'home prehistòric, el costum de la racionalitat del domini de marcar a foc els animals que es tenen en propietat, perquè ja que no saben pronunciar el nom de l'amo el duguin escrit al cos.

Per tot això és la història de la memòria, en la seva relació amb l'escriptura i amb les tombes, una història de dolor. Però al mateix temps, duu en ella el germen de l'esperança. Si la memòria recull el passat, i hem d'insistir que ho fa per fer justícia, també ho fa pel present i pel futur. I així la memòria desemboca en la mirada endavant, i atesa la nostra mortalitat i el canvi de generacions, desemboca en l'educació dels infants. Educar és mirar al futur per compensar la mortalitat i transmetre els coneixements que possibiliten obrir un futur diferent.<sup>26</sup> D'aquí l'enorme importància que Adorno, malgrat el seu pessimisme, concedia a l'educació, i l'interès que ha suscitat sempre entre els pedagogs.

I ens resta finalment una darrera pregunta que no podem evitar. Si negativitat i mimesi, malgrat la seva riquesa, contenen perills, no en conté també la memòria ?

---

<sup>25</sup> FRANZ KAFKA, *En la colònia penitenciària*.

<sup>26</sup> Sobre la relació entre memòria i educació veieu FERNANDO BÁRCENA i JOAN-CARLES MÈLICH, *La educación como acontecimiento ético*.

Diria que tal com Adorno l'entén, i com l'entenen també els autors que parlen d'una raó anamnètica, si apareix algun perill en la relació amb el passat és sempre per una falta o un mal ús de la memòria, és a dir, per una quantitat d'oblit barrejat amb ella, perquè la memòria és ella mateixa la categoria en la qual han posat totes les seves esperances per guarir l'ètica. Però atès que diferents formes d'oblit es poden barrejar amb la memòria i deformar-la, fent-la interessada, falsificant-la, o bé traient-la de la moral per convertir la contemplació del dolor en un mer assumpte estètic i amoral, dedicarem a reflexionar sobre aquest risc el darrer capítol de la tesi.



## **CAPÍTOL 10**

### **A.2. MEMÒRIA VERSUS DOMINI**

La memòria es revelarà com la millor categoria per desbancar el principi d'identitat, per tal com és l'única que pot oposar-se a aquelles formes de domini exercides en el temps. Existeixen tres formes de domini temporal i Adorno s'oposa a totes tres. La primera està sostinguda per tota la tradició occidental, i és aquella que considera que allò vertader i bo és immutable, etern, atemporal, mentre que en el temps, i patint la caducitat i la mort, viu tot allò que no és tan vertader ni tan bo, i es mereix per tant ser menystingut i desconsiderat. Contra tal forma de domini, que es tradueix dins de l'ètica en una racionalitat que proposa normes eternes i que no coneix la temporalitat dels conflictes morals, oposa Adorno una reivindicació del temps com a tal, considerant no sols que tot és temporal, i que atemporalitat i eternitat no són més que una fantasmagoria ; sinó també que el caràcter temporal, fugisser, caduc i mortal de les coses és la seva dignitat.

Però quan el temps s'allibera d'aquesta negació d'ell mateix que anomenem atemporalitat, mitjançant l'afirmació que tot és temporal, no triga a aparèixer l'afirmació que tot és històric, i la mateixa història es pot acabar convertint en una segona forma de domini. Tot allò que és temporal torna a ser menystingut, ara en nom d'alguna finalitat que es realitza al llarg de la història i que utilitza el temps com a mitjà, que dóna a la història forma de progrés i que justifica posar tot el que existeix al seu servei. Res ni ningú no val per ell mateix, sinó en el grau que pugui servir a la finalitat que el transcendeix. I mirant endavant, al suposat progrés, la història instaura l'immediat oblit de tot el preu que ha calgut pagar. Contra aquesta segona forma de domini posarà Adorno la memòria.

I la tornarà a reivindicar contra aquella tercera forma de domini consistent en l'exaltació d'un present tancat en la seva autosuficiència, oblidat del passat i del futur.

## A.2.1. CONTRA L'ATEMPORALITAT

### a) CRÍTICA A L'ATEMPORALITAT

Adorno denuncia la presència encara forta, en autors com Heidegger i els seus seguidors, d'un prejudici que ha marcat tota la història del pensament occidental, justament d'un prejudici contra la història mateixa, perquè allò que es repeteix tot al llarg de la història de la filosofia és el desig de desempallegar-se'n: Adorno parla del més nefast **"Vorurteil aus der von ihm wie überflüssige Angestellte abgebauten Philosophiegeschichte, dem Platonischen, das Unvergängliche müsse das Gute sein, womit nicht mehr gesagt ist, als dass die jeweils Stärkeren im permanenten Krieg recht hätten."** [ND, 136] (DN, 134)

La idea de la immutabilitat del bé i la veritat, és a dir, la idea d'una essència mantinguda idèntica a través del temps, i per tant, la idea que el temps no pot afectar una essència assegurada per sempre, que no va néixer ni morirà, és la traducció del principi d'identitat a la concepció del temps. Aquest principi representa, així, el menyspreu del canvi i el desenvolupament, definitoris d'una realitat imperfecta. Per a la tradició occidental, només el que és primer, el no esdevingut, el que no és resultat del temps ni ha conegut el canvi en qualsevol de les seves formes, el que no necessita mantenir el record de què abans va ser diferent, ni preguntar-se com serà en el futur, només això és bo i vertader. **"Wiederholt wird ein Topos der gesamten abendländischen Überlieferung, demzufolge allein das Erste oder, wie Nietzsche kritisch es formulierte, nur das nicht Gewordene wahr sein könne."** [SW, 744] (CN, 146)

Però una concepció d'una atemporalitat des de la qual es pot menysprear tot el que es mou en el temps empíric, menysprea els mateixos éssers humans i la vida sencera, l'única dignitat dels quals estaria en ser capaços de contemplar l'immutabile, o en copsar-ho amb la racionalitat.

**"Lo absoluto es la negación del *mientras tanto*. Ahora bien, ¿no es en el *mientras tanto* cuando se produce la vida?"**<sup>1</sup> Adorno inverteix la valoració: **"Was sich selbst gleichbleibt, die reine Identität, ist das Schlechte ; zeitlos das**

**mythische Verhängnis. Philosophie war, als dessen Säkularisation, sein Sklave, indem sie mit gigantischem Euphemismus das Unveränderliche ins Gute umdeute, bis zu dem Theodizeen von Leibniz und Hegel.” [ND, 128] (DN, 125)**

I demana a la filosofia que deixi d’orientar-se envers suposats objectes atemporals que no passen de ser somnis, perquè el temps tan sols queda en suspens en la irrealitat de fantasmes i somiejos, i s’ocupi dels objectes reals que viuen en el temps, que participen de les múltiples línies de la història. Perquè la filosofia **“wann immer sie ihrer mächtig war, nahm sie mit geschichtlich Seiendem als ihrem Gegenstand es auf.” [ND, 141] (DN, 141)**

El problema de la filosofia és que es va constituir en un primer moment amb un instrumental estàtic, amb mers conceptes estables, categories i classificacions, i després s’ha passat segles intentant encabir-hi la realitat i menyspreant tot allò que, per passatger i caduc, no es deixava retenir. La filosofia s’ha obsessionat en preservar, conservar, salvaguardar, allò que el temps li arrenca contínuament, en comptes d’entendre que l’única forma de comprendre els objectes és seguir-los en la seva temporalitat. Per això és la filosofia qui ha de canviar d’estratègia i dotar-se d’altres mitjans, és a dir, ha d’esdevenir dinàmica i dialèctica ; la filosofia ha de fer-se seva l’experiència de la temporalitat, s’ha de constituir com a desenvolupament i canvi, i s’ha d’enriquir amb sentiments com l’esperança i el desig, la nostàlgia, el deixar-se sorprendre ; ha de viure en un buscar, trobar i retrobar, en un viatge.

**“Dass das Unveränderliche Wahrheit sei und das Bewegte, Vergängliche Schein, die Gleichgültigkeit von Zeitlichem und ewigen Ideen gegen einander, ist nicht länger zu behaupten, auch nicht mit der verwegenen Hegelschen Auskunft, zeitliches Dasein diene vermöge der seinem Begriff innewohnenden Vernichtung dem Ewigen, das in der Ewigkeit von Vernichtung sich darstelle. Einer der mystischen Impulse, die in Dialektik sich säkularisierten, war die Lehre von der Relevanz des Innerweltlichen, Geschichtlichen für das, was die traditionelle Metaphysik als Transzendenz abhob.” [ND, 354] (DN, 361)**

---

<sup>1</sup> MANUEL REYES MATE, *Memoria de Occidente*, 69.

És sobretot de Nietzsche de qui hereta Adorno una convicció que determina, com acabem de veure, la mateixa forma de la filosofia, convertida en dialèctica (això sí, negativa, contra la de Hegel); però que el seu amic Benjamin havia trobat en un altre lloc, en la tradició jueva. **“Die kritische Einsicht des späten Nietzsche, dass die Wahrheit nicht mit dem zeitlos Allgemein identisch sei, sondern dass einzig das Geschichte die Gestalt des Absoluten abgebe, hat er (Benjamin), ohne sie vielleicht zu kennen, als Kanon seines Verfahrens befolgt. Das Programm ist formuliert in einer Notiz zum fragmentarischen Hauptwerk, dass “das Ewige jedenfalls eher eine Rüsche am Kleid ist als eine Idee.””** [PR, 241] (PR, 247)

El pensament jueu ha comprés sempre molt millor el pas del temps que no el pensament provenint de Grècia. El mateix nom del corpus místic jueu, la Càbala, significa tradició, perquè tot el seu coneixement del sagrat s’ha anat formant amb el pas del temps, s’ha constituït en aquella suma de saber acumulada amb cada generació que la següent rep com a regal, ben conscient del seu caràcter històric. Alhora que manifesta molt més respecte per tot el que viu en el temps empíric i per la història. És una obvietat que el mateix poble jueu es defineix per la seva història i la seva tradició, i no per una essència o un espai.

Acceptant el pensament de Nietzsche i de Benjamin, Adorno conclou que tant la realitat que la filosofia explora, com la veritat que pugui contenir, i també la mateixa filosofia, han de ser alliberades de la repressió del seu ésser que representa el principi d’identitat. Un ésser que, un cop alliberat, es revela com a esdevenir. Així, tot el que existeix i la filosofia que ho intenta conèixer, resulten ser més processos que no coses, més desenvolupaments que no essències. I de la mateixa manera ho són l’ésser humà i tot allò que produeix, el coneixement o els objectes culturals.

## b) CARÀCTER HISTÒRIC DE LA NATURA HUMANA

No existeix una natura humana, si entenem que natura significa essència sempre existent, definible al marge del temps. La humanitat *és un procés* emergit de la natura, que es va anar constituint ella mateixa experimentant amb les diverses estratègies que ja vam analitzar, i que al llarg

de milers d'anys s'ha concebut a ella mateixa de diverses maneres, reinventant-se un cop i un altre.

**“Ideologisch ist die heute bis in den Marxismus Lukács'scher Provenienz hinein populäre Frage nach dem Menschen darum, weil sie der puren Form nach das Invariante der möglichen Antwort, und wäre es Geschichtlichkeit selber, diktiert. Was der Mensch an sich sein soll, ist immer nur, was er war : er wird an den Felsen seiner Vergangenheit festgeschmiedet. Er ist aber nicht nur, was er war und ist, sondern ebenso, was er werden kann ; keine Bestimmung reicht hin, das zu antezipieren.”** [ND, 61] (DN, 57) Si es vol apuntar alguna cosa similar a la definició de la naturalesa humana, cal començar explorant què ha estat l'ésser humà fins ara, i com la seva història es relaciona amb el present, i alhora prendre consciència del caràcter indeterminat del futur que l'espera. No té una essència de pedra, sinó un futur obert ple de possibilitats. No es pot saber per endavant tot el que l'ésser humà podrà arribar a ser encara, i així, si alguna cosa el caracteritza, és la seva capacitat de sorprendre's ell mateix. I fins i tot els seus somnis, les utopies que pugui imaginar per a la convivència, depenen del temps, i es modifiquen en ell, tant com ell mateix.<sup>2</sup>

Sent la humanitat un fenomen històric, resulta que elements de l'ésser humà tan centrals com la mateixa llibertat, no són pas atributs eterns. Cal reconèixer que **“der Appell an die Freiheit des Einzelnen etwas Hohles hat ; Freiheit ist kein Ideal, das unveräusserlich und unveränderlich über den Häuptern der Menschen hängt (...), sondern ihre Möglichkeit selbst variiert mit dem geschichtlichen Augenblick.”** [EN, 493] (IN, 45)

No es tracta tan sols que la manera com entenem la llibertat es modifiqui en el transcurs dels segles, sinó que fins i tot la seva existència mateixa depèn del temps : **“Ganzen Epochen, ganzen Gesellschaften fehlte wie der Begriff der Freiheit so die Sache.”** [ND, 217] (DN, 218) La llibertat tal com avui l'entendem és el producte d'una determinada època històrica, de la modernitat burgesa, d'una situació de capitalisme i democràcia incipients que requerien precisament d'un individu ben conscient d'ell mateix, amb sentit de

---

<sup>2</sup> Respecte al caràcter històric de la utopia veieu REINHARDT KAGER, *Herrschaft und Versöhnung*, 191.

la seva llibertat i de la seva propietat, capaç d'assumir riscos i prendre decisions. El naixement de la llibertat el possibilita una estructura social i econòmica molt concreta, aquella de la qual emergeix el ciutadà modern, l'empresari ple d'iniciatives, disposat a actuar, a emprendre projectes, que vol un mercat lliure on aventurar-se. La llibertat és un element més d'una complexa constel·lació de factors que es donen plegats: la progressiva desaparició de l'absolutisme, l'ascens d'una classe ambiciosa de poder, el mercat, la propietat privada i l'abundància de béns, o la imposició de la racionalitat sobre la natura.

**“Ehe das Individuum in dem für Kant selbstverständlichen, neuzeitlichen Sinn sich bildete, der nicht einfach das biologische Einzelwesen sondern das durch dessen Selbstreflexion als Einheit erst konstituierte meint, das Hegelsche “Selbstbewusstsein”, ist es anachronistisch, von Freiheit, von realer wie von geforderter, zu reden.”** [ND, 218] (DN, 218)

I si la llibertat va néixer, això també significa que pot morir, que res no ens garanteix la seva permanència : **“Ebenso wiederum könnte Freiheit (...) gänzlich und vielleicht spurlos ausgelöscht werden.”** [ND, 218] (DN, 218)

I com la llibertat, tots els elements que conformen l'esfera de l'ètica. Una convicció que Adorno comparteix amb els altres membres de l'Escola de Frankfurt, i que significa alhora tant el no gaudir d'una instància ahistòrica que ens garanteixi les normes morals,<sup>3</sup> com la possibilitat de ser creatius.

Reconèixer el caràcter temporal de la moral és fer-se conscient de la seva fragilitat, del fet que podria ser eliminada per un nou tipus de societat totalitària, del fet que podria acabar sent un moment fugisser en la història de la humanitat. Aquesta és de fet una de les grans pors d'un Adorno que, després d'haver viscut el totalitarisme del segle XX, i sent molt reticent davant les societats que emergeixen després de la guerra, guarda poques esperances respecte a la llibertat i la possibilitat d'una vida conforme a l'ètica, d'una vida justa, en el futur. Perquè a més, tan temporal com és la moral ho és també

---

<sup>3</sup> CARL F. GEYER, *Teoría Crítica*, 128, **“Para los materialistas, la moral es una magnitud histórica. Con esto se hace referencia a una serie de limitaciones. Detrás de ella no se esconde ninguna instancia suprahistórica. También le son extrañas las concepciones cuasi-religiosas. Su última norma es la razón que, con respecto al actuar concreto del hombre, a menudo es impotente ya que a ella -justamente porque está inmersa en la historia- le son ajenas normas obligatorias de acción, separadas de la situación específica del actor.”**

l'horror, capaç d'evolucionar i desenvolupar-se, d'aparèixer sota formes inesperades cada cop més destructives, i aquesta possibilitat fa mirar al futur amb por. Qui, per exemple, en plena era burgesa de confiança en la humanitat, hagués pogut tan sols imaginar el malson que es va abatre sobre milions de persones en ple segle XX ?

**“Der Satz, der Tod sei immer dasselbe, ist so abstrakt wie unwahr ; die Gestalt, in der das Bewusstsein mit dem Tod sich abfindet, variiert samt den konkreten Bedingungen, wie einer stirbt, bis in die Physis hinein. Neues Grauen hat der Tod in den Lagern : seit Auschwitz heisst den Tod fürchten, Schlimmeres fürchten als den Tod.”** [ND, 364] (DN, 371) Però la mateixa temença es tradueix en responsabilitat : si sabem que la llibertat es pot extingir, cal tenir-ne cura, cal treballar de tal manera que sigui preservada. La llibertat, l'ètica, no estan garantides : cal esforçar-se per salvar-les.

#### c) TEMPORALITAT DE LA VERITAT I DE LA FILOSOFIA

Adorno ataca un dels grans ideals de la filosofia occidental quan denuncia la falsedat del caràcter atemporal de la veritat que persegueix. Per a aquesta concepció, només viu en el temps la recerca de qui encara no ha assolit la veritat, perquè el temps és l'escenari de la recerca, però no el de la trobada. El coneixement perfecte, l'assoliment del qual representa el final del camí, és estàtic. Era el convenciment de la Grècia clàssica en què va néixer la filosofia, i de nou el convenciment de la modernitat, exaltat pels dos patriarques del nou temps : Bacon i Descartes, admiradors de la matemàtica i la lògica com a ideal de veritat atemporal, i model de tota veritat. La modernitat exalta l'atemporalitat, enlluernada per la ciència i les matemàtiques. Però també ho fa pel seu desig de donar autonomia a la filosofia, de què deixi de servir a la teologia. Per això identifica la historicitat del pensament amb el culte a la tradició, amb una passiva entrega al passat que no seria sinó caiguda sota el poder de l'autoritat i la superstició que haurien deformat la filosofia durant l'Edat Mitjana.

