JUSTICIA y memoria : Hacia una teoría de la justicia anamnética / José A. Zamora y Reyes Mate, eds. - Barcelona: Anthropos Editorial, 2011 271 p. ; 20 cm. (Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico; 208) ISBN 978-84-15260-17-2

1. Filosofía política 2. Justicia. Filosofía 3. Justicia. Aspectos éticos 4. Memoria colectiva I. Zamora, José A., ed. II. Mate, Reyes, ed. III. Colección

EL CENTRO AUSENTE: LA JUSTICIA EN TH.W. ADORNO

José A. Zamora

Si consultamos los compendios actuales de teorías de la justicia,¹ no encontraremos entre los autores contemporáneos de referencia a Th.W. Adorno. Ese campo se lo disputan liberales radicales, comunitaristas, liberales igualitaristas, republicanistas y un sinnúmero de subdivisiones que aproximan o alejan entre sí a las diferentes corrientes en lucha por la hegemonía en el discurso teórico político. No cabe duda de que detrás de dichas teorías de la justicia, de cuyo grado de abstracción son conscientes los representantes de las corrientes en litigio, existen unas teorías de la sociedad, propias o adoptadas, en las que se da cuenta de la realidad social a la que una teoría de la justicia intenta responder y que también fijan sus límites. En este sentido, los mencionados debates se han situado dentro del marco definido por el modo de producción capitalista y las democracias parlamentarias occidentales, sin cuestionarlo en sus fundamentos o pretender superarlo. Lo que con más o menos fortuna pretenden estas teorías es explicitar el referente normativo inscrito en ese marco y fundamentar desde él una crítica a aquellos aspectos de la realidad social y política que se desvían o distancian del ideal descrito. Las desavenencias se refieren a la posibilidad o imposibilidad del acuerdo en torno a la idea motriz, al alcance

1. W. Maihofer y G. Sprenger: *Praktische Vernunft und Theorien der Gerechtigkeit*, XV.º Weltkongreß der IVR, Göttingen, 18 a 24 de agosto de 1991, F. Steiner, Stuttgart, 1992; Brian Barry: *Teorías de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 1995; H. Baum: *Theorien sozialer Gerechtigkeit*, Lit-Verlag, Munster et al., 2004; W. Kersting: *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, Metzler, Stuttgart/Weimar, 2000; G.S. Schaal y F. Heidenreich: *Theorien der Gerechtigkeit. Eine Einführung*, UTB-B. Budrich, Opladen, 2009.

universal o irremediablemente particular de la misma, a su carácter meramente formal o a su posible concreción material.

Por lo general el concepto de justicia es considerado como una *representación ideal* por la que deben regirse las leyes y normas de la comunidad política. La legitimidad del derecho positivo se juega con relación a un concepto normativo de justicia que trasciende la legalidad establecida, le sirve de referente y sostiene su crítica, independientemente de que el acuerdo respecto al contenido de esa representación ideal sea o no alcanzado de hecho. Esto nos remite al ámbito de la ética, en el que parece dilucidarse lo normativo: su origen, especificidad, fundamentación y aplicación. Si se vincula el concepto de justicia con alguna concepción de vida buena, bien común o interés general, estaríamos ante una virtud o disposición más o menos constante que inspira y determina la acción de los individuos en cuanto miembros de una comunidad específica. Si se define como un principio ético, estaríamos ante una idea normativa y vinculante de carácter universal que permite dar legitimidad y justificar moralmente las normas que rigen o pretenden regir la conducta individual o la interacción social. La justicia se relaciona entonces con los criterios, en este caso formales, que han de cumplir las normas que sirven de referente a la acción. Las corrientes de pensamiento que se vinculan con Kant entienden la justicia como una idea normativa y vinculante de carácter universal. Las corrientes de pensamiento que se vinculan con Aristóteles y Hegel hablan más bien de una disposición inherente a la acción humana, de una virtud cuyo sentido y contenido viene dado por una concepción del bien común definida por una comunidad y una tradición concretas. Aunque, naturalmente, las posiciones teóricas no se agotan en estas dos corrientes fundamentales.

Este traslado de la justicia al ámbito de las representaciones ideales y al ámbito de lo normativo tiene consecuencias importantes desde el punto de vista de la teoría social y corre peligro de recortar la crítica de la sociedad a la medida de la normatividad inherente al mecanismo social en marcha. Por esa razón, en vez de presuponer la posibilidad de una praxis en sentido enfático, una praxis merecedora de ese nombre, que no fuera una acción pseudonatural de sujetos sin libertad bajo relaciones sociales de dominación e intercambio capitalistas, quizás habría que entender la justicia como la negación determinada de dichas

relaciones y la superación de un orden social estructurado por el principio de intercambio. Ése será el planteamiento adoptado por Th.W. Adorno.

Aproximación negativa al concepto de justicia

¿Es posible una vida buena, lograda, justa? Crítica de la justicia como virtud

En una de las afirmaciones más conocidas de *Minima Moralia* Adorno nos habla de la imposibilidad de realizar una vida justa en medio de una sociedad injusta: «No existe vida justa en medio de lo falso».² En el mundo administrado reina una complicidad estructural que convierte en pura ilusión la pretensión de una vida individual moralmente lograda, ilusión que revelaría una ceguera ingenua frente al propio sometimiento a la ley de la autoconservación ciega y frente a la distancia culpable respecto al ingente sufrimiento ajeno sin la que no sería posible seguir existiendo. Ambas cosas cuestionan radicalmente la mencionada pretensión y la socavan de raíz. «En la naturaleza segunda, en la dependencia universal en la que nos encontramos, no existe libertad y, por esa razón, en el mundo administrado en el que nos encontramos no hay en realidad ética, y por lo tanto la condición de posibilidad de la ética es la crítica del mundo administrado».³

Esta afirmación de Adorno puede parecer excesivamente radical, pero responde a una experiencia que no puede ser fácilmente negada. Los crímenes masivos que pueblan la historia de Europa, también después de la modernidad, no sólo se encuentran en innegable discrepancia con las tradiciones morales del individualismo moderno y con las categorías morales procedentes de esas tradiciones como conciencia, decencia, estimación de sí, dignidad humana, etc., sino que muestran hasta qué punto dichas categorías carecen de fundamentos sociales sólidos para hacerles frente.

2. Th.W. Adorno: *Minima Moralia*, en *Gesammelte Schriften*, 20 tomos, ed. R. Tiedemann con la colaboración de G. Adorno, S. Buck-Morss y K. Schulz, Suhrkamp, Frankfurt, 1970-1986 (cit. *GS* y n.º de tomo), t. 4, p. 43.

