

La experiencia agostada: entre la aniquilación y la emancipación

The withered experience: between annihilation and emancipation

 **Gergana Neycheva Petrova**
Universidad de Guanajuato - México
Guanajuato, México.
gn.petrova@ugto.mx

RESUMEN

La condición del individuo como sujeto de la experiencia constituye uno de los principales temas sobre los cuales se centra la reflexión crítica de los pensadores frankfurtianos como Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse y Max Horkheimer. El presente artículo se propone una exploración en torno a la recurrente sentencia de empobrecimiento de la experiencia en las obras de Walter Benjamin y en torno a la experiencia silenciada, presente en la obra de Theodor W. Adorno. El objetivo es presentar una lectura crítica de la relación experiencia – sujeto, así como de los obstáculos que se presentan ante la configuración del Yo del individuo y que exigen la formación de una nueva conciencia teórica, capaz de resistirse a la aniquilación del contenido de experiencia del pensamiento. La exposición se desarrolla en dos momentos: la primera parte, “El sujeto degradado”, aborda al sujeto moderno como referencia central para el pensamiento crítico y, la segunda, intitulada “La experiencia agostada”, esboza el desenlace funesto de la sujeción de lo empírico sobre la conciencia individual, privándola de la una experiencia íntima y plena. La reflexión sobre el poder cosificador de la objetividad social operante, encubierto detrás del *Xconsensus* que procura imponerse sobre los antagonismos sociales, nos permite tensar la dialéctica de la civilización y repensar el desmoronamiento del sujeto.

Palabras clave: experiencia; sujeto; teoría crítica; filosofía contemporánea; conocimiento.

ABSTRACT

The condition of the individual as the subject of experience constitutes one of the main themes on which the critical reflection of Frankfurt intellectuals, such as Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse and Max Horkheimer to name a few, focuses. This article proposes an exploration around the recurring judgment of the impoverishment of the experience denounced by Walter Benjamin and the silenced experience defined in the work of Theodor W. Adorno. The objective is to present a critical approach on the problematic experience-subject relationship, as well as the obstacles that arise around the configuration of the Self and that require a new form of theoretical consciousness, capable of resisting the annihilation of the content of experience of the individual. The article takes place in two moments: “The degraded subject” addresses the modern subject as a central reference for the critical thought and the second part is entitled “The withered experience” that outlines the disastrous outcome of the subjection of the empirical on the individual consciousness and thus depriving it of an intimate and whole experience. The reflection on the reifying power of the operative social objectivity, hidden behind the consensus that seeks to impose itself over social antagonisms, allows us to intensify the dialectic of civilization and rethink the collapse of the subject.

Keywords: experience; subject; Critical Theory; contemporary philosophy; knowledge.

1. INTRODUCCIÓN

Siglos atrás, la filosofía occidental postuló la emergencia de una subjetividad que absorbe en ella la explicación de todo lo real y pone al sujeto como el núcleo de todo conocimiento. La prioridad conferida al sujeto desde el cartesianismo, permitió al pensamiento filosófico no sólo desembarazarse de la tutela teológica y de toda explicación trascendente, sino que también le concedió al hombre moderno la posición como sujeto: sujeto cognoscente, que situado en el momento histórico de inicio de la era de las luces devino también sujeto práctico. El sujeto moderno de la Ilustración asume su papel protagónico en el dinamismo socio-cultural, y, liberado de la tutela de Dios, emprende el camino hacia su perpetuo perfeccionamiento, adueñándose de la naturaleza como la inagotable fuente de nuevos logros y descubrimientos. La salida del hombre de su autoimpuesta inmadurez, de su culpable incapacidad, como lo puntualiza Kant en 1784, demanda el uso de la razón propia. El lema ilustrado *sapere aude* marca el cambio de época y expresa el momento triunfante de la razón, otorgándole a la modernidad una dimensión completamente distinta en términos de desarrollo socio-cultural. En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel (1985) se encarga de situar el momento en el que, a partir del movimiento de la Ilustración, la modernidad no sólo da cuenta de la configuración del sujeto como la instancia a partir de la cual se determinan en el plano del conocimiento las posibilidades de la ciencia, sino que también en el plano de la razón práctica se ubica la autonomía del sujeto como el punto central desde el cual se desarrolla la vida política, colectiva, etc.