Adorno ensorra aquest ideal per reivindicar que la veritat, tal com aquell que la busca i el mateix procés de recerca, viu en el temps i lligada a la temporalitat. La veritat **“ist zusammengewachsen mit dem Sachhaltigen, das**



**sich verändert, und ihre Unveränderlichkeit der Trug der prima philosophia."**

[ND, 50] (DN, 47)

Adorno està continuant el canvi introduït per Hegel, tot i que per tal de radicalitzar-lo. Hegel va ser el primer en advertir la temporalitat de la veritat i en conseqüència de la mateixa filosofia. Hegel treballà contra la creença en una philosophia perennis, conservadora d'una veritat eterna. **"Gesprengt ist sie von Hegels erstaunlichem Satz, Philosophie sei ihre Zeit, in Gedanken erfasst. Ihn dünkte die Forderung danach so selbstverständlich, dass er nicht zögerte, als Definition sie vorzutragen. Als erster erreichte er die Einsicht in den Zeitkern der Wahrheit."** [EN, 471-472] (IN, 22-23) Però tot i reconèixer-ho, Hegel no va alliberar plenament el temps del domini sota el qual el tenia la raó. **"Sie verband bei ihm sich noch mit dem Vertrauen, jede bedeutende Philosophie drücke dadurch, dass sie die eigene Stufe des Bewusstseins ausdrückt, als notwendiges Moment des Ganzen zugleich auch das Ganze aus."** [EN, 472] (IN, 23) Per a Hegel, el temps està encara al servei de la realització de la veritat. La veritat ha descendit de l'eternitat al temps, però per tal de realitzar-se en un temps tancat en un ordre rígid i una finalitat racional ; el temps és Història amb majúscules, és progrés, i cada moment no val per ell mateix, sinó en tant que moment del procés. Hegel deixa de negar que el temps no formi part de la veritat per convertir-lo en el seu servent, en el seu mitjà, el seu escenari.

Per això, quan Adorno, un cop afirmat el caràcter temporal de la veritat, es pregunta per la relació exacta entre la veritat i la història, ofereix la definició inversa a la de Hegel, prosseguint amb les seves contínues inversions del pensament hegelian. Per a Adorno, la veritat no es realitza en la història, convertint-la en el mitjà per a ella, sinó que la història mora dins de la veritat. Escriu Adorno a Alfred Sohn-Rethel: **"In der Erkenntnis, dass nicht Wahrheit in Geschichte sondern Geschichte in der Wahrheit enthalten ist."** (*Adorno und Alfred Sohn-Rethel Briefwechsel*, 17.nov.1936, 32)

La veritat és temps, i la filosofia està feta de temps, i cal que ho assumeixi. Per això, Adorno arriba a donar un imperatiu a la filosofia, en el qual li demana justament que visqui el temps. En el doble sentit de viure la temporalitat com a tal, i de viure en el temps que li pertoqui, de ser conscient

del temps del qual emergeix. **“Das Rimbaudsche “Il faut être absolument moderne” ist kein ästhetisches Programm und keines für Ästheteten, sondern ein kategorischer Imperativ der Philosophie. Der geschichtlichen Tendenz verfällt erst recht, was mit ihr nichts zu schaffen haben möchte. Sie verspricht kein Rettendes und die Möglichkeit von Hoffnung nur der Bewegung des Begriffs, die bis zum äussersten sie verfolgt.”** [EN, 473] (IN, 24)

La filosofia es constitueix en el temps, i a més lligada al temps històric al qual pertany i que es reflecteix en ella alhora que la limita, desmentint l'ingenu ideal d'un poder alliberar-se mitjançant el pensament de les condicions de la pròpia època. La filosofia ha d'acceptar que està encadenada al temps i que no es pot independitzar del seu present. Però assumir aquesta idea pot ser ben difícil quan es travessen temps dominats per societats injustes, i assumir-la significa acceptar que el pensament no en pot fugir. **“Der Gedanke ist nicht rein bei sich selber ; zumal der praktische so sehr gekettet an den geschichtlichen Augenblick, dass er im Zeitalter der Regression abstrakt und falsch würde, wenn er dieser gegenüber unentwegt aus dem eigenen Elan heraus sich fortbewegen wollte. Das allein ist die bittere Wahrheit am Wort vom Denker in dürtfiger Zeit ;<sup>4</sup> was er zustandebringt, hängt daran, dass er sogar das Moment der ihm aufgedrungenen Rückbildung aktiviert, indem er es bewusst macht.”** [EN, 533] (IN, 91)

Que la filosofia és temporal vol dir també que el seu procés de coneixement es constitueix com una tradició, que és una tasca compartida per generacions diverses que s'enriqueixen les unes a les altres. Cada moment hereta del passat preguntes, problemes i plantejaments que la nodreixen : **“keine Frage könnte nur gefragt werden, in der Wissen vom Vergangenen nicht aufbewahrt wäre und weiterdrängte.”** [ND, 63] (DN, 59) Però l'herència no es manifesta tan sols en el contingut, sinó també en la seva mateixa forma. El coneixement **“hat an sich, noch in ihrer dem Gehalt gegenüber verselbständigten Form, teil an Tradition als unbewusste Erinnerung.”** [ND, 63] (DN, 59)

---

<sup>4</sup> Ressona en aquesta frase un conegut vers de Hölderlin: “Per què poetes en temps de misèria?” del poema “Pa i vi”. FRIEDRICH HÖLDERLIN, *Poesía completa*.

Evidentment, la relació amb la tradició no és purament receptiva ; cal transformar allò rebut, treballar-ho, per donar lloc a la novetat. L'experiència de coneixement, ens diu Adorno, consisteix en conservar la tradició en la mesura que se la transforma. **“Die philosophie Bergsons, mehr noch der Roman Prousts hingen ihr nach, nur ihrerseits unterm Bann von Unmittelbarkeit, aus Abscheu vor jener bürgerlichen Zeitlosigkeit, die mit der Mechanik des Begriffs die Abschaffung des Lebens vorwegnimmt. Die Methexis der Philosophie an der Tradition wäre aber einzig deren bestimmte Verneinung.”** [ND, 64] (DN, 60)

Atès que el que la tradició deixa en herència a temps posteriors, salvant l'abisme de la mortalitat, són tan sols textos que ja no parlen per ells mateixos, el treball de la tradició només es pot concebre com a treball de textos, i per tant, recorrent a una mitjancera necessària, la interpretació. **“Sie wird gestiftet von den Texten, die sie kritisiert. An ihnen, welche die Tradition ihr zuträgt und die die Texte selbst verkörpern, wird ihr Verhalten der Tradition kommensurabel. Das rechtfertigt den Übergang von Philosophie an Deutung, die weder das Gedeutete noch das Symbol zum Absoluten erhöht, sondern, was wahr sei, dort sucht, wo der Gedanke das unwiederbringliche Urbild heiliger Texte säkularisierte.”** [ND, 64] (DN, 60)

La filosofia conserva aquesta història seva, història de problemes i de temptatives de resposta, de perspectives i relacions d'idees, dins del significat dels conceptes, enriquits amb una multiplicitat de sentits que s'han anat afegint i modificant amb el pas del temps. **“Ein Problem wird von einer Philosophie an die andere weitergegeben, wodurch vielfach die Tradition des Problems in Gestalt der Termini bewahrt wird, während sich die Veränderung, das qualitativ Neue, was geschieht, niederschlägt in dem neuen Gebrauch, in den die Termini kommen. (...) Diese Veränderungen sind der Philosophie selbst notwendig, weil die Begriffe dadurch, dass die Philosophie sich geschichtlich verändert, in ihr umgeprägt werden.”** [PT I, 17] (TF I, 14-15)

Per això, repassar la història de la filosofia es pot convertir en la tasca de recuperar aquesta història dipositada en els seus conceptes : **“Man hat dem vielfach die Wendung gegeben, dass die Begriffe -und ich würde sagen mit Recht, obwohl die Formulierung reichlich abgeklappert ist- lebendig seien**

oder gar, dass das Leben der Begriffe, bei Hegel heisst es sehr emphatisch das Leben des Begriffs, eigentlich dasselbe sei wie die Philosophie. Und ich möchte ihnen als ein Programm sagen, damit Sie wissen, was Sie zu erwarten haben: Die Aufgabe einer philosophischen Behandlung der philosophischen Terminologie kann eigentlich nichts anderes sein, als dieses in den Termini, in den Worten geronnene Leben zu erwecken." [PT I, 17-18] (TF I, 15)

Acceptada aquesta concepció de la filosofia, Adorno no pot sinó rebutjar per il·lús el projecte d'alguns autors com Heidegger de bandejar la història i començar la filosofia de nou, donant-li un nou principi, i denunciar la prepotència de qui es creu capaç de recomençar i renovar plenament un projecte amb una història de milers d'anys. "Nur eine prinzipiell undialektische, auf geschichtslose Wahrheit gerichtete Philosophie könnte wähen, es liessen die alten Probleme sich beseitigen, indem man sie vergisst und frischweg von vorn beginnt. Ja, der Trug des Beginnes ist es gerade, der an Heideggers Philosophie zuerst der Kritik untersteht. Nur in strengster dialektischer Kommunikation mit den jüngsten Lösungsversuchen der Philosophie und der philosophischen Terminologie vermag eine wirkliche Veränderung des philosophischen Bewusstseins sich durchzusetzen." [AP, 339-340] (AF, 96)

No es pot començar de nou anul·lant el passat, però en canvi, si la temporalitat de la filosofia no li permet néixer de nou, si li permetria morir. La seva historicitat és la seva fragilitat i el perill de la seva caducitat, i per tant, sempre ha de tornar a preguntar-se si ella encara té sentit i replantejar-se el seu lloc en cada època. La pregunta per l'actualitat de la filosofia va acompanyar tota l'obra d'Adorno, des del treball amb què va iniciar la seva carrera acadèmica, la AF, fins un retornar de la pregunta en diverses de les seves obres, com ja havíem vist a N.1. Així es plantejava la qüestió a AF: "Ob nach dem Scheitern der letzten grossen Anstrengungen überhaupt noch eine Angemessenheit zwischen den philosophischen Fragen und der Möglichkeit ihrer Beantwortung besteht: ob nicht vielmehr das eigentliche Ergebnis der jüngsten Problemgeschichte die prinzipielle Unbeantwortbarkeit der philosophischen Kardinalfragen sei. Die Frage ist keineswegs rhetorisch, sondern sehr buchstäblich zu nehmen; jede Philosophie, der es heute nicht

**auf Sicherheit des bestehenden geistigen und gesellschaftlichen Zustandes, sondern auf Wahrheit ankommt, sieht sich dem Problem einer Liquidation der Philosophie selber gegenüber.” [AP, 331] (AF, 83)**

La filosofia és una criatura del temps i és per tant mortal com els mateixos éssers humans. Que tingui futur és la nostra responsabilitat. Però el nostre mateix futur depèn en part d'ella. La veritat que ens pot ajudar a trobar és també temporal, i molt especialment en el sentit que és obridora de futur. Veritat no és adequació al que ja és ni tampoc oblit del temps ; *veritat és crítica i alliberament del que és, per tal de possibilitar el futur.*

#### d) TEMPORALITAT DE L'ART

Però allà on Adorno més extensament desenvolupa el caràcter temporal de l'ésser humà, projectat en les seves obres i en relació a la veritat, és en la seva reflexió sobre l'art.

Les obres d'art, filles de la història i filles sempre d'un present determinat, reflecteixen en elles el temps que les crea, i contenen més veritat com més el comprenen. Per això són llocs privilegiats de coneixement de la història. **“Das geschichtliche Moment ist den Kunstwerken konstitutiv ; die authentischen sind die, welche dem geschichtlichen Stoffgehalt ihrer Zeit vorbehaltlos und ohne die Anmassung über ihr zu sein sich überantworten. Sie sind die ihrer selbst unbewusste Geschichtsschreibung ihrer Epoche ; das nicht zuletzt vermittelt sie zur Erkenntnis.” [ÄT, 272] (TE, 241)**

Però les obres d'art no sedimenten la seva època de manera merament estàtica, com un reflex que es disposa i es conserva tal qual, sinó que el caràcter temporal de l'art es refereix també a la seva temporalitat interna. Les obres d'art no són objectes estàtics, sinó processos vius, amb un dinamisme intern que manté encesa la relació entre tots els seus moments. **“Was irgend am Artefakt die Einheit seines Sinnes heissen mag, ist nicht statisch sondern prozessual, Austrag der Antagonismen, die ein jegliches Werk notwendig in**

sich hat. Analyse reicht darum erst dann ans Kunstwerk heran, wenn sie die Beziehung seiner Momente aufeinander prozessual begreift, nicht durch Zerlegung es auf vermeintliche Urelemente reduziert. Dass Kunstwerke kein Sein sondern ein Werden seien, ist technologisch fassbar." [ÄT, 262-263] (TE, 232)

El dinamisme immanent a l'obra la salva de caure sota el domini del principi d'identitat, i de rendir-se a ell en una relació aparentment harmònica però en el fons rígida i cosificada entre els seus moments. **"Kunstwerke synthesieren unvereinbare, unidentische, aneinander sich reibende Momente ; sie wahrhaft suchen die Identität des Identischen und des Nichtidentischen prozessual, weil noch ihre Einheit Moment ist, und nicht die Zauberformel fürs Ganze. Der Prozesscharakter der Kunstwerke konstituiert sich dadurch, dass sie als Artefakte, von Menschen Gemachtes von vornherein im "einheimischen Reich des Geistes" ihren Ort haben, aber, um irgend identisch mit sich selbst zu werden, ihres Nichtidentischen, Heterogenen, nicht bereits Geformten bedürfen."** [ÄT, 263] (TE, 233) **"Der Prozesscharakter der Kunstwerke ist nichts anderes als ihr Zeitkern."** [ÄT, 264] (TE, 234)

I al mateix temps, també permet que no es tanqui dins d'ella, segura d'una identitat positiva, i cerqui el no idèntic fora de si. L'art **"ist nur im Verhältnis zu ihrem Anderen, ist der Prozess damit. Axiomatisch ist für eine umorientierte Ästhetik die vom späten Nietzsche gegen die traditionelle Philosophie entwickelte Erkenntnis, dass auch das Gewordene wahr sein kann. Die traditionelle, von ihm demolierte Ansicht wäre auf den Kopf zu stellen : Wahrheit ist einzig als Gewordenes."** [ÄT, 12] (TE, 12)

Però aquesta temporalitat immanent que les constitueix com a processos, com a moviments, afegida a la seva dependència de la història, permet concebre les obres d'art com a doblement amenaçades de mort. Les obres poden acabar morint, tant perquè ja no tinguin un lloc en la història, com pel seu propi moviment intern. **"Leben Kunstwerke, vermöge ihres eigenen Prozesscharakters, in der Geschichte, so können sie in dieser vergehen."** [ÄT, 266] (TE, 235)

Cal, doncs, que s'assumeixin elles mateixes com a processos que poden tenir un fi, com a efímeres, passatgeres, caduques, ja que és en això que

consisteixen, i tot intent de romandre les falseja. **“Die Kunstwerke, sterbliche menschliche Gebilde, vergehen offensichtlich um so rascher, je verbissener sie dem sich entgegenstemmen. Wohl kann ihr Bleiben nicht aus dem Begriff ihrer Form ausgeschieden werden ; ihr Wesen ist es nicht. Die exponiert sich vorwagenden, dem Anschein nach ihrem Untergang entgegeneilenden Werke pflegen bessere Chancen des Überlebens zu haben als die, welche um des Idols der Sicherheit willen ihren Zeitkern aussparen und, leer im Innersten, gleichwie zur Rache Beute der Zeit werden : Fluch des Klassizismus.”** [ÄT, 264-265] (TE, 234)

Les obres no poden defugir la seva transitorietat, i quan insisteixen en la voluntat de duració, deixant-se convèncer per la concepció de la propietat característica de la burgesia, que voldria assegurar-se que posseeix les obres per sempre, no fan sinó perdre la seva pròpia vida cosificant-se en una duració impossible, que tan sols és el fruit del desig d'una època igual de passatgera.

L'art s'ha d'entendre com a transitori. **“Die Hegelsche Perspektive eines möglichen Absterbens der Kunst ist ihrem Gewordensein gemäss. Dass er sie als vergänglich dachte und gleichwohl dem absoluten Geist zurechnete, harmoniert mit dem Doppelcharakter seines Systems,<sup>5</sup> veranlasst aber zu einer Konsequenz, die er nie würde gezogen haben : der Gehalt der Kunst, nach seiner Konzeption ihr Absolutes, geht nicht auf in der Dimension ihres Lebens und Todes. Sie könnte ihren Gehalt in ihrer eigenen Vergänglichkeit haben. Vorstellbar und keine bloss abstrakte Möglichkeit, dass grosse Musik - ein Spätes- nur in einer beschränkten Periode der Menschheit möglich war.”** [ÄT, 12-13] (TE, 12-13)

De fet, més enllà de la por a la mort de l'art, Adorno està convençut, com s'anuncia en la frase anterior, que l'art, al menys el que ell considera el gran art clàssic, té una dependència extrema d'una determinada època i d'una concreta estructura social i cultural. Afirma Adorno **“dass es Kunst emphatischen Anspruchs bis heute nur als bürgerliche gegeben hat.”** [ÄT, 251] (TE, 222)

---

<sup>5</sup> Es tracta del doble caràcter que ja vam examinar a N.1.1., d'una banda dinàmic i dialèctic, procesual i obert, però de l'altra estàtic i sistemàtic, i amb voluntat de totalitat tancada.