3. Th.W. Adorno: *Probleme der Moralphilosophie* (1963), ed. Th. Schröder, Suhrkamp, Frankfurt, 1997, p. 261.

Sin embargo, con esto no se decreta ninguna suspensión de la praxis. Sólo se exige ser consciente de la impotencia de todas las acciones reformistas ante la magnitud del sufrimiento en el mundo, lo que no obsta para que dichas acciones comulguen con la praxis verdadera en «cada figura actual de la mitigación de sufrimiento que perdura» y no «sólo en conjurar el descabro final».⁴ En la tensión de esos dos polos, Adorno reclama del sujeto moral una praxis consciente de sus límites y de su complicidad con el *statu quo*. Haciendo percibir al individuo su falta de libertad, pretende recordarle la misma libertad que la filosofía moral le atribuye como una propiedad indefectible, cuando en realidad todavía está por ser alcanzada. «La libertad teórica para conocer la propia falta de libertad y la fuerza moral para conocer la limitación de la fuerza para la acción moral crecen en nosotros en la medida en que rompemos el velo ideológico que nos simula la autonomía como un dato libre de duda».⁵

Así pues, la famosa frase de Adorno, «no existe vida justa en medio de lo falso», a pesar de la impresión que produce a algunos de pesimismo resignado, no defiende en realidad la indiferencia moral a la vista de un estado de oscurecimiento universal sin salida. Esa frase lo que pretende es agudizar la conciencia de que una vida lograda depende de la eliminación de la injusticia en la sociedad y de que sin esa eliminación carece de base. Sólo una ceguera insensible puede engañarse sobre la propia complicidad con la inhumanidad que esta sociedad antihumana necesita para reproducirse. Sin embargo, nadie queda dispensado por ello del comportamiento moral.⁶ Lo que no se puede es querer simplemente confeccionar normas vinculantes, como si éstas pudieran garantizar una vida «justa». Por eso, el comportamiento moral se define a partir de una doble referencia: a la humanidad realizada y a la autodeterminación del individuo. Esto significa en el estado actual de la sociedad: desde la referencia a la ausencia de ambas.

Así pues, la justicia no pierde en Adorno el carácter de exigencia, pero sí se corrige la sobrestimación idealista de la pre-

4. Th.W. Adorno, en «Fortschritt», GS 10, p. 630.

5. G. Schweppenhäuser: *Ethik nach Auschwitz. Adorno negative Moralphilosophie*, Argument, Hamburgo, 1993, p. 152.

6. Cfr. H. Brunkhorst: *Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne*, Piper, Munich/Zurich, 1990, pp. 40ss.

tensión moral. El comportamiento individual puede establecer modelos de vida justa sólo a condición de una conciencia agudizada de su propia precariedad y problematicidad. Sacar a la luz la impotencia de todo intento de vida justa en medio de lo falso, significa concederle validez sólo en su fragilidad, problematicidad y en su carácter de suplencia. Sin embargo, en cuanto resistencia amenazada contra la inhumanidad existente, contra la pérdida de autonomía del individuo, esos intentos significan también la «última posibilidad de formar células humanas en medio de la universalidad inhumana».⁷ Por eso, el impulso moral es fundamentalmente la negativa a colaborar: «La libertad se hace concreta con relación a las figuras cambiantes de la represión: en la oposición contra ellas».⁸ Esto significa resistencia frente a las formas dominantes de praxis, es decir, de la praxis determinada por el principio de dominación e intercambio. «El objeto de la teoría no es lo bueno, sino lo malo. [...] Su elemento es la libertad; su tema, la opresión. [...] Sólo hay una expresión para la verdad: el pensamiento que niega la injusticia».⁹

Intercambio y fraude: crítica de la idea burguesa de justicia

Por lo general el concepto de justicia se asocia en la modernidad a los de reciprocidad, equilibrio, proporcionalidad, igualdad de oportunidades, equivalencia, *fair play* y, sobre todo, equidad. La definición que más frecuentemente aparece asociada a la idea de justicia es: «a cada uno lo suyo».¹⁰ El debate entonces es cómo establecer y, sobre todo, cómo fundamentar los criterios que permiten determinar qué es lo que corresponde a cada uno y qué tipo de estructuras garantizan mejor el que dichos criterios se apliquen. En este debate parecen ganar la partida las teorías procedimentales, que ven en la independencia frente a cualquier concepción religiosa, metafísica o comunitaria el signo de su modernidad. Sin embargo, «mientras la moral intente apoyarse en la relación de

7. Th.W. Adorno: *Minima Moralia*, en GS 4, p. 33.

8. Th.W. Adorno: *Negative Dialektik*, en GS 6, p. 262.

9. M. Horkheimer y Th.W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, en GS 3, p. 247.

10. No deja de ser una ironía de la historia que los nacionalsocialistas eligieran este lema que define la justicia distributiva desde Platón para colocarlo en la entrada del campo de concentración de Buchenwald.

intercambio, que ya en su núcleo niega la justicia, no puede formularse por medio de ninguna moral una definición positiva de la felicidad humana bajo las condiciones existentes».¹¹

En el «a cada uno lo suyo» resuena claramente la lógica del intercambio, del contrato. Incluso la idea política de justicia responde a una ampliación de la idea mercantil, pues en ella se trata de garantizar por medio de un orden justo que cada uno reciba lo que le corresponde. Apoyándose en una cita de F. Bacon, Adorno y Horkheimer señalan precisamente esa correspondencia, es decir, la analogía formal entre la idea de justicia en sentido burgués y el intercambio de mercancías.¹² Pero detrás de la equivalencia del intercambio se esconde una paradoja: «Cuando la sociedad burguesa satisface el concepto que tiene de sí misma, no conoce el progreso; cuando lo conoce, infringe su ley, en la que se encuentra ya esa distribución, y perpetúa, con la desigualdad, la injusticia, sobre la que debe alzarse el progreso».¹³ Un intercambio justo, de equivalentes, donde lo igual se cambia por lo igual, no dejaría saldo. Todo permanecería igual. Pero el intercambio es inseparable de la astucia. En realidad el cumplimiento del contrato, la realización del pacto, no impide que el socio sea engañado.¹⁴

La figura que en la *Dialéctica de la Ilustración* representa protohistóricamente al intercambio capitalista es la de la ofrenda/sacrificio. En torno a ella se articulan los esfuerzos por escapar al estado natural y a las amenazas que éste alberga, tanto en la prepotencia de los poderes naturales como en el conflicto violento entre individuos. Bajo su luz tratarán Adorno y Horkheimer de desentrañar el carácter mítico de la lógica del intercambio o, lo que es lo mismo, la lógica que preside y da unidad a la sociedad capitalista. Según la autocomprensión de esa sociedad, el orden social nace al servicio de dominar y neutralizar la violencia. En este sentido, el intercambio y el contrato serían portadores de una promesa de justicia, de autoconservación y relaciones sociales sin arbitrariedad ni violencia. Sin embargo, la evidente perpetuación de la violencia en las relaciones sociales y en la lucha por la supervivencia obliga a considerar la dialéctica

11. R. Behrens, «Die Ent-Täuschung der Tauschgesellschaft. Gerechtigkeit und Ethik in der kritischen Theorie», *Widerspruch*, n.º 23 (1992), p. 53.