En épocas como éstas, el Espíritu –que con anterioridad progresaba a paso de caracol, incluso con caídas y retrocesos y alejándose de sí mismo– parece avanzar velozmente, con botas de siete leguas. [...] La inteligencia despierta para lo temporal; el hombre cobra conciencia de su voluntad y de su capacidad, mira con alegría a la tierra, a su suelo, a sus ocupaciones viendo en ello algo justo e inteligente. (Hegel, 1985, p. 204)

Así, esta época queda grabada en la historia del devenir del espíritu como el *asalto de la razón*. Es en este momento cuando irrumpe el espíritu autoconsciente de una necesidad interna por realizarse caracterizada por los valores de *libertad, igualdad y fraternidad*, y que conduce en 1789 al estallido de la Revolución Francesa. La libertad es llevada a un plano cualitativamente distinto, donde el sujeto práctico autónomo es la condición de posibilidad para la construcción de lo real, donde su voluntad es libre y autofundada en las leyes procuradas por la razón y, como señala Javier Corona en *La irrupción de la subjetividad moderna*:

[...] racionalidad y libertad no son algo ya dado en el hombre por el mero hecho de serlo o algo que posea desde un comienzo; en contraste, ambas peculiaridades deben considerarse como ideales a los que se tiende, como sentidos hacia los que su accionar se dirige quizá no siempre como individuo, pero sí como especie. [...] armonizando libertad y coerción de tal manera que sea completamente posible una libertad bajo leyes, que articule la insociable sociabilidad de las personas, pero no como una esperanza sino como un deber. (2007, p. 124)

En función de esta sociabilidad de las personas, considerada en la cita anterior no como una esperanza sino como deber, la filosofía crítica kantiana arranca a la libertad de la limitación de la existencia inmediata y, de tal modo, desarraiga al sujeto de la causalidad mecánica para remitirlo al plano de la inteligibilidad, abriendo así paso a su capacidad creadora en la esfera cultural. En la conciencia trascendental, tanto de Kant como de Fichte, el mundo exterior es incorporado a partir de la experiencia individual propia. Lo cual, no obstante, conduce a otro problema gnoseológico, puesto que, si toda objetividad resulta mediada por la subjetividad, la cosa en-sí permanece inaccesible, es decir, siempre está mediada por lo que el sujeto pone en ella, dejando un *pequeño excedente de mundo exterior* incognoscible que fractura la posibilidad de un planteamiento absoluto. La consecuencia fatal de tal idealismo subjetivo radical, como lo llama Leo Kofler (1973), es que el sujeto se convierte en la ideología encubridora del contexto objetivo funcional de la sociedad. Para Kofler, en la historia del pensamiento filosófico, el salto hacia la modernidad está marcado por

una transición del idealismo subjetivo al idealismo objetivo. El idealismo subjetivo o el subjetivismo radical, que Kofler encuentra en el pensamiento de Descartes, Fichte y Kant, entre otros, apunta hacia el desgarramiento de la realidad unitaria entre la conciencia y el mundo exterior. Al pensamiento le es imposible intuir el mundo de manera directa. El principal problema de este planteamiento reside en su proceder lógico formal, no dialéctico, en el que se ignora de principio la identidad sujeto-objeto; es decir, la conexión entre realidad y conciencia y la identificación entre ser y conciencia únicamente puede ser alcanzada indagando su relación histórico-genética.