Però aquest procés intern a les obres, que les manté dinàmiques i vives, també continua fora d'elles ; amb el pas del temps, a mesura que abandonen l'època en què van ser creades i apareixen en temps posteriors, desenvolupen objectivament moments nous, i també es desenvolupen segons la recepció de què són objecte, i d'aquesta manera la seva vida continua en temps posteriors al de la seva creació. **“Objektiv, keineswegs nur der Rezeption nach, verändern sich darum die Werke : die in ihnen gebundene Kraft lebt fort. Dabei ist im übrigen von der Rezeption nicht schematisch abzusehen ; Benjamin redete einmal von den Spuren, welche die ungezählten Augen der Betrachter auf manchen Bildern hinterliessen.”** [ÄT, 288] (TE, 254-255)

Així, cada obra d'art té la seva història dins de la història, oferint significats nous, desenvolupant la seva veritat. Naturalment, amb el risc que arribi un temps que no tinguin res a dir. **“Die Entfaltung der Werke ist das Nachleben ihrer immanenten Dynamik. Was Werke durch die Konfiguration ihrer Elemente sagen, bedeutet in verschiedenen Epochen objektiv Verschiedenes, und das affiziert schliesslich ihren Wahrheitsgehalt. Werke möchten uninterpretierbar werden, verstummen; vielfach werden sie schlecht.”** [ÄT, 288-289] (TE, 255)

En qualsevol cas, la recepció forma part del seu propi dinamisme, i el procés a què la sotmeten els éssers humans en èpoques diferents quan la volen conèixer, forma part de la seva història. **“Werden aber die fertigen Werke erst, was sie sind, weil ihr Sein ein Werden ist, so sind sie ihrerseits auf Formen verwiesen, in denen jener Prozess sich kristallisiert: Interpretation, Kommentar, Kritik. Sie sind nicht bloss an die Werke von denen herangebracht, die mit ihnen sich beschäftigen, sondern der Schauplatz der geschichtlichen Bewegung der Werke an sich und darum Formen eigenen Rechts.”** [ÄT, 289] (TE, 255-256)

Per tots aquests motius pot afirmar Adorno que la veritat de les obres és històrica, fins al punt que aquesta veritat pot morir en un moment històric. **“Der Wahrheitsgehalt der Kunstwerke, von dem ihr Rang schliesslich abhängt, ist bis ins Innerste geschichtlich. Er verhält sich nicht relativ zur Geschichte derart, dass er, und damit der Rang der Kunstwerke, einfach mit der Zeit variierte. Wohl hat eine solche Variation statt : und Kunstwerke von**



**Qualität etwa vermögen durch Geschichte sich zu entblättern.**" [ÄT, 285] (TE, 252) Ara bé, cal precisar l'exacta relació entre art, veritat i història. El que Adorno vol evitar és tant que la veritat caigui dins d'un relativisme històric, com que s'acabi posant al servei d'una concepció de la història de progrés rectilini. Aquesta veritat, ni és del tot contingent i relativa, ni és tampoc confirmació del que afirma la història, sanció i legitimació del que succeeix. Perquè la veritat de les obres d'art té a veure amb la justícia.

**"Geschichte ist den Werken immanent, kein äusseres Schicksal, keine wechselnde Einschätzung. Geschichtlich wird der Wahrheitsgehalt dadurch, dass im Werk richtiges Bewusstsein sich objektiviert. Dies Bewusstsein ist kein vages An-der-Zeit-Sein, kein kairós ; das gäbe dem Weltverlauf recht, der nicht die Entfaltung der Wahrheit ist. Vielmehr heisst richtiges Bewusstsein, seitdem das Potential von Freiheit aufging, das fortgeschrittenste Bewusstsein der Widersprüche im Horizont ihrer möglichen Versöhnung. (...) Als Materialisation fortgeschrittensten Bewusstseins, welche die produktive Kritik des je gegebenen ästhetischen und ausserästhetischen Zustands einschliesst, ist der Wahrheitsgehalt der Kunstwerke bewusstlose Geschichtsschreibung, verbündet mit dem bis heute stets wieder Unterlegenen."** [ÄT, 285-286] (TE, 252)

El caràcter històric de les obres d'art no es tradueix en justificació d'aquella Història que s'imposa com a progrés i que es cobra, en nom d'una finalitat que anomena justa, el preu de l'opressió i el domini. La historicitat de la veritat de l'art té a veure amb el desenvolupament d'una consciència de la justícia i de solidaritat amb tots els que són víctimes de la història. Per això, Adorno considerarà sempre l'art el millor lloc per enfrontar-se al domini de la història.

Com ja havíem dit abans, no es tracta pas que la veritat sigui històrica, i que sigui el domini qui decideixi sobre la veritat. Ben al contrari, *és que la veritat és una història*, com conclou el final de la cita anterior, i una història aliada amb els oprimits.

## A.2.2. CONTRA UNA HISTÒRIA FETA D'OBLIT

### a) CRÍTICA A LA FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA DE HEGEL

Quan Adorno exposi el seu rebuig d'una concepció de la història que la redueix a la realització d'un fi, en nom del qual oblida totes les injustícies comeses, s'adreça Adorno contra aquell a qui devem la gran construcció teòrica d'un tal història. En aparença està feta de progrés, però en veritat, és una història construïda amb l'oblit.

Què significa "història" en la filosofia de Hegel segons Adorno?

- Història és el concepte vertebrador de la filosofia hegeliana, l'eix que ordena la realitat i on troben el seu lloc i el seu sentit la cultura, la natura i tota experiència humana. La història tanca una totalitat perfecta en tant que també tanca a dins de si el temps mateix.
- El temps serveix a la història. Cada època i cada moment són caducs per a major glòria d'una història que necessita de la mort i la superació per tal d'avançar. Aquesta superació és la forma extrema de la substitució, perquè el superat és engolit. *La dialèctica històrica és el sacrifici en la seva màxima expressió.*
- La història ordena els pobles, llurs cultures i les seves diverses manifestacions, i alhora és el criteri per valorar-los. És el seu jutge.
- La història és la història de la raó, la veritat i la moral.
- La història forja un nou panteisme, una nova totalitat, de la qual no es pot escapar, ni a la transcendència ni al futur, perquè tots dos són engolits per la història.
- La història és necessària i racional, i per tant *l'ésser* equival a *l'haver de ser*. De tal manera, la història no admet crítica.
- Cada història individual serveix a la història de l'Esperit Universal i només en ella té sentit.

Atès que en capítols anteriors hem tingut ja ocasió de veure les moltes crítiques d'Adorno a Hegel, ens concentrarem ara en les dues grans crítiques que llença Adorno contra la filosofia de la història de Hegel en el capítol a ella dedicada en la DN. Adorno critica, en primer lloc, que Hegel hagi afirmat, per sobre dels individus, l'existència d'un Esperit que és subjecte de la història ; i en segon lloc, que hagi considerat que la història respon a un pla, que té un sentit, i es realitza necessàriament segons ell, i que amb tal afirmació hagi legitimat les barbàries que en ella se succeeixen.

Parla Hegel d'un Esperit Universal que és subjecte de la història i que manté una complexa relació amb els individus. La història consta d'accions singulars realitzades per individus concrets, però Hegel concep com a subjecte real de la història un Esperit que és superior als individus i alhora es realitza a través d'ells. Aquest Esperit que necessita dels individus, els redueix a mers mitjans per a ell ; les accions dels individus no tenen valor per elles mateixes sinó en funció de la seva aportació a la història de l'Esperit. Els individus actuen sense arribar a entendre el sentit ni la funció d'allò que fan.

Adorno nega l'existència de cap subjecte supraindividual, però afirma que si Hegel ha pogut arribar a concebre la idea d'aquest subjecte universal, és perquè durant mil lennis la dinàmica social ha fet realment abstracció dels individus i ha avançat talment fos de veritat un subjecte per al qual els individus no compten. [ND, 297 i ss] (DN, 300 i ss) D'aquesta manera s'explica Adorno no sols la teoria hegeliana, sinó també el fet que moltes persones hi puguin creure. **“Sind die Menschen einmal über die Vormacht des Allgemeinen belehrt, so ist es ihnen fast unumgänglich, sie als das Höhere, das sie beschwichtigen müssen, zum Geist zu transfigurieren. Zwang wird ihnen zum Sinn. Nicht ohne allen Grund : denn das abstrakt Allgemeine des Ganzen, das den Zwang ausübt, ist verschwistert der Allgemeinheit des Denkens, dem Geist.”** [ND, 310] (DN, 313)

La invenció de l'Esperit no consisteix més que en personificar, en fer subjecte, la universalitat abstracta que s'imposa sobre els individus. Però no existeix cap esperit real, no existeix cap subjecte supraindividual ; aquesta mala totalitat que converteix els individus en les seves peces és la societat. **“Im Namen Weltgeist wird der Geist bloss als das bejaht und hypostasiert,**

was er an sich immer schon war ; in ihm betet, wie Durkheim erkannte, den man deswegen der Metaphysik zieh, die Gesellschaft sich selber, ihren Zwang als Allmacht an. (...) Durch den Weltgeist darf die Gesellschaft sich bestätigt finden, weil sie tatsächlich all die Attribute besitzt, welche sie dann am Geist anbetet. Dessen mythische Verehrung ist keine pure Begriffsmythologie : sie zollt den Dank dafür, dass in den entwickelteren geschichtlichen Phasen alle Einzelnen lebten nur vermittels jener gesellschaftlichen Einheit, die in ihnen nicht aufging und die je länger je mehr ihrem Verhängnis sich annähert." [ND, 310-311] (DN, 314)

Segons Hegel, la història no només té un subjecte que transcendeix els individus, sinó que respon a un pla de progrés continu i s'encamina a la societat perfecta. La història assegura la realització del bé. **"Hegel legt der Philosophie in den Mund, "dass keine Gewalt über die Macht des Guten, Gottes, geht, die ihn hindert, sich geltend zu machen, dass Gott Recht behält, dass die Weltgeschichte nichts anderes darstellt als den Plan der Vorsehung. Gott regiert die Welt ; der Inhalt seiner Regierung, die Vollführung seines Plans ist die Weltgeschichte, diesen zu fassen ist die Philosophie der Weltgeschichte, und ihre Voraussetzung ist, dass das Ideal sich vollbringt, dass nur das Wirklichkeit hat, was der Idee gemäss ist"."** [ND, 318] (DN, 322)

L'haver de ser està salvat pel mateix ésser, convertit en esdevenir.

Adorno denuncia l'esfera del dret per ser aquella que més es presta a donar la falsa aparença de progrés rectilini envers el bé. **"Hegel trieb denn auch, nach Phänomenologie und Logik, den Kultus des Weltlaufs am weitesten in der Rechtsphilosophie. Das Medium, in dem das Schlechte um seiner Objektivität willen recht behält und den Schein des Guten sich erborgt, ist in weitem Mass das der Legalität, welches zwar positiv die Reproduktion des Lebens schützt, aber, in seinen bestehenden Formen, dank des zerstörenden Prinzips von Gewalt, sein Zerstörendes ungemindert hervorkehrt."** [ND, 303] (DN, 306)

El dret apareix, i és cert, com un dels àmbits on s'ha donat progrés, i la porta per la qual la justícia ha entrat en el funcionament de la societat. Però el dret pot també aliar-se amb el terror, protegir-lo i legitimar-lo. I la clau del seu perill rau en el seu caràcter abstracte, en una exaltació de la igualtat i

l'equivalència mitjançant el principi d'intercanvi, que només serveix per dominar el desigual. **“Recht ist das Urphänomen irrationaler Rationalität. In ihm wird das formale Äquivalenzprinzip zur Norm, alle schlägt es über denselben Leisten. Solche Gleichheit, in der die Differenzen untergehen, leistet geheim der Ungleichheit Vorschub; nachlebender Mythos inmitten einer nur zum Schein entmythologisierten Menschheit. Die Rechtsnormen schneiden das nicht Gedeckte, jede nicht präformierte Erfahrung des Spezifischen um bruchloser Systematik willen ab und erheben dann die instrumentale Rationalität zu einer zweiten Wirklichkeit sui generis.”** [ND, 304] (DN, 306-307) Si el dret aconsegueix introduir justícia en la societat, és al preu del triomf de la universalitat sobre l'individu. Sobre el dret diu Adorno : **“Schon der blossen Form nach, vor Klasseninhalt und Klassenjustiz, drückt es Herrschaft, die klaffende Differenz der Einzelinteressen von dem Ganzen aus, in dem sie abstrakt sich zusammenfassen.”** [ND, 305] (DN, 308)

L'afirmació de la realització del bé segons un pla en la història dóna a aquesta caràcter de necessitat. La contingència desapareix tal com la individualitat, en un procés planificat on coincideixen la necessitat i l'existència. La història apareix com a destí. **“Fand zu Beginn des neuen Zeitalters der tödlich verwunderte Condottiere Franz von Sickingen für sein Schicksal die Worte “Nichts ohne Ursach”, so drückte er mit der Kraft des Zeitalters beides aus : die Notwendigkeit des gesellschaftlichen Weltlaufs, die ihn zum Untergang verurteilte, und die Negativität des Prinzips eines Weltlaufs, der gemäss der Notwendigkeit verläuft.”** [ND, 312-313] (DN, 316) L'individu carrega a sobre d'ell el pes de la inevitabilitat del que succeeix, del caràcter immodificable d'uns fets que no es poden impedir ni esquivar. El concepte mític de destí retorna l'arcaica angoixa als individus, conscients de la seva impotència. Per a Adorno, està clar que davant el caràcter fatídic dels esdeveniments, amb la consciència de la llibertat desapareix la possibilitat de la felicitat. **“Es ist dem Glück auch des Ganzen schlechthin inkompatibel.”** [ND, 313] (DN, 316)

La resposta d'Adorno a Hegel és ben clara. En primer lloc, la història no respon a cap planificació i per tant no garanteix de manera necessària la realització del bé. Però, en segon lloc, eliminada la planificació i la necessitat,

tampoc pot sostenir-se que hi hagi un progrés en la història. Si és cert que les millores s'han acumulat, també ho han fet les injustícies. **“Universalgeschichte ist zu konstruieren und zu leugnen. Die Behauptung eines in der Geschichte sich manifestierenden und sie zusammenfassenden Weltplans zum Besseren wäre nach den Katastrophen und im Angesicht der künftigen zynisch. Nicht aber ist darum die Einheit zu verleugnen, welche die diskontinuierlichen, chaotisch zersplitterten Momente und Phasen der Geschichte zusammenschweisst, die von Naturbeherrschung, fortschreitend in die Herrschaft über Menschen und schliesslich die über inwendige Natur. Keine Universalgeschichte führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe.”** [ND, 314] (DN, 318)

I si és aquesta la línia de progrés que es deixa discernir en la història, aleshores, cas que hi hagués una finalitat, seria de témer. **“Sie endet in der totalen Drohung der organisierten Menschheit gegen die organisierten Menschen, im Inbegriff von Diskontinuität. Hegel wird dadurch zum Entsetzen verifiziert und auf den Kopf gestellt. Verklärte jener die Totalität geschichtlichen Leidens zur Positivität des sich realisierenden Absoluten, so wäre das Eine und Ganze, das bis heute, mit Atempausen, sich fortwälzt, teleologisch das absolute Leiden.”** [ND, 314] (DN, 317-318)

A l'optimisme de Hegel oposa Adorno un pessimisme que no sols es nodreix del marxisme, sinó també del materialisme al qual es refereix en la propera cita que recollim. Adorno és més pessimista que Marx, en tant no ha cregut mai que a la falsedat d'un subjecte espiritual correspongui un subjecte col·lectiu que realitzi un dia la revolució i instauri la societat perfecta. Es nodreix també del pessimisme de Benjamin, del pessimisme d'un judaisme que ell secularitza perdent l'esperança ni en un Déu ni en un moment de salvació. **“Die Gesellschaft erhält sich nicht trotz ihres Antagonismus am Leben sondern durch ihn ; Profitinteresse, und damit das Klassenverhältnis sind objektiv der Motor des Produktionsvorgangs, an dem das Leben aller hängt und dessen Primat seinen Fluchtpunkt hat im Tod aller. Das impliziert auch das Versöhnende am Unversöhnlichen ; weil es allein den Menschen zu leben erlaubt, wäre ohne es nicht einmal die Möglichkeit veränderten Lebens. Was geschichtlich jene Möglichkeit schuf, kann sie ebensowohl zerstören. Zu**

**definieren wäre der Weltgeist, würdiger Gegenstand von Definition, als permanente Katastrophe."** [ND, 314] (DN, 318)

De fet, no es tracta pas que Hegel no hagi vist en la història totes les lluites, les injustícies, les catàstrofes que Adorno contempla. També Hegel les coneixia, però si podia afirmar que la història avança envers la justícia, és perquè feia seva la veu dels vencedors, dels que havien sortir triomfant de totes les lluites. Per a ells, a qui la història donava l'èxit, semblava que també els donés la raó. **"Ihr Lob (de l'Esperit Universal) spendet ihr der Sieger, der auch als einer des Geistes auf den Triumphzug nicht verzichtet, auf die Ostentation, was ohne Unterlass den Vielen angetan wird, sei der Sinn der Welt."** [ND, 321] (DN, 326)