12. M. Horkheimer y Th.W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, en GS 3, pp. 23s.

13. Th.W. Adorno: «Fortschritt», en GS 10.2, pp. 636s.

14. M. Horkheimer y Th.W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, en GS 3, p. 79.

inherente a ambas, para mostrar su imbricación con la violencia que pretenden superar y para liberar lo que en ellas apunta hacia su verdadera superación.

El equilibrio entre intereses enfrentados adopta forma racional, se somete al cálculo y al pacto «voluntario», pero nunca pierde el carácter agonal que deriva de su origen en constelaciones de violencia. Las relaciones violentas se transforman en relaciones jurídicas, que someten el conflicto social a un proceso de racionalización y en gran medida lo separan de su configuración violenta. Sin embargo, en todo derecho pervive un fondo de violencia; toda racionalización jurídica es precedida por un privilegio, que se perpetúa en ella bajo la apariencia de condiciones formales igualitarias. Esto también vale para el mecanismo de reparto del mercado. En cuanto sistema de normatividad anónima, constituido por la oferta y la demanda, abierto supuestamente a todos en condiciones de igualdad, se presenta a sí mismo como la forma de conseguir la justicia distributiva por medio del funcionamiento sin restricciones de las reglas de intercambio.

La forma de romper el hechizo de esa falsa apariencia de progreso racionalizador es poner en relación la ofrenda/sacrificio y el intercambio mercantil. Partiendo de la interpretación freudiana del tabú, D. Claussen ha hecho referencia a la sorprendente analogía entre el tabú y el fetichismo de la mercancía. «El fetiche de la mercancía y el tabú van precedidos de una renuncia a la violencia, que somete a los hombres a una ley que ellos no comprenden».¹⁵ Se trata, como hemos dicho, tanto de la violencia interactiva de la apropiación por la fuerza, como de la violencia en la relación con una naturaleza prepotente. El horror ante la amenaza directa de esa violencia con dos caras exige estrategias de apaciguamiento tanto en la relación con la naturaleza como en la interacción. La equivoicidad del tabú —«santo» y «bendito» pero también «impuro» y «prohibido»— denota su significación como forma elemental de organización de la sociedad humana, así como forma de regulación de una distancia recién conquistada respecto al universo natural. De modo que en el tabú se articula la dialéctica entre la satisfacción del instinto y su control represivo, pero también entre la impotencia frente a la naturaleza prepotente y su pretendida dominación.

15. D. Claussen: *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*, Fischer, Frankfurt, 1987, p. 124.

La ofrenda sacrificial pertenece al ritual mágico que acompañó desde el comienzo al tabú. El animal o el hombre tótem se convierten dentro del ritual sacrificial en el objeto vicario sobre el que se ejercita repetidamente esa dialéctica. Dicho ritual sacrificial regula tanto la relación con las prepotentes fuerzas naturales o con los dioses y demonios que las representan, como también la relación de los miembros del clan entre sí: para garantizar la autoconservación se quiere controlar aquello que se teme. La víctima es puesta de esta manera al servicio de la restitución de la colectividad amenazada de escisión o efectivamente rota por la apropiación agresiva (hasta llegar al asesinato del rival), pero también al servicio de la restitución del universo natural escindido y violentamente presente en las prepotentes fuerzas naturales y en el propio instinto natural.

El factor de (auto-)engaño propio del sacrificio es la contribución más importante de Adorno y Horkheimer a la interpretación histórico-natural tanto del intercambio moderno como de la dominación instrumental de la naturaleza. La ofrenda sacrificial no sólo es engaño respecto a la restitución de la colectividad, sino también a la restitución del universo natural. El sometimiento a las fuerzas naturales y a los dioses y demonios que las representan para ganar su benevolencia, lleva consigo implícitamente su derrocamiento, pues acaba sometiéndolos a los fines de los hombres, y supone en realidad la entronización de los sujetos. La ofrenda/sacrificio no es simplemente entrega a lo absoluto, sino que da un vuelco en transacción, en negocio. La contradicción objetiva entre la autoconservación del individuo y su autosacrificio mágico por la comunidad, así como la contradicción objetiva entre el aseguramiento mágico de la autoconservación y los poderes de la naturaleza, ambas contradicciones empujan al despliegue del factor racional del sacrificio. Ese factor es la *astucia*,¹⁶ órgano del yo, en la que el engaño inherente a la ofrenda sacrificial alcanza autoconciencia.

Tanto en el obsequio del huésped como, más tarde, en el intercambio, la astucia significa la imposición del principio (auto-)engañoso de la equivalencia, en el que se perpetúa el dominio general; donde, por así decirlo, «todo está correcto, donde se cumple el

16. Cf. M. Horkheimer y Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, en GS 3, p. 68, nota.

contrato [...] y a pesar de todo se engaña al socio».¹⁷ También el engaño de las divinidades y los demonios, que persigue su dominación, es decir, la dominación de la naturaleza, a través de la reducción instrumental de la misma y de la coacción al autodomnio, da un vuelco en autoengaño, en la introyección del sacrificio:

La sinrazón del capitalismo totalitario, cuya técnica para satisfacer necesidades, en su figura cosificada y determinada por el dominio, hace imposible dicha satisfacción de las necesidades y conduce al exterminio de los hombres, esa sinrazón, está desarrollada prototípicamente en el héroe mítico que se sustrae al sacrificio entregándose sacrificialmente. La historia de la civilización es la historia de la introyección del sacrificio. En otras palabras, la historia de la renuncia. El abnegado da de su vida más de lo que le es restituido, más que la vida que defiende. Esto se desarrolla en el contexto de la falsa sociedad. En ella todos están de más y son engañados. Pero la miseria social consiste en que aquel que se sustrajera al intercambio universal, desigual e injusto, aquel que no renunciara, que tomara de modo inmediato la totalidad íntegra, justamente con ello lo perdería todo, incluso el exiguo resto que le proporciona la autoconservación.¹⁸

La dominación de la naturaleza y el intercambio, en cuanto condiciones objetivas de la autoconservación, se transforman en fines cosificadamente autónomos, a los que ha de someterse el sujeto para subsistir. Por medio del intercambio y del dominio de la naturaleza crean los hombres una objetividad que gana prioridad sobre ellos y se vuelve cuasi natural. La fuerza del yo, que se constituye a través del dominio de la naturaleza y el intercambio y que supuestamente habría de superar la debilidad originaria, se invierte en impotencia frente a la objetividad social producida por los hombres mismos, pero independizada de ellos a través de una autorregulación pseudonatural.