Però posar-se de part dels vencedors i acceptar la seva lectura de la història significa també acceptar l'anihilació dels perdedors. Més enllà de la mortalitat dels individus, Hegel ha justificat la mort dels pobles com a necessària, atès que la vida de l'Esperit Universal consisteix en la successió dels esperits dels pobles, i així, en la seva caducitat. **"Nur ist keinem Fortschritt der Weltgeschichte kraft ihres Übergangs von Nation zu Nation mehr zu vertrauen in einer Phase, in der der Sieger nicht länger auf jener höheren Stufe sich befinden muss, die man ihm wahrscheinlich von je nur deshalb attestierte, weil er der Sieger war. Damit jedoch ähnelt der Trost über den Untergang der Völker den zyklischen Theorien bis zu Spengler sich an. Philosophische Verfügung übers Werden und Vergehen ganzer Völker oder Kulturen übertönt, dass das Unvernünftige und Unverständliche der Geschichte selbstverständlich wurde, weil es nie anders war ; raubt der Rede vom Fortschritt ihren Inhalt. Trotz der allbekannten Definition der Geschichte hat denn auch Hegel keine Theorie des Fortschritts ausgeführt. Die Hegelsche Wanderung des Weltgeistes von einem Volkgeist zum anderen ist die zur Metaphysik aufgeplusterte Völkerwanderung ; diese freilich, ein über die Menschen sich Wälzendes, Prototyp der Weltgeschichte selbst, deren Augustinische Konzeption in die Ära der Völkerwanderung fiel. Die Einheit der Weltgeschichte, welche die Philosophie animiert, sie als Bahn des Weltgeistes nachzuzeichnen, ist die Einheit des Überrollenden, des Schreckens, der Antagonismus unmittelbar."** [ND, 333] (DN, 339-340)

Concebut tot el finit com a caduc, individus i pobles com a destinats a desaparèixer, Hegel no es planteja que la figura de les víctimes, dels perdedors, puguin representar cap problema. Hegel, que a més disminueix el grau de barbàrie que les víctimes han hagut de sofrir amb **“Euphemismen wieder der der Geschichtsphilosophie, dass im Gang der Weltgeschichte ‘einzelne Individuen gekränkt worden sind’”** [ND, 318] (DN, 322), no creu que elles tinguin res a reclamar. El seu sacrifici era necessari. I atès que encara que les víctimes pateixin injustícia, és en el fons per una bona causa, cal que ells mateixos entenguin el sentit del seu sacrifici i l'acceptin. Hegel **“erniedrigt sich dazu, Opfern dekorativen Zuspruch zu spenden, ohne an die Substantialität des Zustandes zu rühren, dessen Opfer sie sind. Was da hinter seinen superioren Erklärungen geistert, war vorher schon Kleingeld im bürgerlichen Hausschatz Schillers. Dieser lässt in der Glocke den Familienvater an der Brandstätte seiner Habe nicht nur zum Wanderstabe greifen, der doch der Bettelstab ist, sondern verordnet ihm obendrein, er tue es fröhlich.”** [ND, 319] (DN, 323) El terror, és clar, cal assumir-lo amb alegria.

Amb aquesta concepció de la història l'ha rendit Hegel a l'hegemonia del principi d'identitat. Però si la identitat nega la diferència, i si és la diferència portadora del canvi qui caracteritza el temps, en realitat ens trobem amb la contradicció que Hegel ha expulsat el temps de la seva concepció de la història. **“Geschichte aber, die Explikation von etwas, das sie immer schon soll gewesen sein, erwirbt die Qualität des Geschichtslosen. Hegel schlägt sich inmitten der Geschichte auf die Seite ihres Unwandelbaren, der Immergleichheit, Identität des Prozesses, deren Totalität heil sei. Mit den Worten Geist und Versöhnung verkleidet er den erstickenden Mythos.”** [ND, 350] (DN, 356)

I és així com Hegel s'impedeix entendre la història i el temps, que viuen oberts a la possibilitat del canvi i la diferència. **“Sie verherrlichen Zeit als unzeitlich, Geschichte als ewig aus Angst, dass sie beginne.”** [ND, 325] (DN, 329)

I quan Adorno reivindica que pensar la història és pensar la possibilitat de la diferència, no es refereix tan sols a la que pot venir en el futur. Cal també mirar al passat entenent que cap necessitat no el justifica i que podria haver



estat d'una altra manera. **“Nur wenn es anders hätte werden können ; wenn die Totalität, gesellschaftlich notwendiger Schein als Hypostasis des aus Einzelmenschen herausgepressten Allgemeinen, im Anspruch ihrer Absolutheit gebrochen wird, wahrt sich das kritische gesellschaftliche Bewusstsein die Freiheit des Gedankens, einmal könne es anders sein.”** [ND, 317] (DN, 321)

Extreure la necessitat racional de la concepció de la història és la condició necessària per poder desenvolupar un discurs moral sobre ella. Només si existeix una instància exterior a la història que pugui jutjar-la i criticar-la, ja sigui la raó o algun tipus de consciència moral, és possible denunciar els fets com quelcom que no hauria d'haver succeït. Perquè l'estratègia hegeliana d'eliminar tot allò transcendent a la història, des d'un Déu separat d'ella fins una raó amb un mínim d'independència, i la seva tesi definitiva que la història decidirà sobre la veritat, impossibiliten l'ètica. El que Adorno demana *és extreure alhora la necessitat i la racionalitat de la història* ; si no és racional, podrà ser criticada per la raó ; si no és necessària, podria haver succeït d'una altra manera, i això acaba amb la legitimació dels fets ocorreguts i del discurs del vencedor.

Existeix una enorme afinitat entre la crítica adorniana i la realitzada des del judaisme, que es concentra sobretot en denunciar la història de Hegel com a menyspreu de les diferències culturals en legitimar una única cultura, la dels vencedors, com a correcta.

En voler oferir un lloc en la història a tots els pobles, Hegel va concebre un Esperit Universal que s'encarna successivament en diferents pobles, que com corredors en una carrera de relleus s'anaven passant el torn de ser durant un temps l'encarnació del subjecte de la història. Tots pagaven l'honor d'haver contribuït a la construcció de la història amb la seva caducitat, ja fos la mort natural, la decadència o la pèrdua enmig de la guerra, però una caducitat necessària perquè un altre poble passés a ser el representant.

Però si aquesta concepció és ja injusta, la injustícia es dobla perquè existeix un darrer poble que ja no és vençut ni substituït, que representa la maduresa de la humanitat i que finalment és afirmat com a superior a tots els altres, als quals no resta sinó imitar-lo. És això universalitat? **“La**

**universalidad concebida como un vórtice que devora cuanto pilla a su paso tiene que ver más con totalidad que con universalidad. Y eso es lo que pasa con la universalidad ilustrada que actúa como un disolvente respecto a América o África, es decir, respecto a lo diferente. De ahí a justificar el colonialismo no hay más que un paso que se ha dado con frecuencia.”<sup>6</sup>**

Completament oblidada la multiculturalitat, perquè la veritat és única i per tant també la història corre per un únic carril, l'Esperit Universal arriba a la plenitud humana sent europeu, o millor dit, cristià i germànic. La suposada universalitat d'aquest Esperit que acaba definit d'una manera tan particular es troba en el botí del vencedor, en tot el que ha conquerit l'Europa colonitzadora. Les diferents cultures no han estat més que esglaons inferiors de l'escala, i ara, els pobles que vulguin ser moderns i estar a l'alçada del temps i de la història, han de fer seu el model cristià. Atès que la seva cultura està ja fora de temps, la seva única forma de participar de la maduresa de la humanitat és assumir la cultura del vencedor.

Com defineix amb claredat Reyes Mate, **“Cualquier teoría de la historia que nazca al calor de una razón que se cree única, produce monstruos. Por eso la inhumanidad de la filosofía de la historia remite a la irracionalidad de la propia filosofía ilustrada.”**<sup>7</sup> Com aquest autor exposa, els il·lustrats no concebien pas que la humanitat hagués avançat des d'estadis pre-il·lustrats fins a la Il·lustració, sinó més aviat que l'avantguarda de la humanitat havia arribat molt abans que els altres. Atès que la majoria d'edat ha estat tan sols assolida per Europa, això la converteix en mestra de la resta de cultures, mestra que no dubta en exercir totes les estratègies de la conquesta, la colonització, el domini, per imposar la seva maduresa.

La idea de la maduresa, de la modernitat, es transforma en una ideologia del poder i del dret a dominar qui es nega a “avançar amb la història”. Per això, tant Hegel com d'altres ideòlegs de la història, Condorcet o Marx, poden legitimar la conquesta dels pobles “bàrbars”, entenent que el millor per a aquests pobles és deixar-se dominar.

---

<sup>6</sup> MANUEL REYES MATE, *Memoria de Occidente*, 156.

<sup>7</sup> MANUEL REYES MATE, *Memoria de Occidente*, 76.

Aquest menyspreu de tota altra cultura cau amb especial duresa sobre el judaisme, considerat un estadi anterior i inferior del cristianisme triomfant. El cristianisme, que es bateja ell mateix com nou Israel o nova Jerusalem, es permet enriquir-se amb tot el que el judaisme havia aportat, i alhora considerar-lo una etapa superada, fins arribar a fomentar l'odi contra aquells que encara continuen practicant-lo. Amb l'antisemitisme en el cor d'Europa, el cristianisme no sols condemna a mort cultures alienes, que sovint desconeix enormement i no ha fet l'esforç d'entendre, sinó també el seu propi progenitor, sense el qual no existiria. L'antisemitisme d'origen cristià té la mesura de la seva culpa en la seva complexa relació amb l'Holocaust.<sup>8</sup>

Els jueus, si volen ser moderns, **“tienen que secularizarse, es decir, tienen que desjudaizar su autocomprensión como pueblo mediante la cultura y la educación. Se les brinda un lugar en la historia al precio de olvidar su pasado. (...) Para la Ilustración, la solución a la cuestión judía pasa por un proceso total de asimilación a la cultura cristiana secularizada. Entonces el judío será un hombre *tout court* y dejará de ser judío. El Romanticismo subraya, por el contrario, la naturaleza específica del judío como pueblo, pero al precio, en definitiva, de renunciar al contenido de su historia, dejándose llevar por el dinamismo anónimo del desarrollo histórico. En ambos casos la solución del problema es la disolución de lo judaico.”**<sup>9</sup>

Per al jueu, com per al membre de qualsevol altra cultura, només és possible triar una de les opcions en una alternativa que se li imposa. O renunciar al passat que el defineix optant per la modernitat, o perdre el tren de la història quedant-se tancat en una cultura que ja no té sentit de ser.

Però quan la filosofia de la història de Hegel condemna la cultura jueva, condemna a més una concepció del temps que defensa tot allò que Hegel perd i que per tant es pot tornar a recuperar contra ell. Si Hegel perdia el temps en mans de la història, el judaisme coneix el temps com a porta d'entrada al diferent, a l'alteritat, en tots els graus d'una novetat que arriba sorprenent uns individus que saben esperar sense anticipar el que arribarà. A més, l'esperança messiànica els permet pensar el trencament de la història, la

---

<sup>8</sup> MANUEL REYES MATE, “Auschwitz en la teología política de J. B. Metz.”

<sup>9</sup> MANUEL REYES MATE, *Memoria de Occidente*, 107.

interrupció del continu per deixar aparèixer el radicalment nou. **“No interesa el devenir, sino el adviento.”**<sup>10</sup>

#### b) CRÍTICA A UNA HISTÒRIA DE PROGRÉS I OBLIT

El judici d'Adorno sobre la història comença denunciant aquelles definicions que afirmen que ens condueix a la realització de les idees de bé o justícia, perquè no sols és mentida, sinó que tal creença priva del seu contingut a aquelles idees i acaba oblidant el que prometien. **“Das Gute, das in Wahrheit dem Leiden ausgeliefert bleibt, wird als Kraft verkleidet, die den Gang der Geschichte bestimmt und am Ende triumphiert. Es wird vergöttert, als Weltgeist oder doch als immanentes Gesetz. So aber wird nicht bloss Geschichte unmittelbar in ihr Gegenteil verkehrt, sondern die Idee selbst, welche die Notwendigkeit, den logischen Gang des Geschehens brechen sollte, entstellt. Die Gefahr des Seitensprungs wird abgewandt. Die als Macht verkaufte Ohnmacht wird durch solche Erhöhung noch einmal verleugnet, gleichsam der Erinnerung entzogen.”** [DA, 255] (DI, 268)

Però si la creença en el progrés oblidava les idees que podrien orientar realment una societat més justa, l'única manera de conservar el seu record és concentrar la racionalitat, el pensament, en la seva forma negativa, crítica, per tal que en comptes de legitimar el que és, li recordi sempre tot el que li manca. **“Weil Geschichte als Korrelat einheitlicher Theorie, als Konstruierbares nicht das Gute, sondern eben das Grauen ist, so ist Denken in Wahrheit ein negatives Element. Die Hoffnung auf die besseren Verhältnisse, soweit sie nicht bloss Illusion ist, gründet weniger in der Versicherung, sie seien auch die garantierten, haltbaren und endgültigen, als gerade im Mangel an Respekt vor dem, was mitten im allgemeinen Leiden so fest gegründet ist.”** [DA, 255-256] (DI, 268)

De fet, la crítica d'Adorno a la història consisteix en desvelar la seva dialèctica de progrés i oblit. La història ha donat una aparença de progrés, d'avançar envers un futur en una millora constant, de perfeccionar contínuament les condicions de vida de la humanitat; i els que s'han deixat ensibornar han cregut també que a canvi era just pagar el preu de l'oblit,

---

<sup>10</sup> MANUEL REYES MATE, *Memoria de Occidente*, 201.

aquell que fa possible el sacrifici, i fins i tot, posteriorment oblidar que el sacrifici havia estat realitzat, que algú havia sortit perdent, que algú havia estat víctima.

Però aquesta relació progrés-oblit és un engany. Si un observa la història, el que descobreix és un procés contradictori, on la justícia i la injustícia, la llibertat i l'esclavitud, avancen juntament. **“Der Doppelcharakter des Fortschritts, der stets zugleich das Potential der Freiheit und die Wirklichkeit der Unterdrückung entwickelte, hat es mit sich gebracht, dass die Völker immer vollständiger der Naturbeherrschung und gesellschaftlichen Organisation eingeordnet wurden, dass sie aber zugleich vermöge des Zwangs, den Kultur ihnen antat, unfähig wurden, das zu verstehen, womit Kultur über solche Integration hinausging.”** [MM, 165] (MM, 146)

Bé i mal estan terriblement encadenats, i darrera de cada petit augment de bé, ja sigui en la justícia, la medicina, el coneixement, poden descobrir-se esfereïdores càrregues de mal. Res no és innocent, cap millora està neta. **“Heillos ist der Geist und alles Gute in seinem Ursprung und Dasein in dieses Grauen verstrickt. Das Serum, das der Arzt dem kranken Kind reicht, verdankt sich der Attacke auf die wehrlose Kreatur.”** [DA, 253-254] (DI, 266)

També la mateixa llibertat, l'emancipació de l'individu respecte del poder religiós i polític en l'era burgesa, es desenvolupa requerida per una estructura econòmica que necessita d'empresaris amb iniciativa i sentit del risc, però alhora sense gaires escrúpols per explotar els seus treballadors.

Però justificar l'oblit dels sacrificis realitzats, no tan sols afegeix la injustícia de l'oblit a la injustícia del fet, sinó que l'oblit augmenta encara més la quota de dolor de la història. Aprendre a oblidar, cada cop més ràpid i més completament, el dolor que cada avenç ha costat, fomenta la repetició idèntica de les mateixes injustícies en comptes d'ensenyar a reduir-les, i endureix una consciència que ja no té escrúpols a l'hora de generar un dolor que en qualsevol cas no trigarà a ser oblidat. Qui aprèn a oblidar, aprèn a destruir sense remordiments.