Sin embargo, la superación de la sociedad como puro nexo funcional de autoconservación bajo el principio de intercambio no puede ser una negación abstracta de ese principio, sino el cumplimiento efectivo de la promesa de la que fue portador como negación de las formas de violencia directa:

17. *Ibid.*, p. 79.

18. *Ibid.*, p. 73.

Si se negara de manera abstracta el principio [...] se establecería en lugar de la racionalidad, que fue ideológica, pero que, en cuanto promesa, es inherente al intercambio, la apropiación directa, la violencia: hoy en día el privilegio desnudo de los monopolios y las camarillas. La crítica del principio de intercambio quiere [...] que el ideal del intercambio libre y justo se realice. Sólo esto trascendería el intercambio.¹⁹

Crítica del capitalismo como sistema estructuralmente injusto

Hablar de justicia *en* la sociedad capitalista es para Th.W. Adorno una contradicción en los términos. El núcleo de su teoría de la sociedad es la crítica del intercambio y de la producción de valor capitalistas. Pero él nunca interpretó la crítica de la economía política como mera teoría económica marxista, sino como crítica del proceso social global de reproducción de la vida. Quizás haya que atribuir este hecho a sus vínculos profundos con el idealismo. Pero tampoco conviene perder de vista que Adorno hizo depender de ese núcleo el que no sólo puedan conocerse aspectos parciales, sino el capitalismo como sistema global en su universalidad y particularidad y, por ello, pueda ser analizado como sistema de relaciones sociales superable y a superar, independiente de que la posibilidad de principio de esa superación se encuentre aquí y ahora bloqueada. Esa posibilidad determinada, inscrita en el presente, no puede ser confundida con la probabilidad de una materialización inmediata.

Lo que le confiere a la sociedad un carácter de totalidad (negativa) es que la organización social que a todos abarca y comprende está caracterizada por el antagonismo.²⁰ La forma en que

19. Th.W. Adorno: *Negative Dialektik*, en GS 6, pp. 149s.

20. El uso de la categoría «totalidad», inseparable de otras categorías especulativas como «síntesis», «mediación», «esencia», «aparición», «universal», «singular», «contradicción», etc., responde a su programa de retraducción en teoría social de la filosofía especulativa y coincide con el esfuerzo sistemático de explicitar formas de unidad y estructura objetivas en la realidad de la sociedad. Esto no significa restablecer teóricamente la especulación. El camino ahora es la interpretación (*Deutung*). «Ella es una fisionómica de lo que aparece. Interpretar significa en primer lugar, hacerse de la totalidad en los rasgos de lo socialmente dado» («Einleitung zum "Positivismusstreit in der deutschen Soziologie"», en GS 8, p. 315). La experiencia no reglamentada de la

la sociedad está organizada, supuestamente orientada a garantizar la autoconservación de sus miembros, genera y reproduce relaciones de dominación que no pueden ser atribuidas sin más a la necesaria división del trabajo, a la complejidad de la red de estructuras o instituciones o a la diferenciación funcional de la sociedad. La finalidad última de la organización social, es decir, garantizar que las necesidades de sus miembros encuentren satisfacción y quede eliminado el sufrimiento evitable,²¹ se ve frustrada a causa de las relaciones de dominación que producen una inversión en la relación entre la autoconservación de todos los individuos y la organización social. Ésta ya no es un medio para alcanzar aquélla, sino que la propia autoconservación mediada por las relaciones sociales de dominación, fundamentalmente económica, se convierte en un medio de la producción de beneficios.²²

Para Adorno no cabe duda de que la objetividad social en cuanto totalidad antagonista constituye una unidad real que a todos abarca. La inversión que la constituye significa sobre todo hipostatización, cosificación autonomizada frente a los individuos. La forma de reproducción del capital es verdaderamente un mundo invertido en el sentido de que, a través de las acciones que aseguran su reproducción y en ellas, se independiza respecto de los individuos que las ejercen, desarrolla una dinámica propia conforme a leyes que funcionan, por así decirlo, a sus espaldas. Aunque esto lo afirmen tanto Adorno como Marx no sin ironía, pues su concepto de sociedad pretende ante todo realizar una crítica de esta autonomización de la síntesis social, que es al mismo tiempo construcción ideológica y expresión de la forma específica de desarrollo económico capitalista.

prioridad de la estructura en los actos de interpretación sociológica conduce al concepto de totalidad: «Totalidad no es una categoría afirmativa, sino más bien una categoría crítica» (*ibid.*, GS 8, 292), como muestra la discusión con Dahrendorf: «Si damos tanta importancia a la totalidad de la sociedad, esto no se produce, señor Dahrendorf, porque nos dejemos embriagar por los grandes conceptos, por el poder y la majestuosidad de lo total, sino más bien al contrario, porque vemos en ella el destino fatal... Se trataría de quebrar el poder de lo total, en vez de actuar como si ya existiese la pluralidad. Habría que trabajar para que algo así como la pluralidad, una asociación de individuos libres, realmente fuera posible un día» («Diskussionsbeitrag zu "Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?"», en GS 8, p. 586).

21. Cf. Th.W. Adorno: *Negative Dialektik*, en GS 6, p. 203.

22. Cf. Th.W. Adorno: «Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?», en GS 8, p. 361.

Este doble carácter procede del hecho de que los individuos son sujetos y objetos al mismo tiempo. El sistema se constituye gracias a sus acciones, es su resultado, la «naturalidad» que parece poseer es «pseudo-naturalidad» (*Naturwüchsigkeit*), pero como tal aparece enfrentado a ellos siguiendo una dinámica que los arroja y los convierte en meros ejecutores y apéndices de la objetividad que han producido.²³ La ideología neoliberal simplemente eleva a norma esta cosificación independizada exigiendo un sometimiento a las «leyes» del mercado, ya de por sí coactivamente impuesto por la propia dinámica económica. Pero si un chato positivismo absolutiza esta objetividad cosificada omitiendo su génesis, la sociología de la (inter)acción absolutiza la apariencia de unos individuos atomizados, cuya constitución como verdaderos sujetos se ve impedida por la organización social existente.

Para Th.W. Adorno la cuestión clave es la relación que existe entre el intercambio capitalista de mercancías, la dominación social y la presión a la expansión imparable que acompaña la reproducción ampliada del capital, pues la coacción consiste en que «toda la vida en la sociedad burguesa consolidada se encuentra bajo el principio de intercambio y al mismo tiempo bajo la necesidad —impuesta a los individuos singulares— de apoderarse de cuanto más sea posible, de la mayor cantidad posible del producto social, en la lucha de todos contra todos».²⁴ Tenemos pues dos elementos cuyo efecto destructor reside en su vinculación: la integración de los individuos en una estructura funcional antagonista y la coacción a la permanente expansión económica.

La intercambiabilidad de las mercancías y la abstracción respecto al valor de uso son inseparables. Esta abstracción no es condición suficiente, pero sí necesaria para que sea posible el intercambio a través de formas de equivalencia abstracta con efectos sobre las relaciones entre los sujetos que lo llevan a cabo. El plus de coacción de origen histórico contingente, quizás empíricamente no reconstruible, que significa el comienzo de la explotación, debería haber estado asociado a la apropiación uni-

23. Cf. Th.W. Adorno: «Einleitung zum "Positivismusstreit in der deutschen Soziologie"», en GS 8, p. 316.

24. Th.W. Adorno: *Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit* (1964/1965), ed. R. Tiedemann, en *Nachgelassene Schriften*, t. 13, Suhrkamp, Frankfurt, 2001, p. 75.

lateral de los excedentes de producción de la contraparte (robo o guerra) y, quizás vinculado a ella, a la consolidación de la producción de un excedente para personas ajenas al propio productor, capaces de ejercer una coacción externa.²⁵ Algo de esa violencia desatada se repite reiteradamente a lo largo de la historia; en el inicio del capitalismo la encontramos en lo que Marx llama la fase de acumulación primitiva del capital.

De este modo se puede ver que la distinción entre valor de uso (materialidad cualitativa) y valor de cambio, así como entre un plus de producción libremente realizado y un plus de producción coactivamente impuesto bajo relaciones de dominación, resulta imprescindible para explicar la razón por la que el valor de cambio (y su multiplicación) se convierte en la finalidad de la producción autonomizada frente a los individuos sociales, un tipo de producción que exige relaciones sociales de dominación para poder tener lugar. La producción se vuelve un fin en sí, en producción para la obtención de beneficio, que no nace sin más del puro intercambio, pero sí del intercambio mediado por el objetivo de multiplicar el valor abstracto, cuya apropiación va unida a estructuras de dominación generadas históricamente. Lo que Adorno afirma en la estela de Marx es que, en el proceso social de reproducción mediado a través del capital total, la producción para la obtención de beneficios lleva a la producción de plusvalía acumulable, a la producción por la producción.

La infinitud de la lógica de la acumulación del capital, de la multiplicación del dinero, no se detiene ante límite natural o humano alguno. Sólo reconoce como meta el incremento de un *quantum* abstracto. Y para esta abstracción todas las singularidades no son más que obstáculos a superar. Tal como percibió K. Marx, el capital no posee ningún límite interno, no existe un punto de equilibrio y descanso.²⁶ Cada vez está más a la vista, que si no cambia la racionalidad económica del crecimiento por el crecimiento ese final sólo puede alcanzarse por medio de una catástrofe humana o ecológica. «La relación entre vida y pro-

25. Cf. K. Marx: *Das Kapital* I (MEW 23), p. 538.

26. «Para el valor coincide multiplicar con conservar y sólo se conserva sobrepasando continuamente su límite cuantitativo, [...]. En cuanto valor [...] es un impulso continuo a ir más allá de su límite cuantitativo; proceso infinito» (K. Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz, Berlín, 1974, p. 936).

ducción, que degrada aquélla de modo real a un fenómeno efímero de ésta, es consumadamente absurda. Medio y fin son confundidos». ²⁷ Y cuando los sujetos son reducidos a medios de la reproducción del capital, no sólo queda arruinada su autonomía, su vida entera pende de dicha reproducción, que es al mismo tiempo la de las relaciones de dominación.

De esta manera, Th.W. Adorno coloca en el centro de su análisis de la realidad social y del proceso civilizatorio el nexo existente entre la injusticia que preside las relaciones sociales de dominación y el sufrimiento de los individuos que participan en ellas. Las diferentes formas de dominación, desde la represión de los impulsos libidinales en la constitución del yo hasta las últimas formas de opresión social, son la causa del sufrimiento socialmente condicionado. La realización de la justicia no puede suponer más que la eliminación de la coacción y la violencia que lo originan. Dicha eliminación sería hoy posible si nos ateniéramos al desarrollo de las capacidades técnicas y organizativas presentes en la sociedad. Sin embargo, que llegue a realizarse depende de una organización de la sociedad «que tuviese su *telos* en la negación del sufrimiento físico hasta del último de sus miembros, así como de las formas interiores de reflexión de ese sufrimiento. Esa negación es el interés de todos, sólo realizable paulatinamente a través de una solidaridad transparente para sí misma y para todo ser viviente». ²⁸

Una condición fundamental para organizar una sociedad libre y posibilitar una forma de praxis autónoma es, para Adorno, la superación del sistema económico capitalista y las coacciones que le acompañan derivadas de la apropiación injusta de la plusvalía y de la dominación social que la sostiene. Un intercambio justo no sólo eliminaría la desigualdad y la explotación, también permitiría eliminar una dominación destructiva de la naturaleza y un desarrollo desbocado de las fuerzas productivas que amenaza con malograr la reproducción de la vida en el planeta. De esta manera no sólo se suavizaría el trato con la naturaleza externa, también cambiaría el carácter del trabajo liberado de la tenaza de la dominación. ²⁹ Éste podría quedar reducido a un

27. Th.W. Adorno: *Minima Moralia*, en GS 4, p. 13.

28. Th.W. Adorno: *Negative Dialektik*, en GS 6, pp. 203s.

29. Cfr. Th.W. Adorno: «Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien», en GS 8, 235.

mínimo y la división del trabajo que restase carecería del poder deformador que hoy posee. ³⁰ Sin embargo, la consecuencia más importante con diferencia sería la eliminación global del hambre. Ésta es la contradicción fundamental y flagrante del capitalismo avanzado: el crecimiento extremo de la productividad y de la capacidad que le acompaña para acabar con el hambre de modo duradero contrastan con la existencia de unas relaciones de dominación que lo impiden y condenan a millones de seres humanos a la miseria o la muerte prematura. ³¹

Injusticia, sufrimiento y olvido

Esto es así porque la estructura social y económica que constituye la inversión objetiva del capital integra las acciones individuales y las estructuras institucionales de manera cada vez más completa y dúctil. El horizonte de esta evolución es, según Th.W. Adorno, «un sistema que virtualmente se cierra herméticamente». ³² Detrás de esta tendencia hacia la «socialización total» no se encuentra sólo ni principalmente, como suele afirmarse, el despliegue de la razón instrumental, sino también las leyes de la expansión de la economía capitalista. Los mecanismos del mundo administrado y de la sociedad del intercambio capitalista de mercancías se imponen de manera creciente y universal. La cultura en todas sus facetas, desde el deporte a los medios de comunicación, del arte a la ciencia, es subsumida y convertida en contenido de la reproducción del complejo burocrático-económico, dentro del cual se constituyen las organizaciones y las corporaciones para garantizar la reproducción del capital.