L'oblit no és en absolut el preu del progrés, denuncia Adorno. L'oblit és el que permet el domini en què es basa l'avenç de la història, i en el qual l'augment de la justícia no pot evitar un aterridor augment equivalent de la

injustícia. La mateixa ciència, l'àmbit on el perfeccionament és més visible, no és més que domini de la natura, un domini cada cop més cruel, fet d'oblit. **“Die perennierende Herrschaft über die Natur aber, die medizinische und aussermedizinische Technik schöpft ihre Kraft aus solcher Verblendung, sie wäre durch Vergessen erst möglich gemacht. Verlust der Erinnerung als transzendente Bedingung der Wissenschaft. Alle Verdinglichung ist ein Vergessen.”** [DA, 263] (DI, 275)

En un breu fragment de la DI titulat “Transformació de la idea en domini”, Adorno i Horkheimer ja explicaven que també la condició perquè un corrent cultural triomfi és la seva capacitat de domini. En la filosofia, la religió, el pensament en general, sempre s’han acabat imposant i desbancant la competència teories que l’empraven. La clau perquè una teoria sobrevisqui és que sàpiga fer ús del domini a tres nivells :

1. Dins del contingut, amb les idees sistematitzades i sotmeses a una intenció unitària
2. Dins del grup d’adeptes, que té un líder clar al qual els altres obeeixen
3. En la relació amb la societat, col·laborant activament amb el poder, demostrant-li la seva utilitat pràctica

Les teories que han emprat aquesta estratègia han sobreviscut, mentre que pensaments més anàrquics i revolucionaris, defensats per grups sense una forma rígida i oposats a pactar amb el poder, que fins i tot trencaven amb la vida social i adoptaven costums de vagabunds, van quedar reduïts a una mínima presència marginal. Així van triomfar els estoics però no els cíncics, i així Crist va crear escola però no Joan el Baptista. Com a conseqüència, hem perdut la possibilitat d’haver rebut corrents més d’esquerres i més crítics amb el poder, per tal com aquells que van posar les idees i els individus per sobre del sistema, l’administració, l’ordre i el col·lectiu, han rebut el càstig de l’oblit. **“Die Geschichte jener alten Religionen und Schulen, wie die der modernen Parteien und Revolutionen hingegen vermag zu lehren, dass der Preis fürs**

**Überleben das praktische Mitmachen, die Verwandlung der Idee in Herrschaft ist.” [DA, 242] (DI, 256)**

c) FINS ON CONDUEIX UNA HISTÒRIA DE DOMINI

Però aquest domini, incrementat a mesura que augmentava l’oblit, ha pres dimensions cada cop més terribles, i ja feia molt de temps que anunciava la catàstrofe. La destrucció de tantes vides, tanta natura, tants pobles en nom del progrés no ha fet sinó augmentar cada cop més, i cada cop més sense motiu, una tecnologia de la destrucció que dirigeix la humanitat envers la catàstrofe. **“Seine Vernichtungsfähigkeit verspricht so gross zu werden, dass - wenn diese Art sich einmal erschöpft hat - tabula rasa gemacht ist. Entweder zerfleischt sie sich selbst, oder sie reisst die gesamte Fauna und Flora der Erde mit hinab, und wenn die Erde dann noch jung genug ist, muss - um ein berühmtes Wort zu variieren - auf einer viel tieferen Stufe die ganze chose noch einmal anfangen.” [DA, 255] (DI, 267)**

La destrucció, abans mitjà per a construir quelcom a sobre, s’ha alliberat ara de qualsevol finalitat i s’ha generalitzat. Està fora de control. Si Hegel coneixia la destrucció que Napoleó podia causar amb la suposada finalitat d’expandir els ideals il·lustrats, Adorno coneix la destrucció d’unes noves guerres que ja no tenen cap sentit, i que semblen totalment dirigides per la indústria de la guerra, que un segle abans havia estat al seu servei. **“Ich habe den Weltgeist gesehen”, nicht zu Pferde, aber auf Flügeln und ohne Kopf, und das widerlegt zugleich Hegels Geschichtsphilosophie.” [MM, 64]<sup>11</sup> (MM, 53)**

*Aquesta és la tràgica història del domini : que el domini és capaç de posar fi a la història. Si la història l’emprava per convertir el pas del temps en progrés, i li va permetre augmentar sense control, el domini ha crescut de tal manera que el mer augment quantitatiu s’ha transformat en un canvi qualitatiu i ha passat a destruir la història mateixa, que es precipita finalment en la barbàrie de la qual en un principi va intentar escapar.*

Aquesta és la conclusió d’Adorno respecte a la història, que incapaç d’enlairar el vol envers una societat justa i alliberada, cau cada cop més en un

---

<sup>11</sup> Aquesta cita procedeix de l’edició de Suhrkamp, Frankfurt, 1951, i no es troba en l’edició de les obres completes.

domini generalitzat i terrible. Si l'individu va ser vist durant segles com un mitjà que es podia utilitzar i tractar injustament en nom del futur, el futur que ens espera és el d'un domini que ha posat fi a l'existència de l'individu com a tal. Auschwitz és el destí final d'aquest llarg procés envers la desaparició de l'individu. Un cop Europa ha estat capaç d'ensorrar-se sotmetent-se a un règim totalitari que la va inundar de guerra i de camps de concentració, i veient el tipus de societat que apareix després, que conserva en ella tots els elements que van fer possible el feixisme amenaçant amb properes recaigudes, l'individu ja no representa pràcticament res. I ell mateix ho percep en una pèrdua creixent de sentiment de la seva pròpia individualitat. Fins i tot ha deixat de tenir por.

**“Das exponierteste Diktum aus Becketts Endspiel : es gäbe gar nicht mehr soviel zu fürchten, reagiert auf eine Praxis, die in den Lagern ihr erstes Probestück lieferte, und in deren einst ehrwürdigem Begriff schon die Vernichtung des Nichtidentischen teleologisch lauert. Absolute Negativität ist absehbar, überrascht keinen mehr. Furcht war ans principium individuationis der Selbsterhaltung gebunden, das, aus seiner Konsequenz heraus, sich abschafft. Was die Sadisten im Lager ihren Opfern ansagten : morgen wirst du als Rauch aus diesem Schornstein in den Himmel dich schlängeln, nennt die Gleichgültigkeit des Lebens jedes Einzelnen, auf welche Geschichte sich hinbewegt.”** [ND, 355] (DN, 362)

Aquesta és la idea d'Adorno : la història ha conduït fins la catàstrofe més terrible, la destrucció de l'individu abans de la seva mort dins dels camps de concentració. Però aquesta nul·litat de l'individu ja existia abans en societats aparentment pacífiques, i continua existint després. De l'individu escriu Adorno : **“in seiner formalen Freiheit ist er so fungibel und ersetzbar wie dann unter den Tritten der Liquidatoren. Weil aber der Einzelne, in der Welt, deren Gesetz der universale individuelle Vorteil ist, gar nichts anderes hat als dies gleichgültig gewordene Selbst, ist der Vollzug der altvertrauten Tendenz zugleich das Entsetzlichste.”** [ND, 355] (DN, 362)

Milan Kundera, que ha narrat tants cops la repressió dels sistemes comunistes i com coarten la individualitat, simbolitzava aquest impedir l'existència de la individualitat, portat a l'extrem en el camp de concentració,



com la impossibilitat de tenir un mínim espai propi o de poder estar un moment sol. Com ja ho designava el seu propi nom **“el campo de concentración es un mundo en el que las personas viven permanentemente juntas, de día y de noche. La crueldad y la violencia no son más que rasgos secundarios (y no imprescindibles). El campo de concentración es la liquidación total de la vida privada.”**<sup>12</sup>

I la seva idea és ben certa, n’hi ha prou amb examinar mínimament el procediment emprat. Des que els presoners pugen als trens on se’ls amuntega, no sols per economia d’espai, sinó per obligar-los a sentir els cossos dels altres com la negació de la seva llibertat, se’ls força a estar tots junts en espais atapeïts. Així se senten tots iguals, i no triguen a semblar més una matèria informe que formes clarament separades, a la vegada que se’ls tempta a perdre la solidaritat entre ells : cadascú se sent molest pel mínim moviment dels altres i sap que el propi cos entrebanca la mobilitat aliena. Com menys espai queda entre els individus, com més lluny queda la solitud, més desapareix l’individu.

La indústria dels camps de concentració coneix tan a fons les estratègies per anihilar els individus abans de matar-los, i domina tan perfectament tots els mètodes de l’explotació, l’esclavatge i la tortura, que Adorno es nega a admetre que sigui una barbàrie més, afegida a tantes altres. Com molts altres autors, Adorno insistirà que representa una nova forma del mal, una nova natura d’horror abans mai coneguda. I amb això no pretén en absolut concentrar l’atenció sobre el patiment infligit als jueus i desatendre tants altres patiments que han tingut lloc al llarg de la història i també en la mateixa època, sinó alertar contra una història que ha arribat a un nou grau de barbàrie, a partir del qual tot és ja possible. *Auschwitz és, en aquest sentit, el punt d’inflexió de la història. Però que ho sigui no significa que sigui únic, sinó que és inaugural ; es pot repetir. “Der Rückfall hat stattgefunden. Nach Auschwitz und Hiroshima ihn für die Zukunft zu erwarten, hört auf den armseligen Trost, es könne immer noch schlimmer werden.”* [SW, 769] (CN, 168-169) I recordem que és contra la seva repetició que Adorno formula el nou imperatiu categòric.

---

<sup>12</sup> MILAN KUNDERA, *La insoportable levedad del ser*, 142.

Però contra la tesi d'Adorno, compartida per alguns autors, d'altres denuncien l'afany de protagonisme o el victimisme que duria als jueus a exigir que l'Holocaust sigui considerat la catàstrofe final de la història o el seu punt d'inflexió. Alguns assenyalen que malgrat que lamentable, és un més d'entre els molts casos d'injustícies que la història coneix, i que resulta un greuge comparatiu prestar-hi més atenció que a molts d'altres crims.<sup>13</sup> I acaben dient que, tant pel que fa a l'Holocaust com a d'altres injustícies, hem d'aprendre a situar-los als marges de la història per poder valorar el progrés. I se senten justificats per com, un cop acabada la guerra, la societat europea s'ha reconstituït "com si no hagués passat res". La resposta d'Adorno : **"Aber mag es selbst schon immer so gewesen sein, obwohl doch weder Timur und Dschingis Khan noch die indische Kolonialverwaltung plangemäss Millionen von Menschen mit Gas die Lungen zerreißen liessen, dann offenbart doch die Ewigkeit des Entsetzens sich daran, dass jede seiner neuen Formen die ältere überbietet. Was überdauert, ist kein invariantes Quantum von Leid, sondern dessen Fortschritt zur Hölle. (...) Der die Todeslager als Betriebsunfall des zivilisatorischen Siegeszuges, das Martyrium der Juden als welthistorisch gleichgültig registriert, fällt nicht bloss hinter die dialektische Ansicht zurück, sondern verkehrt den Sinn der eigenen Politik. (...) Wenn die Juden als Gruppe ausgerottet werden, während die Gesellschaft das Leben der Arbeiter weiter reproduziert, dann wird der Hinweis, jene seien Bürger und ihr Schicksal unwichtig für die grosse Dynamik, zur ökonomischen Shrulle."** [MM, 265] (MM, 236)

Adorno, insistint que quan declara la singularitat de l'Holocaust no està reivindicant una atenció especial per al seu poble, no sols adverteix que si ha passat un cop es pot repetir, sinó que aquesta injustícia extrema fa encara més horribles totes les injustícies del passat. Observat des d'un present que ha conegut quin era el destí de la història, i des del qual pensar en el progrés és ben difícil, el passat sembla encara més terrible. Vistes ara, les massacres anteriors tenien ja un caràcter premonitori i anunciador, que malauradament

---

<sup>13</sup> ALAIN FINKIELKRAUT ha documentat aquesta tesi en la seva anàlisi del judici de Klaus Barbie, que va ser defensat per advocats del tercer món que consideraven una mostra d'eurocentrisme centrar-se en les matances internes a Europa, quan Europa havia expandit el seu horror en el seu sistema colonial. *La memoria vana*.

no es va percebre a temps i ningú no va impedir que la història continués per aquell camí. **“Man kann nicht Auschwitz auf eine Analogie mit der Zernichtung der griechischen Stadtstaaten bringen als bloss graduelle Zunahme des Grauens, der gegenüber man den eigenen Seelenfrieden bewahrt. Wohl aber fällt von der nie zuvor erfahrenen Marter und Erniedrigung der in Viehwagen Verschleppten das tödlich-grelle Licht noch auf die fernste Vergangenheit, in deren stumpfer und planloser Gewalt die wissenschaftlich ausgeheckte teleologisch bereits mitgesetzt war. Die Identität liegt in der Nichtidentität, dem noch nicht Gewesenen, das denunziert, was gewesen ist. Der Satz, es sei immer dasselbe, ist unwahr in seiner Unmittelbarkeit, wahr erst durch die Dynamik der Totalität hindurch. Wer sich die Erkenntnis vom Anwachsen des Entsetzens entwinden lässt, verfällt nicht bloss der kaltherzigen Kontemplation, sondern verfehlt mit der spezifischen Differenz des Neuesten vom Vorhergehenden zugleich die wahre Identität des Ganzen, des Schreckens ohne Ende.”** [MM, 266] (MM, 237)

En la seva anàlisi sobre la singularitat de l'Holocaust, Alain Finkielkraut ha afirmat una tesi molt propera a la d'Adorno. Adorno afirmava que l'augment en la destrucció d'individus i la progressiva pèrdua d'escrúpols al llarg de la història culminava en la destrucció de la individualitat com a tal. Finkielkraut afegeix encara, fent-se ressò d'una idea que no és només seva, que l'augment numèric en les matances de persones ha acabat per amenaçar la humanitat mateixa, que per primera vegada ens apareix com a mortal. Admetre tantes morts en nom del suposat progrés de la humanitat mateixa és el que finalment ha amenaçat de matar-la a ella.

Durant massa temps s'han justificat les morts en nom del futur de la humanitat, s'ha admès que per construir-la a ella, calia sacrificar els seus membres. **“El cortejo triunfal de la historia pasaba así sobre aquellos que siembran el suelo, la sangre de las víctimas se secaba en el sentido del devenir, las tragedias particulares eran reparadas por la epopeya universal y los huevos rotos se convertían siempre en una buena tortilla.”**<sup>14</sup> Finalment, els seus membres l'han posada a ella en perill de mort.

---

<sup>14</sup> ALAIN FINKIELKRAUT, *La memoria vana*, 59.

Finkelkraut data la presa de consciència d'aquest risc en els judicis de Nuremberg, quan per jutjar l'horror nazi es va inventar un nou tipus de crim que significava el reconeixement d'un salt qualitatiu en les matances d'individus. Era el "crim contra la humanitat".<sup>15</sup> I en la seva condemna, s'afirmava que la humanitat no té a veure amb el progrés, sinó amb el respecte als individus existents. **"En Nuremberg, el mundo juzgó a la historia, en vez de someterse a sus veredictos o buscar la verdad en su desarrollo. Al definir al género humano por su *diversidad* y no por su *avance*, y al tomar conciencia de que no es el Hombre el que habita en la tierra, sino los hombres en su infinita pluralidad, los jueces hablaron en nombre de la sociedad internacional entera."**<sup>16</sup> I aquesta presa de consciència durant els processos de Nuremberg va tenir efecte, va influir en la lluita contra la segregació racial als USA i contra el sistema colonial europeu.

Però la singularitat de l'Holocaust no prové únicament dels milions de morts que es va cobrar. El que singularitza el seu horror té molt a veure amb la forma en què es va produir. Com ja havíem assenyalat, i com s'ha dit sovint, és un horror comès amb la tecnologia més sofisticada ; aquest crim és fill del progrés en nom del qual es realitzaven els crims anteriors. Però si aquest horror és fruit del progrés, no ho és únicament del progrés tècnic i administratiu, com s'assenyala normalment.<sup>17</sup> **"En ese desencadenamiento de una crueldad sin límite, el progreso se hallaba implicado tanto bajo la forma *técnica* (sofisticación de la máquina de muerte), como *moral* (domesticación de las pulsiones, sumisión de la voluntad a la ley)."**<sup>18</sup> És un crim que necessitava, per ser realitzat, disciplina, ordre, obediència, autodomini. I cita a Valéry quan afirma que no haguessin estat possibles tants horrors sense tantes virtuts. No va ser pas un crim comès per bàrbars amb una incontrolable set de violència, sinó per tota mena de treballadors, des d'administratius fins conductors de trens, persones disciplinades i educades, eficients, metòdiques i de confiança, que van creure que aquell era el seu deure i van complir amb ell. Tots membres d'un Estat amb un enorme desenvolupament cultural.

---

<sup>15</sup> ALAIN FINKIELKRAUT, *La memoria vana*, 64.

<sup>16</sup> ALAIN FINKIELKRAUT, *La memoria vana*, 70.

<sup>17</sup> Veieu AVISHAI MARGALIT i GABRIEL HOTZKIN, "Die Einzigartigkeit des Holocaust".

<sup>18</sup> ALAIN FINKIELKRAUT, *La memoria vana*, 60.

Com exposa Reyes Mate, el més increïble del nazisme rau que es va beneficiar de tots els àmbits de la cultura, que se li rendiren. Es va nodrir del progrés científic i tecnològic, però també dels mateixos instruments de la política, i dels avenços d'una tradició cultural que considerant-se superior cultivava llargament el rebuig al diferent.<sup>19</sup>

Però Adorno denuncia que no tan sols ha succeït que l'augment de les injustícies hagi dut la història a la culminació de l'horror, sinó que el progressiu entrenament per oblidar el dolor causat, ha culminat en l'oblit del mateix horror nazi. Acabada la guerra, la societat es va reorganitzar, i mentre les forces es concentraven en la reconstrucció, es va imposar l'oblit. *No tan sols ha arribat el punt d'inflexió de la història, sinó que ha estat oblidat.* La història arriba a la seva catàstrofe amb *el més gran horror i el més gran oblit.*

Per no haver d'extreure'n les conclusions pertinents, per no haver d'enfrontar-s'hi, per no haver de témer la possibilitat de la repetició, l'oblit va arribar ràpidament i es va generalitzar. Adorno es fa ressò d'una idea de Spengler : en pocs anys, els individus han estat capaços d'oblidar i menysprear esdeveniments que abans de la guerra haguessin aterrit el món. **“Unterdessen gilt bereits an Auschwitz zu erinnern für langweiliges Ressentiment. Keiner gibt mehr etwas fürs Vergangene.”** [PR, 53] (PR, 53) Vivim en un temps “diabòlicament ahistòric”.

La societat emergida després de la guerra continua mirant al futur i fomentant l'oblit. Responsables del genocidi, col·laboradors silenciosos, espectadors passius, tots coincideixen que cal oblidar i descarregar-se del pes del passat. **“Der Gestus, es solle alles vergessen und vergeben sein, der demjenigen anstünde, dem Unrecht widerfuhr, wird von den Parteigängern derer praktiziert, die es begingen.”** [EN, 555] (IN, 117)

Regna una tal voluntat d'oblit, que Adorno constata que no tan sols s'obliden els fets, sinó que també s'intenta eliminar el seu nom del llenguatge ; el vocabulari ha de quedar net d'expressions que es refereixin clarament a la persecució i a l'enviament de jueus als camps de concentració. **“So sind wir im Gruppenexperiment des Instituts für Sozialforschung häufig darauf gestossen, dass bei Erinnerungen an Deportation und Massenmord**

---

<sup>19</sup> MANUEL REYES MATE, *La razón de los vencidos*, 180-181.