En vez de postular un «afuera» (valor de uso, trabajo, proletariado, etc.) que fundamente el mirada crítica sobre este orden injusto, Th.W. Adorno afirma que es el capital el que en su desarrollo soporta y universaliza contradicciones que crean un «adentro» en que es posible un distanciamiento crítico. Una teoría crítica del capitalismo no posee un fundamento fuera del sistema,

30. Cf. Th.W. Adorno: *Negative Dialektik*, en GS 6, p. 275.

31. Cfr. Th.W. Adorno: «Diskussionsbeitrag zu "Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?"», en GS 8, p. 585.

32. Th.W. Adorno: «Einleitung zum "Positivismusstreit in der deutschen Soziologie"», en GS 8, p. 342.

sea de naturaleza ontológica, trascendental o histórica. Todos los intentos de establecer una exterioridad respecto a un capitalismo definido desde las relaciones de producción apuntan a la reconstrucción de una totalidad positiva bloqueada por esas relaciones. Sin embargo, el concepto de totalidad sólo puede ser un concepto negativo.

Esto no quiere decir que Th.W. Adorno recurra a una anticipación especulativa de una totalidad negativa abarcable por la razón, lo que sería una contradicción evidente. Basta una sola injusticia experimentada por un individuo para que quede patente la coacción que ejerce la sociedad. La dimensión real de la injusticia sólo viene a reforzar la magnitud de dicha coacción. Con todo, esta forma de enfrentarse a la negatividad no condena a Adorno a una ausencia de matices. Él sólo utiliza la expresión «negatividad absoluta» para referirse a Auschwitz.³³ Lo que ocurre es que su mirada a la totalidad social se nutre constantemente de esa negatividad absoluta, y esto le impide minimizar o banalizar cualquier forma de negatividad,³⁴ porque en definitiva se trata de una mirada que desea salvar todo lo que sucumbe a la coacción de la totalidad social. Está dirigida hacia una reconciliación que, de realizarse, haría justicia a lo dañado y quebrado y que, por tanto, no busca ontologizar lo negativo.³⁵

La condición de posibilidad de una crítica inmanente del pensamiento de la identidad y de la totalidad negativa, es decir, de la falsa identificación de lo universal y lo singular, está dada, según Th.W. Adorno, en el sufrimiento. El sufrimiento producido socialmente es el signo de que la totalidad social se impone ciegamente a los sujetos singulares. En la identidad creciente entre sociedad e individuo que resulta de esa imposición lo que se abre camino no es, como esperaba Hegel, la reconciliación ni la libertad, sino la negatividad acabada: «así la experimenta el individuo a través de un dolor físico y un sufrimiento psíquico extremos».³⁶ Sin embargo, de esta experiencia es de donde surge la posibilidad de oponerse a la totalidad social, «probando su no

33. Th.W. Adorno: *Negative Dialektik*, en GS 6, p. 354.

34. Th.W. Adorno: *Minima Moralia*, en GS 4, p. 25.

35. Cfr. G. Schmid Noerr: *Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*, Wiss. Buchges., Darmstadt, 1990, p. 44.

36. Th.W. Adorno: «Postscriptum», en GS 8, p. 91.

identidad consigo misma, que ella niega según su propio concepto».³⁷ La coacción sobre el individuo singular que sale a la luz en el sufrimiento es la prueba de la particularidad del universal dominante, su carácter injusto.

Adorno encuentra un modelo de lo que puede ser esta crítica inmanente de la injusticia en Kafka:

En vez de curar la neurosis, [Kafka] busca en ella la fuerza sanadora, la del conocimiento: las heridas que la sociedad infringe al individuo son leídas por él como signos cifrados de la falsedad social, como negativos de la verdad [...]. Él derriba la fachada tranquilizadora ante el exceso de sufrimiento, a la que se acomoda continuamente el control racional.³⁸

El valor de las heridas sufridas por el individuo para penetrar la negatividad y reconocerla como tal muestra la relevancia de la inervación corporal para el conocimiento. Dicha inervación se comporta como un sismógrafo que registra la negatividad de la sociedad en las experiencias de sufrimiento.

Sin embargo, ver en el sufrimiento una inmediatez respecto a la realidad desde la que se pudiese denunciar la injusticia del sistema sin la mediación de la reflexión, sería engañarse sobre el poder de la mediación impuesta por dicho sistema. Sin la *conciencia* del sufrimiento, independientemente de lo perceptible que éste sea, el sujeto no puede ganar distancia frente a la coacción sistémica. De ello tenemos pruebas suficientes. A la vista de la marcha de la historia puede que incluso la identificación con el agresor sea una reacción más esperable que la resistencia consciente. Existen innumerables formas de neutralizar la potencia crítica que se alimenta del sufrimiento, desde la aniquilación física de los sujetos que ofrecen resistencia hasta la estetización más o menos sublimadora de lo negativo, pasando por la fascinación del horror alimentada por la industria de la cultura, la banalización del sufrimiento o la completa adaptación a lo que hay.³⁹ El sensorio de los

37. Th.W. Adorno: *Negative Dialektik*, en GS 6, p. 148.

38. Th.W. Adorno: «Aufzeichnungen zu Kafka»: en GS 10, p. 262.

39. Adorno no concibe el sufrimiento como un puerto seguro para la crítica, pues la misma sociedad que produce el sufrimiento también desarrolla mecanismos para garantizar su olvido: «Forma parte del mecanismo de la dominación prohibir el conocimiento del sufrimiento que produce» (*Minima*

sentidos para el sufrimiento no es, pues, un sustituto de la fundamentación tradicional de la crítica, no asume su papel.

El sufrimiento es un *a priori* en el sentido de que su existencia histórica concreta *posibilita* la crítica de lo existente al mostrar la no reconciliación de la realidad. Pero con ello no se «trascendentaliza» el sufrimiento, pues esto significaría enmascarar su carácter histórico y convertirlo en algo que no es eliminable. El sufrimiento injusto no tiene necesariamente que existir. No debe existir. Por eso Adorno está muy lejos de realizar una especie de ennoblecimiento espiritual del dolor.⁴⁰ Más bien entiende el sufrimiento como «motor del pensamiento dialéctico»,⁴¹ es decir, de la reflexión autocrítica del espíritu, dado que su existencia histórica desmiente la pretensión del espíritu de ser uno con la realidad.

No puede extrañar que Adorno vea en el recuerdo un elemento esencial de la experiencia no recortada y, al contrario, en el olvido la característica esencial de la conciencia cosificada. «“Toda cosificación es un olvido”, y crítica significa en realidad tanto como recuerdo, esto es, movilizar en los fenómenos aquello gracias a lo cual llegaron a ser lo que son y, de esa manera, hacerse de las posibilidades que les hubiesen permitido ser otra cosa y, por ello, pueden permitir que lo sea».⁴² Adorno no está pensando en el olvido del ser como trasunto de la misma histo-

Moralia, en GS 4, p. 68). La industria cultural tiene aquí una de sus funciones específicas. De ahí la desesperación de Adorno frente a la desaparición de la conciencia de la opresión y el sufrimiento: «¿Cómo se puede reaccionar ante el hecho de que el mundo realmente se ha vuelto de tal manera que ya no se llega a tener conciencia del sufrimiento [...]?» Th.W. Adorno *et al.*: «Diskussion aus einem Seminar über die Theorie der Bedürfnisse» (1942), en M. Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, Fischer, Frankfurt, 1985ss., t. 12, p. 573. La extinción de la experiencia amenaza también a la experiencia de la extinción de la experiencia. Ni siquiera la excepción está inmunizada contra una posible integración (cf. W. Brändle: *Rettung der Hoffnungslosen. Die theologischen Implikationen der Philosophie Theodor W. Adornos*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1984, pp. 62s).

40. Esto es lo que afirma N. Bolz: «Leiderfahrung und Wahrheitsfindung», en W. Oelmüller (ed.): *Leiden*, Schöningh, Paderborn *et al.*, 1986, pp. 15s.; íd.: «Swanengesang der Gutenberg-Galaxis», en W.v. Reijen (ed.): *Allegorie und Melancholie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992, p. 226.

41. Th.W. Adorno: *Negative Dialektik*, en GS 6, p. 202.

42. Th.W. Adorno: *Einleitung in die Soziologie* (1968), ed. Ch. Götde, *Nachgelassene Schriften*, t. 15, Suhrkamp, Frankfurt, 1993, p. 250.

ria del ser (Heidegger), sino en el olvido histórico concreto que se manifiesta en la cosificación de la conciencia como impermeabilización frente a la historia (de sufrimiento) propia y ajena.⁴³ «El olvido es inhumano porque se olvida el sufrimiento acumulado; pues la huella histórica en las cosas, las palabras, los colores y los tonos es siempre la huella del sufrimiento pasado».⁴⁴ La anamnesis de lo natural e histórico, de la génesis perdida, es la condición imprescindible para abolir la coacción y, por tanto, también para posibilitar la experiencia auténtica. Profundizando en las cosas, en su dimensión histórica, el recuerdo debe sacar a la luz lo que quedó pendiente o irredento y dar expresión al derecho de lo posible frente a lo constituido.⁴⁵

Pero Th.W. Adorno se encuentra ante una situación paradójica caracterizada por la contradicción entre un diagnóstico implacable de la progresiva pérdida del recuerdo en la sociedad actual y la exigencia del mismo como condición irrenunciable de posibilidad de la crítica. La creciente atomización del tiempo en la sociedad capitalista destruye la continuidad temporal y convierte los momentos cualitativamente diversos en unidades de tiempo fungibles y sustituibles. En el proceso de intercambio de mercancías el tiempo sólo tiene un papel abstracto como unidad de medida, como tiempo sin historia, dotado de la capacidad de integrar la mercancía trabajo y, de esa manera, toda otra mercancía en el proceso de reproducción del capital. Con la racionalización de los procesos laborales también se fue infiltrando ese tiempo sin historia en los modelos de pensamiento y experiencia de los individuos, pues ha sido a través de la apropiación de las estructuras temporales abstractas por parte de los trabajadores como pudo imponerse la economía capitalista del tiempo. Esta economía lleva a cabo una eliminación o neutralización de los factores que pueden contrariar los criterios de eficacia y racionalidad económicos. En ese proceso se transforma de modo tendencial el tiempo vital en «puro» tiempo de trabajo y se reducen las múltiples dimensiones de los contenidos de sentido y significación del tiempo social a una racionalidad unidimensional. La des-temporalización de la experiencia y su destrucción coinciden.

Esto explica el desesperado recurso de Adorno a la tradición. Concebida como recuerdo del sufrimiento, la tradición se

43. Cf. Th.W. Adorno: *Negative Dialektik*, en GS 6, p. 147.

44. Th.W. Adorno: «Über Tradition», en GS 10, p. 315.

45. Cf. Th.W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, en GS 7, pp. 36, 204.

comporta críticamente frente a la autoridad de lo que posee poder histórico y no como su confirmación. Adorno piensa en la autoridad que posee la tradición de lo frustrado, no realizado y dañado. Se trata de una autoridad que esa tradición obtiene del sufrimiento mismo, que exige imperativamente su propia supresión. Si el sufrimiento desmiente toda filosofía de la identidad, toda falsa reconciliación y toda justificación de lo existente, su recuerdo tiene que poseer necesariamente una fuerza crítica que puede ser dirigida contra orden injusto. Una relación con el pasado concebida como «rememoración productiva» pretende revocar su carácter cerrado y clausurado, sin querer restablecer por ello su inmediatez. Ha de criticar las evidencias dominantes en el presente y los criterios de quienes se erigen en sujetos del recuerdo, sin que lo pasado se les imponga imperativamente. El pasado no interviene transformadoramente en el presente gracias a su propia perfección, sino a su no realización y a su menesterosidad que comulgan con las exigencias que nacen de un presente irreconciliado. Las exigencias incumplidas del pasado abren los ojos para las actuales y reclaman su cumplimiento.