**mildernde Ausdrücke, euphemistische Umschreibungen gewählt werden oder ein Hohlraum der Rede sich darum bildet ; die allgemein eingebürgerte, fast gutmütige Wendung "Kristallnacht" für das Pogrom vom November 1938 belegt diese Neigung."** [EN, 556] (IN, 118)

Curiosament, a aquesta exhortació a l'oblit se l'anomena "renovar el passat". Però no significa pas reelaborar-lo en la reflexió, analitzar-lo, sinó simplement expulsar-lo de la memòria. [EN, 555] (INT, 117) Es pretén que l'oblit regali la llibertat, eliminant un pes difícil de suportar. Adorno reconeix la dificultat de continuar vivint carregant amb el pes del dolor, però adverteix que oblidar no és qui realment ens pot descarregar d'ell. L'aparent plàcida despreocupació que permet l'oblit empara en realitat el desconeixement del passat, de les causes d'aquells fets, i de la manera d'evitar el seu retorn en el futur. Allò que es vol oblidar, justament perquè l'oblit genera ignorància, continua viu en la nostra societat i continua amenaçant-la. El nazisme, derrotat en la guerra, continua vivint i anirà trobant maneres de resistir, i els que obliden li aplanen el camí.

**"Man will von der Vergangenheit loskommen : mit Recht, weil unter ihrem Schatten gar nicht sich leben lässt, und weil des Schreckens kein Ende ist, wenn immer nur wieder Schuld und Gewalt mit Schuld und Gewalt bezahlt werden soll ; mit Unrecht, weil die Vergangenheit, der man entrinnen möchte, noch höchst lebendig ist. Der Nationalsozialismus lebt nach, und bis heute wissen wir nicht, ob bloss als Gespenst dessen, was so monströs war, dass es am eigenen Tode noch nicht starb, oder ob es gar nicht erst zum Tode kam ; ob die Bereitschaft zum Unsäglichen fortwest in den Menschen wie in den Verhältnissen, die sie umklammern."** [EN, 555] (IN, 117-118)

Adorno considera que no és possible que el present es desempallegui del passat tan feliçment perquè té una relació de culpa amb ell. Una culpa que no és sols d'alguns individus, sinó d'un poble i d'una cultura que van nodrir el nazisme. I atès que la culpa és una de les fonts originàries de la memòria, l'existència de culpa hauria de preservar de caure en l'oblit. Però els eters exaltadors del present i de la necessitat de viure d'acord amb l'esperit de l'època, els mateixos que feien triar als jueus entre ser moderns o quedar-se antiquats, adverteixen com a bons consellers de salut pública que els

sentiments de culpa impedeixen una relació sana i vital amb el propi temps. Els sentiments de culpa són malaltissos, generen problemes psicològics, impedeixen dur una vida normal; són del tot inadequats a la realitat, deformen la relació amb la realitat social i generen inadaptació. Insistent en la idea de la malaltia, estan afirmant que la culpa no és objectiva, sinó reductible a un fenomen psicològic.

**“Die furchtbar reale Vergangenheit wird verharmlost zur blossen Einbildung jener, die sich davon betroffen fühlen. Oder sollte gar Schuld selber überhaupt nur ein Komplex, sollte es krankhaft sein, mit Vergangenen sich zu belasten, während der gesunde und realistische Mensch in der Gegenwart und ihren praktischen Zwecken aufgeht? Das zöge die Moral aus jenem “Und ist so gut, als wär’ es nicht gewesen”, das von Goethe stammt, aber, an entscheidender Stelle des Faust, vom Teufel gesprochen wird, um dessen innerstes Prinzip zu enthüllen, die Zerstörung von Erinnerung. Die Ermordeten sollen noch um das einzige betrogen werden, was unsere Ohnmacht ihnen schenken kann, das Gedächtnis. Die verstockte Gesinnung derer, die nichts davon hören wollen, fände sich freilich in Übereinstimmung mit einer mächtigen historischen Tendenz.”** [EN, 557-558] (IN, 120)

Si els que volen oblidar afirmen que la culpa com a record és purament subjectiva, Adorno té ben clar que són els exaltadors de l’oblit els que, creient exercir la seva llibertat per oblidar, reflecteixen una tendència història objectiva.

Però per molt oblit que regni, com ja hem explicat, el present no pot pas alliberar-se d’un passat que continua amenaçant el futur. L’oblit és incapaç de superar-lo. **“Dass der Faschismus nachlebt; dass die vielzitierte Aufarbeitung der Vergangenheit bis heute nicht gelang und zu ihrem Zerrbild, dem leeren und kalten Vergessen, ausartete, rührt daher, dass die objektiven gesellschaftlichen Voraussetzungen fortbestehen, die den Faschismus zeitigten.”** [EN, 566] (IN, 129)

L’única via per superar el passat, en el sentit d’eliminar el perill de la repetició, és una altra. **“Aufgearbeitet wäre die Vergangenheit erst dann, wenn die Ursachen des Vergangenen beseitigt wären. Nur weil die Ursachen fortbestehen, ward sein Bann bis heute nicht gebrochen.”** [EN, 572] (IN, 136)

Alliberar-se, superar-lo, ho fa possible tan sols un coneixement de les seves causes que promogui canvis en la societat perquè ja no torni a ser possible. El que cal, aquesta serà la conclusió d'Adorno, és la memòria com a activitat que guareix el present dels perills del passat i obre només així la possibilitat d'un futur més just.



### A.2.3. CONTRA UN PRESENT SENSE PASSAT

#### a) COSIFICACIÓ

L'absència de record, i per tant, l'absència del vincle que ell crea amb el passat és, per als ideòlegs del present, el mecanisme que permet alliberar el temps actual de la càrrega de la història, i concentrar les seves energies en millorar la societat actual. Però, segons Adorno, aquesta absència genera quelcom diferent. La negació de la memòria dóna lloc a un fenomen que ell anomena "cosificació".

La cosificació és un fenomen que pot afectar qualsevol element d'una cultura o fins i tot una cultura sencera, i acabar solidificant-se en tota una societat. Es tracta d'un fet que Adorno examina a fons en aquelles obres dedicades bàsicament a la crítica cultural i social: PR, especialment en l'article "La crítica de la cultura i la societat", però també en "Aldous Huxley i la utopia" i "Schönberg"; CN, en els textos "Experiències científiques als Estats Units" i "Sobre subjecte i objecte"; i a IN, especialment a "Filosofia i mestres".

La cosificació es manifesta en un objecte quan s'oblida d'on prové, com ha arribat a ser el que és, i si podia haver evolucionat d'una manera diferent. En esborrar el seu passat, produeix l'efecte de què sempre ha estat així, i per tant genera la impressió que havia de ser així necessàriament, que no podia ser d'altra manera. Que el seu estat actual és la seva essència eterna.

L'objecte cosificat es planta com un ésser que no sap que és esdevenir, i es fixa com una segona natura, que vol ser tan necessària com la primera, i on la llibertat humana no pot intervenir. Però atès que en realitat és un procés, com tot el que existeix en el temps, i no ho vol reconèixer, ni admetre la possibilitat de ser diferent, cau en la repetició, que és l'única manera de ser estàtic i salvar la identitat mentre corre el temps sense deixar-se afectar per ell. Es converteix en una mena d'etern retorn, més monòton que no tràgic, i es precipita així en el mite. És d'aquesta manera com els esforços humans per sortir de la repetició natural i assolir el progrés amb la història, just perquè es vol construir el progrés amb oblit, retornen l'ésser humà al mite, que és l'única llar possible per als que no tenen memòria.

La cosificació implica alhora una pèrdua de racionalitat i de capacitat crítica, capaces de denunciar l'enduriment de processos que no volen ser temporals. Sense la vigilància de la raó negativa, la cultura s'omple d'objectes petrificats que es transformen en ídols i que ningú gosa atacar. I aquesta cosificació tendeix a estendre's d'un fenomen a un altre fins abraçar la cultura sencera, i fins propagar-se per totes les institucions socials. És un dels elements fonamentals d'una societat totalitària. **“Um so mehr Schein von Einheit und Ganzheit in der Welt ist, wie gelungene Verdinglichung, also Trennung.”** [PR, 26] (PR, 25) **“Je totaler die Gesellschaft, um so verdinglichter auch der Geist.”** [PR, 30] (PR, 29)

També la consciència humana pot cosificar-se. Presos en ella, els individus creuen que la seva identitat actual com a membres impotents d'una societat dominadora, amb tot el que pateixen, no és més que la seva natura originària. **“Das verdinglichte Bewusstsein, das sich erkennt, wie wenn es Natur wäre, ist naiv: sich selbst, ein Gewordenes und in sich überaus Vermitteltes, nimmt es, mit Husserl zu reden, als “Seinssphäre absoluter Ursprünge”.**” [SW, 751] (CN, 152) És el millor instrument per garantir l'adaptació de l'individu a la societat.

La consciència cosificada és el tema que uneix els nou assajos d'IN, un llibre destinat fonamentalment a criticar-la i lluitar contra ella. Adorno afirma que voldria, mitjançant aquesta obra, intervenir quirúrgicament en ella. [EN, 457] (IN, 8) Ara bé, en criticar-la, Adorno no oblida mai que l'origen del problema no rau en la cosificació que pateixen els individus dins de sí, perquè això és tan sol el necessari reflex del que succeeix a fora, i són les condicions socials objectives el que cal modificar per poder alliberar les consciències dels individus. Per això, al pròleg d'un llibre com IN, destinat a la crítica, especifica Adorno el límit de la crítica a la consciència: **“dass Bewusstsein kritisiert wird, wo es nur Reflex der Realität ist, die es trägt.”** [EN, 457] (IN, 8) No es pot tractar als individus com a culpables, però sí que cal i amb urgència descobrir-los el fenomen del que són víctimes, perquè aquest coneixement transformat en crítica permeti petits canvis.

Les característiques d'aquesta consciència solidificada, les enumera Adorno en un parell de textos. En el seu assaig "Experiències científiques als Estats Units", de CN, explica que es manifesta de la següent manera :

- L'individu ja no pensa de manera creativa i crítica, sinó que classifica tot el que veu en categories fixes. La seva capacitat de reflexió es limita a reconèixer la casella a la qual cada cosa pertany. Si aquestes categoritzacions són més o menys científiques, sofisticades, o si són del tot irracionals, això és indiferent; i Adorno denuncia la tendència de les persones, en plena era de la ciència, a continuar considerant els signes del zodíac com una classificació de les persones i com una guia del comportament. Trobar un objecte, un subjecte o un fenomen que no es deixi encabir en cap casella, provoca por.
- L'individu es pensa a ell mateix en categories convencionals, es diu quin és el seu lloc, i s'hi queda.
- És totalment incapaç de gaudir de l'experiència i de comportar-se de manera espontània.
- És fàcilment manipulable per la societat en la qual viu.

En el seu text "Filosofia i mestres", de IN, denuncia Adorno haver descobert els comportaments que són conseqüència d'aquesta cosificació en estudiants, als quals els fa molt difícil l'aprenentatge i el gaudi de la cultura. Allà ens ofereix la següent llista de característiques :

- L'individu és incapaç d'experimentar, de buscar per ell mateix ; accepta com a correcte el que se li imposa.
- L'individu tendeix a cercar la seguretat del ja conegut, de l'acceptat socialment, i no s'atreveix amb el desconegut.
- L'individu està mancat de decisió, llibertat i autonomia.
- És alhora incapaç d'assumir riscos, d'aventurar-se en llocs on no té plena garantia del que trobarà.

Però ja sabem que, per a Adorno, l'ansia de seguretat i de tenir-ho tot sota control és la pitjor enemiga de qualsevol aprenentatge, i molt especialment de la filosofia. "**Will man aber nach dem Wahlspruch safety first**

**das Examen bestehen, indem man möglichst wenig Risiken eingeht, so verstärkt das nicht gerade die geistige Kraft und gefährdet schliesslich die ohnehin problematische Sicherheit.**" [EN, 481] (IN, 32) El que l'aprenentatge cultural requereix és la renúncia a la seguretat i la disposició a buscar i experimentar per un mateix. **"Das aber die Unfähigkeit, Erfahrungen zu machen und zu irgendeiner Sache frei und autonom sich zu verhalten, ist der offenbare Widerspruch zu all dem, was man vernünftigerweise und ohne Pathos unter dem denken kann, was (...) "echte Geistesbildung" heisst."** [EN, 482] (IN, 33)

És justament la capacitat de trobada i de coneixement dels objectes de l'exterior, així com la seva valoració crítica, el que impedeix una consciència cosificada que s'ha fet objecte, que s'ha petrificat en l'interior de l'individu.

Adorno assumirà com un dels objectius fonamentals del seu treball de crítica cultural la denúncia i l'intent de posar fi a tota cosificació i a tota consciència cosificada. El pensament dinàmic i dialèctic d'Adorno es llençarà contra tot allò fixat, immobilitzat, aturat, en un intent de dissoldre la seva solidificació i de tornar-ho a posar en marxa, de precipitar-ho en els corrents del temps. Es pot dir que la seva crítica cultural està dirigida per una **"Intention der Verflüssigung und Transfiguration einer zum Status des Gegebenen verkürzten und erstarrten Prozessualität."**<sup>20</sup>

El que cal per retornar el seu caràcter de procés a tot allò que s'ha petrificat, és, per començar, la crítica (la negativitat) que ho denunciï, i en segon lloc, la mimesi que faciliti el contacte perdut amb els objectes. Però l'element fonamental per trencar la cosificació és el contrari del que l'ha produït ; l'única manera de posar-hi fi és la memòria, és redescobrir que tot el que ara existeix és resultat d'un procés, i que conèixer-ho només pot ser conèixer una història que ha de ser desvelada i recordada. Durant massa temps han perseguit les ciències un objecte estàtic, **"als ob nicht reale Geschichte im Kern alles dessen aufgespeichert wäre, was zu erkennen ist ; als ob nicht jede Erkenntnis, welche im Ernst der Verdinglichung widersteht, die erstarrten Dinge in Fluss brächte, eben dadurch in ihnen der Geschichte gewahr würde."** [ND, 135] (DN, 133)

---

<sup>20</sup> SYLVELIE ADAMZIK, en la seva aportació a *Soziologie im Spätkapitalismus*, 190.

## b) UN PRESENT ESPACIALITZAT

La cosificació que acabem d'analitzar és justament la que caracteritza la societat que emergeix de les ruïnes de la segona guerra mundial. Renunciant a la memòria, aquesta societat es cosifica i es nega a ella mateixa tota experiència temporal i tota experiència de la història. Per no haver de carregar el record del dolor produït i enfrontar-se a la culpa i la responsabilitat, el present s'assumeix com si fos un temps etern, oblidant tant la història a la qual pertany, com el mateix fet que fins i tot la història humana té un principi i por tenir un final, i que fora d'ella s'estén l'ordre temporal de la natura. Negant ser resultat d'un procés, afirma la seva validesa com la d'una segona natura, immodificable, inqüestionable. Els seus membres, receptors passius d'una situació en la que no poden influir, tampoc no recorden que podria ser d'una altra manera. La societat es clou sobre ella mateixa i es congela.

Es dóna així un fenomen que Adorno observa també en altres èpoques i que denomina "hipòstasi històrica" [PT II, 232] (TF II, 173) ; consisteix en què una situació deguda a condicions històriques molt específiques, justament per justificar-se, es presenta com si fos manifestació de la mateixa essència humana. Fins a tal punt vol aquell present eliminar qualsevol impressió de temporalitat, contingència, de possibilitat de la diferència, que fins i tot a fenòmens depenents de la moda, essencialment passatgers, els contempla com a quelcom permanent. Però si es cosifica un fenomen que consisteix en la seva fugacitat, perquè viu en un àmbit sotmès a la variabilitat, se li extreu a la moda la seva mateixa dignitat : **"Mode selbst inthronisiert sich als Bleibendes und büsst eben darüber die Würde der Mode ein, die ihrer Vergänglichkeit."** [PR, 126] (PR, 129)

Si renuncia a la seva vinculació amb el passat i el futur, el present deixa de ser part de la història, deixa de ser temps, i esdevé espai, pel qual s'estenen els processos i els fenòmens, sense que sigui ja fàcil veure les forces que els guien i les causes que els produeixen.

Sempre que el present vol alliberar-se del pes del passat, el que aconsegueix en realitat, és esdevenir espai. És el mateix que succeeix quan l'Europa il·lustrada creu haver assolit la maduresa, i considera que li pertoca

imposar-la a la resta de cultures que viuen en el passat, és a dir, estendre's geogràficament. És el mateix fantasma que assola el present autodenominat postmodernitat : l'avantguarda de la humanitat té ja a la seva disposició la solució a tots els problemes, el progrés és a les nostres mans, i l'únic futur que queda és la mera espacialitat de colonitzar la resta de la humanitat, de cobrir tot l'espai amb aquest present. El temps desapareix, al servei d'una tasca merament espacial. Es deixa de mirar al futur, es deixa de cercar el nou i el diferent, en l'únic desig d'estendre's per tot l'espai disponible.

Però si s'elimina el coneixement del temps, s'abandona els individus a la desorientació ; ja no podran entendre on viuen ni a què es deuen els fets que es produeixen.

En aquesta societat espacial els seus habitants es mouen impotents, aferrats al temps quotidià de cada dia, però incapaços d'entendre el moment en el que viuen ni el que està passant. S'orienten i s'adapten per tots aquells ritmes i cicles imposats com en la natura, que regeixen el funcionament diari de la societat, però aquells fets que són conseqüència del passat, els moviments històrics que travessen el present, resulten incomprendibles per a uns individus que han fet de l'oblit una norma de vida i una il·lusió de llibertat. Així denuncia Adorno **“die dämmernde Geschichtslosigkeit eines Zustandes, in dem die Menschen sich bloss noch als Objekte undurchsichtiger Prozesse erfahren und, zwischen jähem Schock und jähem Vergessen, zur kontinuierlichen Zeiterfahrung nicht mehr fähig sind.”** [PR, 50] (PR, 49)

Aferrats al present, els individus ja no són capaços de comprendre la història de la qual formen part. I és que no es pot sortir de la història, i tot intent de fugir d'ella, l'únic que garanteix, és el seu desconeixement. **“Darum scheint Geschichte erloschen. Alles Geschehene geschieht ihnen, nicht durch sie. Noch den grössten strategischen Unternehmungen und Triumphzügen haftet ein Zug der Illusionären, nicht ganz Realen an.”** [PR, 54] (PR, 54)

En aquest oblit de la història per un present esdevingut espai, el coneixement merament de manual que es conserva sobre altres èpoques històriques se sotmet també a un ordre espacial. Se'l col·loca com en un museu, estès com en un mostrari, com si oferís una sèrie de variants entre les quals un pot escollir, sense comprendre l'ordre intern i objectiu que va

conduir d'unes a les altres. Vessar la història en un ordre espacial i fer així irreconeixible el seu fil objectiu, és un fenomen que Adorno denuncia contínuament, i de manera especial en l'àmbit de l'estètica i en la seva obra com a musicòleg. També els artistes contemporanis volen prescindir del temps, i creuen que la història els serveix com un llistat de tècniques i estratègies de les quals poden picotejar tot el que vulguin, barrejant elements d'èpoques distintes, i sense cap mena de coneixement real del context on es van desenvolupar elements que ells extreuen. *Contemplen la història com un magatzem on un pot entrar, triar i sortir, i desconeixen la història en tant que desenvolupament d'idees, de procés regit per una objectivitat que se'ls escapa.*

### c) INCAPACITAT D'EXPERIMENTAR EL TEMPS

En aquest present ahistòric i espacialitzat, qui determina el ritme quotidià i concentra l'ordre temporal, és el temps del treball. El treball és el centre d'una societat els membres de la qual defineixen la seva identitat, bàsicament, pel treball que realitzen, amb la biografia convertida en currículum vitae, i on treballar és l'objectiu central al qual dedicar tots els esforços i energies. La societat sembla així una immensa màquina que no para de produir, ràpida i incansable, i d'inundar de mercaderies un mercat que es mou a la mateixa velocitat. La maquinària i el mercat mai no dormen, i als treballadors se'ls exigeix mantenir el ritme que la urgència contínua de la producció exigeix. La consigna, en aquest temps que no coneix el temps, és la d'estar sempre actiu, d'aprofitar el temps, de no deixar-lo escapar, de no parar mai. Quan la història ha quedat aturada i el present s'ha cosificat, és l'individu qui no es pot parar de moure perquè faci l'efecte que realment el temps *existeix*.

Aquest present cosificat es caracteritza alhora per l'obsessió d'explotar el temps, estar sempre ocupat, no perdre ni un bocí. Perquè el temps és la matèria amb la qual es pot produir i servir al mercat, i mantenir així a tot gas la maquinària. L'obsessió per mesurar al mil límetre el temps de treball i el rendiment, per aconseguir sempre més i més ràpidament, el perfeccionament del transport i de les comunicacions, generen en tothom l'ansietat de no malbaratar ni un bri de temps i destinar-lo tot a quelcom productiu, útil, que

es pugui dur al mercat. La consigna és no perdre el temps, no tolerar res inútil, no fer res que no tingui una intenció precisa i serveixi a la finalitat definitiva de la producció. Cal atapeir el temps de moviment, encabir-hi tot el que càpiga a dins, sense el més mínim buit. I el mateix Adorno, que escriu als MM que sovint el millor d'una història o d'un procés rau en les seves mancances, els seus talls, el que hi ha d'incomplet, sembla haver-se contagiats als USA d'aquesta presa infinita, segons li comunica des d'allà a l'amic Sohn-Rethel : **“Verzeihen Sie die Hast Ihrem nur in Terms der abstrakten Arbeitszeit amerikanisierten Teddie.”** (T.W. Adorno und Alfred Sohn-Rethel Briefwechsel, 7.3.38, 86, enviada des de la universitat de Princeton.)

En realitat, aquest lliurar-se dels individus a la maquinària que els explota cedint-li tot el seu temps i les seves energies, és el seu últim intent desesperat i inconscient de recuperar la perduda experiència del temps, i alhora la capacitat d'experimentar i d'estar en contacte amb els objectes, a més de l'intent de sentir-se ells mateixos en un moment on la seva impotència, la seva insignificança, augmenta alhora que disminueix la capacitat de percebre-la. Pretentant recuperar-se a ells i al temps, accepten de no parar de moure's, tot i que així només contribueixin, fent el temps estèril per a ells mateixos, a l'avenç sense sentit de la societat en la seva frenètica carrera envers enlloc.

Però el temps de treball no pot enriquir ningú amb experiències ni històries, perquè s'ha establert com un temps essencialment repetitiu. El ritme el marca la tecnologia que construeix enormes cadenes de muntatge, i on els processos tenen lloc de manera automàtica i sempre idèntica. La producció funciona amb l'imperatiu de guanyar temps, i això marca un ritme de treball regit pels gestos ràpids, precisos i eternament iguals. En aquest temps s'instal·la el principi de substitució ; el gest que el treballador ha de realitzar és talment idèntic, que si un treballador és expulsat, un altre el reemplaça de manera instantània i ningú no nota la diferència ni percep l'absència. I atès que allò que un mateix individu realitza és sempre igual, tampoc no aconsegueix trobar diferències entre l'ahir i l'avui, enyorar coses o companys del passat, o somiar amb un futur distint. Quan tot és idèntic i substituïble, la mancança o la diferència deixen de ser experimentables en un aparent continu sense esquerdes, que ha d'aportar una falsa sensació de pertinença i seguretat.



La substitució anul·la el temps i alhora la capacitat de descobrir als individus i les diferències entre ells. El temps mecànic de treball roba als treballadors l'experiència del temps, el record i l'esperança, i aquesta incapacitat es tradueix en incapacitat de sentir dolor.

La consciència del passat en el qual es precipiten totes les coses, la consciència del caràcter efímer de tot, i per tant, del seu valor i la seva fragilitat, és alhora la consciència del dolor. L'experiència del temps consisteix bàsicament en enyorar tot allò que perdem contínuament, en comprendre com tot el que desapareix és insubstituïble, i en aquest dolor i aquesta nostàlgia es constitueix la nostra consciència de la individualitat i la diferència.<sup>21</sup>

Aquesta incapacitat de percebre l'absència generada pel ritme de producció es veu reforçada per l'estructura del mercat. En una contradicció terrible, si la producció és sempre idèntica, el món del mercat pretén ser l'espai de la innovació contínua. Amb un permanent variar l'aspecte extern dels productes de sempre, disfressant-los de novetat, el mercat força als individus a estar permanentment al dia comprant i usant els productes més moderns, i llençant amb tota rapidesa els que es queden antiquats. Tot allò una mica endarrerit, una mica gastat o vell, deixa d'estar ben vist i cal de seguida adquirir el mateix, però amb un embolcall més lluent. Cal que tot sigui pràctic, modern i actual, i la resta ha de desaparèixer en les escombraries. **“Was nicht heute und hier als gesellschaftlich nützlich auf dem Markt sich ausweist, gilt nicht und wird vergessen.”** (“Über Tradition”, G.S. 10.1, 310-320) D'aquesta manera, resulta impossible crear una relació amb els objectes, identificar-se amb ells durant tota una vida, relacionar-los amb l'amic que els va regalar, recordar a través d'ells experiències passades.

L'obsessió per l'objecte més nou s'acaba convertint en l'obsessió per la novetat mateixa, desentesa completament de la identitat de l'objecte, i sovint fins i tot de la seva funció. Allà on sempre ha regit la utilitat, es veu fins i tot amenaçada pel principi de la novetat: l'actualitat de l'objecte pot ser més valuosa que l'ús que se'n pugui fer. I és normal que així sigui, atès que en el taulell de novetats no hi ha gaires invents realment nous, sinó els objectes de sempre amb una aparença nova, amb variacions mínimes, amb detalls afegits

---

<sup>21</sup> SILVIA SPECHT, *Erinnerung als Veränderung*, especialment 27 i 72.

del tot innecessaris. Tampoc les necessitats són ja criteri, quan és el mercat qui es permet introduir primer un objecte i crear després l'aparença de la seva necessitat. Cal córrer sempre per estar al dia i no perdre el ritme de la producció, que un tingui la sensació de volar en el temps a la màxima velocitat, mentre en realitat habita un present sense temps.

Per tal que l'empresonament dels individus en el temps de treball no sembli total i generi una angoixa o un esgotament que repercuteixin amb una disminució del rendiment laboral, la societat concedeix als individus una mínima quantitat de "temps lliure", que ja amb el seu nom denuncia el seu caràcter de concessió en un règim d'esclavatge. Aquest temps lliure se'ls dona als individus com si no fos seu, com si fos un regal del patró per tal que puguin arribar al treball el proper matí amb forces renovades. Aquest concepte de temps lliure esdevé del tot incapaç d'alterar el règim temporal de la societat, en primer lloc perquè és només allò que sobra després del temps del treball, i a ell està destinat; i en segon lloc, perquè se'l defineix tan clarament i se l'ubica sense possibilitat de dubte. És impossible que esdevingui el moment de llibertat que el seu nom promet, on experimentar tot allò impossible de conèixer durant el temps de treball.

El temps lliure és un artifici pensat per tal que l'individu recuperi forces, es diverteixi, i alhora consumeixi els productes per a ell disponibles, fabricats per altres en llur temps de treball. Tot i que es pot donar la paradoxa que un individu es diverteixi durant el seu temps lliure amb els productes fabricats per ell mateix en la cadena de muntatge.

Aquest temps lliure ha de ser omplert amb hobbies, el material per als quals és posat a la venda en els grans magatzems. Però si individus insatisfets amb la seva feina projecten en el hobby la il·lusió de realitzar quelcom per a ells mateixos, fins i tot de "realitzar-se", gaudir, aprendre, demostrar les seves capacitats, aquest desig està condemnat al fracàs. Les activitats del temps lliure no passen mai de ser pseudoactivitats, feines d'aficionats que mai no surten prou ben fetes ni poden omplir prou, perquè l'individu només pot dedicar-s'hi quan arriba ja cansat després d'un dia de feina. Per molt que l'individu se les estimi i s'apassioni, mai no podrà sentir-se satisfet amb elles.

I fins i tot és un tret típic d'aquesta societat el condemnar una excessiva dedicació als hobbies, que no poden passar de ser una distracció, i no tenen dret a robar una desmesurada concentració. És durant la feina que cal treballar intensament, i durant el temps lliure no està bé fer-ho. Són dos temps ben diferenciats i amb una reglamentació oposada que cal respectar. No és més que un reflex de la generalitzada "**rationellen Einteilung der Existenz**" [SW, 648] (CN, 56), dins de la qual "**ist alles Gemischte, nicht eindeutig, säuberlich Unterschiedene dem herrschenden Geist verdächtig.**" [SW, 648] (CN, 57)

L'aposta d'Adorno és que l'única manera de gaudir realment de la pròpia activitat i del temps emprat en ella, és quan no cap dins de la distinció entre temps productiu i temps lliure, quan defuig tota departamentalització del temps i és alhora un treball productiu i una passió. Adorno posa com a exemple i com a model el treball teòric, sense que acabi de deixar clar si aquesta possibilitat d'un temps ple només la realitza el treball intel·lectual, o si aquest s'hauria de convertir en el model de tota altra activitat.

Com que el temps lliure no és un temps de veritat, pot generar dues reaccions insatisfactòries. Una d'elles, la frustració de l'individu que vol fer del seu hobby l'ocupació realment important per a ell, i no té l'oportunitat de dedicar-s'hi prou com per fer-ho bé; i l'altra, la del que no troba dins de tota la indústria del temps lliure res que li agradi, i que cau pres d'un fenomen terrible : l'avorriment.

Resultat de la rutina que s'estén per tot arreu i de com s'assembla tot, l'avorriment és un fenomen característic d'aquesta societat, que Adorno analitza tot reclamant que algú, recollint la proposta que ja prové de Schopenhauer, desenvolupi algun dia una bona teoria. Adorno defineix l'avorriment de la següent manera :

- L'avorriment és manifestació de la manca de llibertat; va íntimament lligat al sentiment d'impotència de no poder fer allò que un voldria, o fins i tot de no saber el que un voldria, i haver de conformar-se amb ocupacions que li són indiferents. És resultat de no disposar d'un mateix, perquè allà on hi ha autonomia, no existeix l'avorriment.

- Va lligat al sentiment de no poder fer res per canviar la pròpia situació, de no tenir sortida, i es barreja amb un sentiment de decepció.
- I és expressió d'una deformació provocada per la societat en els individus : la seva incapacitat de deixar-se anar amb la fantasia, d'imaginar, d'alliberar el pensament. Cal renunciar a la fantasia per tal d'adaptar-se a la societat, i un cop perduda, l'avorriment és una conseqüència inevitable.

“L'antídot” oficial per a l'avorriment i l'angoixa que genera són els passatemps, les pseudoactivitats més absurdes de totes, les destinades únicament, ja no a divertir o recuperar les forces, sinó a matar el temps, perquè ja no se sap suportar la lentitud del seu pas. Conseqüència paradoxal i tragicòmica d'una societat que ha convertit el temps en el mitjà a explotar : que el temps deixi de ser un mitjà per aconseguir un fi, i l'activitat sigui el mitjà per matar el temps. No són més que sucedanis i paròdies de les activitats de veritat.

Reduïda l'experiència del temps fins a la seva mínima expressió, es crea la il·lusió que el temps, lluny de ser l'ordre que regeix els processos de desenvolupament en què tot consisteix, és una mena d'objecte manipulable i maleable que es pot controlar segons la pròpia voluntat i que, en definitiva, es deixa posseir.

Fenòmens derivats d'aquesta il·lusió n'hi ha per tot arreu, però Adorno es concentra a analitzar sobretot el cas dels que intenten posseir i planificar el seu futur, i ja no sols els seus propers anys de vida, sinó fins i tot, el record que deixin un cop siguin morts. **“Ruhm als Resultat objektiver Prozesse in der Marktgesellschaft, der etwas Zufälliges und oftmals Angedrehtes hatte, aber auch den Abglanz von Gerechtigkeit und freier Wahl, ist liquidiert. Er ist ganz zur Funktion bezahlter Propagandastellen geworden und misst sich an der Investition, die vom Träger des Namens oder der Interessengruppe, die hinter ihm steht, riskiert wird. (...) Man nimmt das Bekanntwerden und damit gewissermassen auch das Nachleben (...) in eigene Regie und kauft sich wie ehemals bei der Kirche so nun bei den Lakaien der Trusts die Anwartschaft**

**auf Unsterblichkeit.**" [MM, 111] (MM, 99)<sup>22</sup> En un temps que no coneix la memòria es pretén fins i tot comprar-la i deixar-la planificada en vida. Però per deixar alguna cosa que perduri, no és en el desig de perdurar que cal dipositar les forces, sinó en l'esforç real de fer una bona obra assumint la seva caducitat.

De la mateixa manera s'intenta també salvar, fixant-los, instants considerats especials, en la creença que per posseir el que és passatger i efímer només cal apressar-lo, posar-li la mà a sobre, tancar-lo en l'àlbum de records, la fotografia. **"Nichts aber ist verderblicher: das duftlose Bukett, das veranstaltete Eingedenken tötet, was bleibt, gerade indem es konserviert wird. Zu leben vermag der flüchtige Augenblick im murmelnden Vergessen, darauf einmal der Strahl fällt, der es aufblitzen macht; den Augenblick besitzen wollen hat ihn schon verloren. (...) Wer aber, hungerissen, Blumen sendet, wird unwillkürlich nach denen greifen, die sterblich erscheinen."** [MM, 125] (MM, 111-112)

En un temps cosificat es creu poder cosificar el record i conservar-lo així com una propietat més entre d'altres, però retenir els moments els treu la vida. Perquè la riquesa del temps rau en que mai no es queda immòbil: el moment passat no roman eternament de la mateixa manera, amb idèntic color, amb el mateix sentit. A mesura que l'individu que el va viure té altres experiències, i que guanya distància respecte d'aquell moment, i que ell es vincula amb molts altres records que viuen en la nostra memòria, el seu significat es transforma, potser per enriquir-se, per empobrir-se o per modificar-se radicalment. Els records continuen vivint i desenvolupant-se i defugen tot control. És perquè no es deixen posseir que ens poden sorprendre.

---

<sup>22</sup> MILAN KUNDERA, que té molts punts de contacte amb Adorno, ha dedicat a aquest fenomen un estudi tan interessant com ple d'ironia: *La inmortalidad*.

#### A.2.4. ÉS ADORNO UN REACCIONARI ?

S'estenen al llarg de tota l'obra adorniana les denúncies contra la primacia d'un present que relega el passat, tant al nivell formal de rebutjar que el més nou relegui el més vell, com a un nivell de contingut, rebutjant allò que tothom accepta com el més actual, i preferint sempre coses més antigues i ja passades de moda.