Más allá de la injusticia: la asociación de individuos libres

Th.W. Adorno se negó siempre a dibujar un futuro reconciliado. Su fidelidad al mandato de prohibición de imágenes le impidió entregarse a diseñar utopías. No existe otro camino más que la negación determinada de la situación presente. Pero no cabe duda de que para él un orden justo sólo es concebible más allá de la forma capitalista de producción y de la conformación estatal de la sociedad. Ni el capital ni el Estado pueden ser sujetos de emancipación. Un sujeto social global sólo puede existir en un estado de reconciliación, de organización racional de la autoconservación. Una humanidad lograda exige que la sociedad posibilite aquello para lo que los seres humanos la constituyen, esto es, para garantizar a través de la acción libre y solidaria de los individuos la autoconservación de todos ellos conforme a las posibilidades de cada uno. Ni el despliegue de las fuerzas productivas, ni la división del trabajo y su coordinación eficiente exigen su supeditación al capital y a la coacción de la dominación social. Pero sería ilusorio pensar que la reconciliación es el

resultado de un proceso teleológico que conduce a una sociedad idéntica consigo misma, totalidad consumada y transparente. Reconciliación y totalidad se excluyen mutuamente. Al contrario de lo que pensaba el idealismo, sólo en una sociedad reconciliada que supere todo proyecto totalizador podrán liberarse la pluralidad y la diversidad de la relación coactiva de la contradicción entre universal y singular; es decir, liberarse la humanidad para la no-identidad.

Adorno pretendió mostrar perspectivas en las que un mundo descrito bajo el signo de la socialización total como atrapado por una densa oscuridad se revelara en una «luz mesiánica».⁴⁶ Bajo esta luz aparece con mucha más claridad el abismo que separa su existencia real del estado de salvación.⁴⁷ En realidad la utopía de la eliminación del sufrimiento histórico tiene su origen en la desesperanza, más aún, en la desesperación por la situación en que se encuentra el mundo, una situación en la que el sufrimiento determina la vida de tantos seres humanos. Sólo a una contemplación del mundo *sub specie redemptionis* se le revela la verdadera magnitud de la deformación y el deterioro de la existencia, que toda ideología encubre negándola, ayudando cínicamente a subestimarla o simplemente distraendo de su presencia. Pero no menos se revela también a dicha contemplación el deseo inscrito en la existencia dañada de una transformación radical de la situación constituida e injusta.

El ejercicio imposible del pensamiento de adoptar el punto de vista de la salvación, sin poder hacerlo realmente, es la tarea de toda filosofía empeñada en la verdad. Aquí el único camino que le queda al pensamiento, según Adorno, es el de la crítica de la negatividad existente.

Dado que no conozco ninguna revolución que tenga otra forma que la de la consecuencia, lo que quiere decir, que se haya emancipado de lo existente en su estado histórico, y dado que cualquier otro procedimiento, cualquier supuesto empezar radicalmente desde el comienzo, me parece utópico en un mal sentido y una recaída en condiciones de producción cuya sustancia no se puede restablecer a partir de la pura inmediatez —así pues, he de

46. Th.W. Adorno: *Mínima Moralia*, en GS 4, p. 218.

47. Cf. Th.W. Adorno: «Charakteristik Walter Benjamins», en GS 10, p. 252.

insistir en la consecuencia por lo menos hasta que se me ponga ante la vista una inconsecuencia, cuyo propio contenido de verdad se muestre auténtico.⁴⁸

Con todo, si hubiese que recoger en una idea la dimensión utópica de la negación determinada de la negatividad existente, ésta no sería para Adorno la idea de justicia, demasiado imbricada con la sociedad burguesa, sino la idea de reconciliación.⁴⁹ Ella es la imagen de la liberación de los seres humanos. Como ya hemos dicho, se trata de una reconciliación que no establece ninguna totalidad, que no busca la síntesis, que se entiende como la comunicación de lo diferente, como cooperación libre de individuos liberados de la coacción de una universalidad comprometida con la dominación y el principio de intercambio que anula lo singular; superando la vieja contraposición entre individualismo y colectivismo.⁵⁰ Por eso no sería reducible al marco de las democracias liberales, por muy asociativo y participativo que se lo conciba. De ese modelo está tan lejos como del de economía planificada bajo un poder centralizado. Para ser auténtica reconciliación, esa asociación libre de individuos debería permitir liberarse de la coacción al productivismo y hacer realidad una sociedad que prefiere dejar «posibilidades sin utilizar a lanzarse bajo una loca coacción a la conquista de estrellas lejanas».⁵¹

En el contexto económico esto significa la superación dialéctica de la economía capitalista, no de la economía en cuanto tal. Aquí la idea de reconciliación apunta hacia formas de democracia económica, de democracia de los consejos y de cooperaciones libres.⁵² Adorno veía ya posible «organizar la sociedad de tal

48. Th.W. Adorno: «Antwort eines Adepten», en GS 18, pp. 401s.

49. Cf. C. Rademacher: «Nach dem versäumten Augenblick»: Zur Konstruktion des Utopischen in Adornos essayistischer Sozialphilosophie, Westdt. Verl., Opladen, 1997; id., *Versöhnung oder Verständigung? Kritik der Habermasschen Adorno-Revision*, Klampen, Lüneburg, 1993.

50. A. Demirović: «Freiheit und Menschheit. Zur Idee der Gattung in Freiheit bei Th.W. Adorno», en J. Becker, H. Brakemeier (eds.): *Vereinigung freier Individuen. Kritik der Tauschgesellschaft bei Theodor W. Adorno*, VSA, Hamburg, 2004, pp. 18-34.

51. Th.W. Adorno: *Minima Moralia*, en GS 4, p. 207.

52. A. Demirović: «Wirtschaftdemokratie, Rätedemokratie und freie Kooperationen. Einige Vorläufige Überlegungen», *Widerspruch. Beiträge zur Sozialistischen Politik*, 55 (2008), pp. 55-67.

manera que en una forma completamente racional se computara de muchas unidades pequeñas que existieran en una relación pacífica, de las que habrían desaparecido completamente esas tendencias agresivas y destructivas».⁵³ En todo caso, desde el punto de vista de Adorno no puede darse un equipamiento institucional de la sociedad capaz de asegurar una división equilibrada de poderes entre el Estado, el mercado y la comunidad dentro del sistema capitalista.

Una sociedad reconciliada, sólo posible más allá del modo de producción capitalista, se ha de basar en la reconciliación del hombre con la naturaleza externa e interna. Pero la condición de posibilidad de esa reconciliación es, sin duda, la humanidad reconciliada como asociación de individuos libres, es decir, como sujeto económico democrático y cooperativo una vez cancelada la forma estatal de la sociedad y superado el capital como sujeto por excelencia.

53. Th.W. Adorno: *Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit* (1964/1965), *op. cit.*, p. 162.