De la mateixa manera com el més jove i vital intenta treure el seu lloc al ja cansat i envellit, el present s'esforça contínuament per treure's de sobre el passat i tot el que pugui significar, perquè no el lligui amb compromisos ni herències. El passat no té cap dret sobre el present, cal renunciar-hi i arraconar-lo, però com que també cal evitar que escapi al control, és necessari guardar-lo en alguna mena d'arxivador. **“Was nicht verdinglicht ist, sich zählen und messen lässt, fällt aus. Nicht genug damit aber erstreckt sich die Verdinglichung selbst auf ihren eigenen Gegensatz, das nicht unmittelbar zu aktualisierende Leben; was immer bloss als Gedanke und Erinnerung fortlebt. Dafür haben sie eine eigene Rubrik erfunden. Sie heisst “Hintergrund” und erscheint als Appendix der Fragebogen, nach Geschlecht, Alter und Beruf. Das geschändete Leben wird auch noch auf dem Triumphauto der vereinigten Statistiker mitgeschleppt, und selbst das Vergangene ist nicht mehr sicher vor der Gegenwart, die es nochmals dem Vergessen weiht, indem sie es erinnert.”** [MM, 52] (MM, 44-45)

La societat que Adorno descriu s'ha esforçat més que cap altra en treballar contra el passat i eliminar-lo del seu espai. La tecnologia li presta un decisiu servei, per tal com li permet quelcom abans impossible : fabricar els objectes de tal manera que semblin permanentment nous, que puguin lluitar contra el temps sense acusar-lo en la seva aparença. El mercat de la nostra societat està ple d'objectes de brillants superfícies polides fetes dels materials més sofisticats, destinades a fingir que l'objecte continua sent nou, que el pas del temps no aconsegueix fer-lo malbé. Perquè està clar que acusar el pas dels anys, envellir, tenir arrugues i cicatrius en la pell, és considerat un símptoma

de debilitat i equival a una pèrdua de valor. La vellesa és, senzillament, com una mena de malaltia.

Si recordem que en el capítol anterior havíem dit que la memòria va néixer i continua lligada a la cicatriu en la pell, el rastre del passat que roman en la pròpia superfície, aleshores la lluita contra el passat és la lluita contra la possibilitat de deixar marques en cap superfície. Els objectes es fabriquen immunes a les puntes més esmolades, no es deixen ferir ni per accident ni a voluntat, i romanen intactes, com si fossin del tot atemporals. I és aquest un ideal que s'ha imposat també sobre les persones, que han d'invertir diners i energies per tal que la seva aparença no permeti endevinar l'edat. Cal estar sempre jove.

Però si els objectes semblen sempre nous, ja no hi ha manera que puguin gravar en ells la seva història, o que nosaltres puguem deixar en ells el rastre del nostre ús. En no mostrar el pas del temps, no mostren tampoc la petjada de la seva relació amb nosaltres, del significat que hagin pogut tenir en la nostra vida, no acumulen records. *La seva pell és com una cinta permanentment verge, que roman neta perquè no conserva res.* És indiferent a tot el que succeeix, no es deixa impressionar.

És en aquest sentit que cal llegir un breu fragment dels MM sobre les autopistes americanes, fragment que un corre el risc de passar de llarg com a mer detall insubstancial, i que és central per entendre aquesta crítica a l'aparença d'atemporalitat. Adorno denuncia que fins i tot el mateix paisatge americà, el teixit d'autopistes pel mig dels paratges naturals, recorregut milions de vegades per milions de persones, ha esdevingut també del tot indiferent al rastre humà. **“Sie tragen keinen Ausdruck. Wie sie keine Geh- und Räderspuren kennen, keine weichen Fusswege an ihrem Rande entlang als Übergang zur Vegetation, keine Seitenpfade ins Tal hinunter, so entraten sie des Milden, Sänftigenden, Uneckigen von Dingen, an denen Hände oder deren unmittelbare Werkzeuge das ihre getan haben. Es ist, als wäre niemand der Landschaft übers Haar gefahren. Sie ist ungetröstet und trostlos. Dem entspricht die Weise ihrer Wahrnehmung. Denn was das eilende Auge bloss im Auto gesehen hat, kann es nicht behalten, und es versinkt so spurlos, wie ihm selber die Spuren abgehen.”** [MM, 53-54] (MM, 46)

La carretera d'asfalt que no es taca amb el pas dels vehicles és tot un símbol d'aquest present que no vol envellir. Durant segles, els éssers humans han fet servir camins, vies de comunicació que eren, elles mateixes, resultat del caminar. És el passar de molta gent pel mateix lloc el que va obrint com a resultat un sender enmig de la vegetació. Però una carretera es construeix al marge del caminar, i és de tal manera que està feta d'una vegada per totes, amb independència del pas de la gent, el rastre de la qual no recull, no deixa que li afecti. *Renuncia a tenir història, renuncia a tenir pell.*

Si a afirmacions adornianes d'aquest to afegim les de contingut, és a dir, la seva exaltació d'una música passada de moda que ningú no escolta, alhora que rebutja les músiques que triomfen en el seu temps, des de Stravinski fins el jazz ; la denúncia del paper creixent de la tecnologia enfront de les coses antigues ; la denúncia contínua dels defectes de la mala societat del seu temps i les lloances al món burgès ja demolit i ensorrat, entendrem que Adorno es presti a rebre l'acusació de ser anacrònic, passat de moda i fins i tot reaccionari. No costa pensar que Adorno és, senzillament, el final d'una època, el filosofar nostàlgic d'un membre de la burgesia que s'ha ensorrat amb ella i que ens deixa un pensament propi d'un altre temps.

En una abundància de crítiques en aquest sentit, s'ha afirmat d'ell que era anacrònic, que es comportava com si visqués a la Viena del Kàiser, i que aquest anacronisme li era tan propi, que hagués estat un antiquat en qualsevol època que hagués viscut.<sup>23</sup> Se l'ha acusat de ser l'intel·lectual d'una classe ja desapareguda,<sup>24</sup> i fins i tot de ser la "**Ruine des bürgerlichen Subjekts**".<sup>25</sup>

Heinz Steinert s'ha ocupat d'examinar aquest anacronisme en la relació d'Adorno amb la música dodecafònica, per defensar una tesi on el caràcter nostàlgic d'Adorno es veu doblat. Adorno va romandre tota la vida fidel a una música de primers de segle mentre rebutjava tant la música clàssica com la popular que omplia el segle XX, trobant en aquella proposta dodecafònica, que de seguida va ser deixada enrere pels ràpids avenços de la música

---

<sup>23</sup> Segons PETER VON HASELBERG, *Geist gegen den Zeitgeist*, 21.

<sup>24</sup> Segons HERMANN SCHWEPPENHÄUSER, *Geist gegen den Zeitgeist*, 43.

<sup>25</sup> Declaració de Jürgen Krahl, antic doctorand d'Adorno que va liderar les revoltes dels estudiants. Recollida per HERMANN SCHWEPPENHÄUSER, *Geist gegen den Zeitgeist*, 43.



contemporània, un element de modernitat i avantguarda que els altres no volien reconèixer. En el temps que Adorno va dirigir i després col·laborar amb la revista musical "Anbruch" (1928-1931), es va guanyar l'enemistat de tothom, fins i tot del cercle de Schönberg, per acusar de manera furibunda els músics que triomfaven en aquell moment, Stravinski i Hindemith. En aquest sentit es pot acusar a Adorno de quedar-se ancorat en el passat, d'aferrar-se a un món que va ser seu, però que està ja passat de moda.

Tanmateix, Steinert hi afegeix un altre element. Recomponent de manera exacta la relació d'Adorno amb Viena i el cercle de Schönberg, demostra que, en realitat, Adorno ni va viure la gran revolució musical, ni es va integrar en els cercles de músics que la van crear; el món de la revolució dodecafònica no va ser mai el seu món. En realitat, quan Adorno va arribar a Viena per primer cop, el que va patir va ser la terrible decepció *d'arribar massa tard i trobar només les restes*. Quan Adorno baixà del tren a l'estació de Viena l'any 1925, amb 22 anys, la revolució ja estava feta i acabada, i el grup d'intel·lectuals entorn de Schönberg que esperava trobar ja no existia com a tal; s'havia anat desmembrant, i només quedaven branques que es trobaven de manera força informal, i a les reunions dels quals no era fàcil accedir. L'únic que Adorno trobà eren els deixebles, que no eren tan bons, i l'única alegria li va donar l'amistat, aquesta sí de veritat, d'Alban Berg. El que Adorno descobreix no és l'entusiasme de la revolta i l'esplendor musical que un pot recordar la resta de la vida, sinó el cansament i les desil·lusions de l'època posterior. Adorno es deu haver sentit "**Nachgeboren und zu spät gekommen.**"<sup>26</sup>

El que resulta aleshores, no és que Adorno romangui fidel tota la vida a la revolució que va viure en la joventut, sinó a una revolució que no va arribar a conèixer i que va idealitzar la resta de la seva vida. Adorno esdevingué el crític fidel i el defensor radical d'un corrent que sempre va conèixer com a passat i contra totes les crítiques que després es van anar acumulant. Adorno va idealitzar quelcom que no va arribar a conèixer, i potser és això el que va permetre que fos sempre fidel. I atès que Steinert defensa que tota la teoria de l'emancipació, després traduïda a l'ètica, s'inspira

---

<sup>26</sup> HEINZ STEINERT, *Adorno in Wien*, 122.

en la música dodecafònica, resultaria que el motiu impulsor de la filosofia adorniana és un món mort abans de la seva arribada.<sup>27</sup>

Però és Adorno realment un reaccionari ? No és Adorno d'altra banda un defensor de la modernitat i l'avantguarda ?<sup>28</sup> Mirem d'examinar més de prop com es defensa el mateix Adorno d'aquestes acusacions: **“Das Moderne ist wirklich unmodern geworden. Modernität ist eine qualitative Kategorie, keine chronologische. (...) Die Übermacht des Seienden, das den Geist dazu verhält, es ihm gleichzutun, ist so überwältigend, dass selbst die unassimilierte Äusserung des Protests ihr gegenüber etwas Handgewebtes, Unorientiertes, Ungewitzigtes annimmt und an jene Provinzialität gemahnt, die einmal prophetisch das Moderne der Rückständigkeit verdächtigte. Der psychologischen Regression der Individuen, die ohne Ich existieren, ist angemessen eine Regression des objektiven Geistes, in der Stumpfsinn, Primitivität und Ausverkauf das längst historisch Verfallene als jüngste geschichtliche Macht durchsetzen und dafür alles dem Verdikt des Vorgestrigen überantworten, was dem Zug der Regression nicht eifrig sich anvertraut.”** [MM, 247] (MM, 220)

La resposta d'Adorno consisteix que és la societat contemporània la que condemna a aparèixer com a antiquat i fora del seu temps allò que no s'adapta, allò i aquells que no accepten el joc. La seva denúncia, és que el més actual i el modern ja no coincideixen ; que el més modern no coincideix amb el que la societat ven com el més nou. **“Die Furcht aber, trotz allem hinter dem Zeitgeist zurückzubleiben und auf den Kehrichthaufen der ausrangierten Subjektivität geworfen zu werden, ist daran zu erinnern, dass das arrivierte Zeitgemässe und das dem Gehalt nach Fortgeschrittene nicht mehr eines sind. In einer Ordnung, die das Moderne als rückständig liquidiert, kann solchem Rückständigen, ist es einmal vom Urteil ereilt, die Wahrheit zufallen, über die der historische Prozess hinwegrollt. Weil keine Wahrheit ausgedrückt werden kann, als die das Subjekt zu füllen vermag, wird der Anachronismus zur Zuflucht des Modernen.”** [MM, 250] (MM, 223)

---

<sup>27</sup> HEINZ STEINERT, *Adorno in Wien*, 164-173.

<sup>28</sup> HAUKE BRUNKHORST ha defensat aquesta idea ja en el títol del seu llibre *T.W.Adorno. Dialektik der Moderne*.

Si és l'expulsat del present qui conserva tant les esperances d'un futur millor, com les idees amb les quals criticar el present hegemònic, aleshores cal assumir l'anacronisme com un arma, com el lloc des d'on treballar, i redescobrir-li a la societat que allò que arracona per inútil i passat de moda, que allò que menysprea expulsant-lo del regne de la utilitat i l'actualitat, és un espai de llibertat des d'on criticar. Aquesta idea d'Adorno s'emmarca dins de tota la seva defensa de l'inútil i del desinteressat.

Per això es pot permetre fer un elogi de la decadència i parlar de **“Die Kräfte, die im Verfall frei werden (...) In der Welt des gewalttätigen und unterdrückten Lebens ist Dekadenz, die diesem Leben, seiner Kultur, seiner Roheit und Erhabenheit die Gefolgschaft auf sagt, das Refugium des Besseren. Die ohnmächtig, nach Spenglers Gebot, von Geschichte beiseite geworfen und vernichtet werden, verkörpern negativ in der Negativität dieser Kultur, was deren Diktat zu brechen und dem Grauen der Vorgeschichte sein Ende zu bereiten wie schwach auch immer verheißt. In ihrem Einspruch liegt die einzige Hoffnung, es möchten Schicksal und Macht nicht das letzte Wort behalten. Gegen den Untergang des Abendlandes steht nicht die auferstandene Kultur sondern die Utopie, die im Bilde der untergehenden wortlos fragend beschlossen liegt.”** [PR, 71] (PR, 71-72)

És això que s'enfonsa el que ofereix un lloc des d'on treballar contra el que sembla haver triomfat. **“Nicht die letzte der Aufgaben, vor welche Denken sich gestellt sieht, ist es, alle reaktionären Argumente gegen die abendländische Kultur in den Dienst der fortschreitenden Aufklärung zu stellen.”** [MM, 216] (MM, 192) La vertadera modernitat sap que el condemnat com a reaccionari és en el fons el seu aliat contra la falsa actualitat. I és que aquesta falsa actualitat que relega com a vell tot el que no vol, és la mateixa que ha volgut posar fi, fins i tot, a la individualitat com a tal. **“Die Frage nach der Individualität muss im Zeitalter von deren Liquidation aufs neue aufgeworfen werden. Während das Individuum, wie alle individualistischen Produktionsverfahren, hinter dem Stand der Technik zurückgeblieben und historisch veraltet ist, fällt ihm als Verurteiltem gegen den Sieger die Wahrheit wiederum zu. Denn es allein bewahrt in wie immer auch entstellter Weise die Spur dessen, was aller Technifizierung ihr Recht verleiht, und**

wovon diese doch zugleich selber das Bewusstsein sich abschneidet. Indem der losgelassene Fortschritt als nicht unmittelbar identisch mit dem der Menschheit sich erweist, vermag sein Gegenteil dem Fortschritt Unterchlupf zu gewähren." [MM, 145] (MM, 129)

Sota l'aparença d'un reaccionari, Adorno està senzillament defensant que el lloc des del qual pot criticar la societat, són els marges on ella expulsa tot el que ja no vol. Ja havíem analitzat a N.1.4. el fet que Adorno necessita trobar la millor perspectiva des d'on jutjar i valorar la societat; i que no vol fer-ho ni des de dins mateix de la societat, ni tampoc des de fora, perquè fora no hi ha res (al marge de la natura, possibilitat també rebutjada). Qui li ofereix el millor lloc des d'on criticar, i que li dóna la millor distància per al coneixement, és el passat. És a dir, que *la relació amb el passat no és sols la de recordar el passat des del present, sinó sobretot la de jutjar el present des del passat*; i no tan sols del que realment ja és passat, sinó també d'allò que el present expulsa d'ell mateix. *La memòria és la perspectiva privilegiada de la crítica.*

Rubert de Ventós ha defensat la idea que són sempre aquells que es queden enrere, inadaptats a la societat hegemònica, els que no encaixen en l'actualitat, els que millor poden criticar el present del qual no participen. Rubert posa com a exemple Plató, Rousseau, i el mateix Adorno. De Tocqueville i d'Adorno afirma: **"Son también dos pensadores sentimentalmente anclados en el pasado quienes mejor supieron hacer la crítica de la cultura y la política americana. Desde su formación -e incluso fijación- en la vieja cultura burguesa, Adorno estableció el diagnóstico que en adelante ha inspirado la teoría crítica de la cultura de masas."**<sup>29</sup>

Rubert defensa que, per poder ser un bon analític d'un temps, cal no córrer amb ell, cal sentir-se incòmode en ell i buscar-li les fractures. **"Y es que para ser observador crítico, y no mero resonador de los signos del tiempo, hay que tener el deseo en otro lugar que el socialmente sancionado. (...) Sólo al no flotar sobre la corriente del progreso, llegamos a sentir en carne propia la dirección y violencia de su flujo. (...) Existe una especial percepción de la realidad a la que sólo alcanzan quienes se sienten extraños a su época,**

---

<sup>29</sup> RUBERT DE VENTÓS, *De la modernidad*, 67.

desazonados ante el “curso objetivo” que parecen tomar las cosas.”<sup>30</sup> Ser reaccionari atorga una especial perspiciàcia per entendre el sentit del temps, i és així com es guanya la distància que permet ser creatiu. “**La extraña nostalgia y precisión que da sólo la nostalgia.**”<sup>31</sup> *La memòria esdevé clau del coneixement i de la crítica.*

---

<sup>30</sup> RUBERT DE VENTÓS, *De la modernidad*, 65.

<sup>31</sup> RUBERT DE VENTÓS, *De la modernidad*, 69.