Frente al dualismo e irreductibilidad de los opuestos del idealismo subjetivo, como libertad y necesidad, naturaleza y espíritu, el idealismo objetivo plantea la identidad de lo opuesto por vía de la historización de las relaciones, es decir, en el devenir del espíritu. De esta manera, concibe el proceso de la constitución de la realidad en su carácter al mismo tiempo contradictorio y unitario. Así, el acaecer histórico de lo real es regido por la razón, y la autoconciencia surge en el momento revolucionario de la subjetividad crítica moderna, que le otorga a la individualidad una posición distinta en la sociedad y una fuerza mayor al interior del individuo, que, no obstante, sólo podrá existir perteneciendo a la nueva cohesión general e inteligente que se va formando como nos explica Hegel:

El mundo moderno es este poder esencial de la cohesión y, dentro de él es sencillamente necesario para el individuo formar parte de esta cohesión general, en lo que a la vida exterior se refiere; hoy los hombres sólo pueden vivir en común dentro de su sociedad y de su clase [...] También la valentía era antiguamente individual; la valentía moderna consiste en que el individuo no obre a su modo, con arreglo a su manera de ver, sino confiándose a la cohesión de los demás, que es la que le asigna el puesto que debe ocupar y la que le reconoce el mérito que se debe discernir. (1985, p. 212)

Paradójicamente, en la historia del desarrollo industrial y capitalista de la humanidad, es esta racionalidad objetiva de la sociedad, la que vuelta autónoma se convierte en la ley de su proceso de soberanía. Ésta va disociándose paulatinamente del sujeto viviente como un momento parcial, para progresar hacia algo contrapuesto a él y tiende hacia consecuencias perversas que atestiguamos en nuestros días, como lo advierte Beriain *et al.* (1996). Pues, si bien la integración de la sociedad como un conjunto depende de la unidad de las funciones desempeñadas por sus miembros, y la existencia de lo particular es determinado por su función dentro de la totalidad social objetiva, esto demanda la formación de individuos útiles y sometidos a la respectiva especialidad disciplinaria, de manera que la historización, o consciencia del devenir histórico, como proceso evolutivo, resulta impedida por la coerción que ejerce el poder. Éste, a su vez, termina ciñendo al sujeto a su funcionamiento operativo. El sujeto histórico, que irrumpe en la modernidad y cuya fuerza interior le permitía darse el lujo de confiar todo lo externo al acaecer (Hegel, 1985, p. 212), aquietándose en la reconciliación del espíritu consigo mismo resulta encausado dentro del orden del mundo exterior y se hunde en la obediencia a las normas cotidianas de las relaciones sociales. En presencia de tal armonización dentro de la coerción, exclamaría Kant (1985, p. 25): “¡Es tan cómodo no estar emancipado!” Empero, en los tiempos de crisis por las que está atravesando la humanidad entera, ya difícilmente bastaría con permanecer resignado asumiendo la realidad como una fatalidad y permaneciendo sosegado ante la presunta imposibilidad de su transformación. En cambio, como bien señala Corona “es tiempo de liberar al pensamiento independiente del *continuum* histórico, es tiempo de prevenirnos contra la globalización negativa y contra esa inversión de valores que ha provocado la transformación de la razón tecnológica en razón política” (2018, p. 85.)

2. METODOLOGÍA

Las investigaciones del Instituto para la Investigación Social desde su origen se centraron sobre las razones que determinan el devenir de las formaciones sociales, sin la pretensión de establecer un sistema de validez universal, según el cual se pueda reconstruir la realidad social, sino que dismantelar las categorías mismas en su acontecer histórico-social, demostrando sus contradicciones inherentes. Es preciso señalar que, en la disyuntiva entre los planteamientos teóricos propios del hegelianismo sobre el papel del individuo en la vida eterna del Espíritu —manifiesta en la vida y el devenir mismo de los pueblos y realizado en el

Estado— y una sociedad sostenida por la creencia en la armonía preestablecida de los intereses particulares, Max Horheimer, al asumir la dirección del Instituto en el 1931, pone el énfasis en *investigaciones concretas sobre objetos* pero en una estrecha convivencia de la construcción filosófica y el empirismo en la doctrina social (Jay, M, 1989; Müller-Doohm, S, 2003; Wiggershaus, R., 2010). Empero, en su lección inaugural sobre *La actualidad de la filosofía*, Adorno (2010) se pronuncia escéptico hacia la propuesta de Horkheimer para una cooperación entre la filosofía y las ciencias particulares a través de una co-interpretación entre la investigación de los hechos concretos y la reflexión filosófica, indagando por medio del análisis empírico el nexo entre la situación objetiva de clase y las posturas subjetivas, para llegar incluso a declarar que:

[...] toda filosofía que no tenga por objetivo asegurar la situación social y espiritual existente, sino la verdad, se enfrenta al problema de una liquidación de la filosofía... la filosofía se convierte simplemente en una instancia de control y de orden de las ciencias particulares, sin tener derecho a añadir nada importante a los hallazgos de éstas. (2010, p. 303)

Diferenciando claramente una filosofía interpretativa que, en un proceso dialéctico, indaga por la construcción racional en relación con constelaciones cambiantes, Adorno aclara que “la auténtica interpretación filosófica no da con un sentido que estaría ya listo y que persistiría tras la pregunta, sino que la ilumina repentina e instantáneamente a la vez que la elimina” (2010, p. 306). En el prólogo de su *Dialéctica Negativa*, Adorno presenta la estrategia de su método y la anuncia como *antisistema*, que busca “desmontar la falacia de la subjetividad constitutiva” (2008, p. 10), la cual, como una actividad espontánea, busca la unificación de lo heterogéneo de las relaciones conceptuales que intervienen en la determinación de la idea, pretendiendo así postular una realidad unificada y pensada, que se manifieste en el despliegue del espíritu, donde lo singular determinado es determinable por el espíritu mismo. Con dicha orientación metódica, Adorno denuncia a la *dialéctica afirmativa* que arriba a una síntesis integradora, la cual como proceso de negación desarrolla la diferencia de lo particular con respecto a lo universal, y persigue la síntesis en servicio de la reconciliación de la multiplicidad de lo diverso en el pensamiento unitario dentro de una pretendida totalidad. Por lo contrario, la *dialéctica negativa* busca salir de las *cápsulas conceptuales*, desmantelando su fetichización, para dirigirse hacia lo no-idéntico, lo irreconciliable, aquello que se escapa al sistema, que oprime el concepto mismo. He aquí la enunciación del método filosófico seguido por Theodor W. Adorno, que no renuncia a la razón especulativa, pero entabla un diálogo crítico con los sistemas filosóficos de la Modernidad, y nos da la pauta para el desarrollo del presente artículo.

3. EL SUJETO DEGRADADO

Como ya señalamos, la época moderna inaugura la razón y el pensar racional que se manifiesta en la racionalidad del devenir de lo real, que se despliega bajo la reconciliación de las contradicciones, buscando la identidad en la síntesis integradora de los opuestos. No obstante, en el mundo capitalista lo que se hace patente es no sólo la necesidad de dominar y controlar a las fuerzas naturales, sino que su apropiación viene de la mano de la necesidad de administrarlas. Y, con ello, administrar también la producción y reproducción de las relaciones sociales, las cuales, bajo la inmutabilidad de la perspectiva estructural, perpetúan las relaciones objetivas de dominio y de poder. Por ello, Adorno señala: “El interés de los sujetos por estar atendidos ha paralizado en éstos el interés por una libertad que temen como desamparo” (2008, p. 203). Aun así, la idea de la libertad persiste como fundamento para la justificación teórica de una sociedad organizada, la cual embriagada por su creciente poderío, impone el dominio de la figura social sobre los individuos y desencadena lo contrario: su real no-libertad.

La libertad como condición para la democracia se revela tanto como sujeto de una ley unificadora, como medio instrumentalizado. El individuo libre, del que parte como presupuesto la ideología liberal, está medido hasta la médula por la sociedad de la cual le es imposible separarse. Es justamente en esta ofuscación de la autonomía del sujeto en la cual reside el fracaso de cualquier sistema social. Al otorgarle responsabilidad a la comunidad, el sistema social deja impotente al sujeto frente a ella y, como Adorno señala pertinentemente en su polémica sobre el positivismo de las ciencias sociales: “El aspecto de objetividad

como inmutabilidad que adquiere así, pasa a reflejarse acto seguido en la cosificación de la consciencia cognoscente” (Adorno et al, 1973, p. 26). El sujeto individual cognoscente es así no sólo degradado a un mero eslabón operativo de la maquinaria social, sino que la intersubjetividad marcada por la autoconciencia de la libertad, a la que Hegel denomina como el *salto* a la modernidad, está desmoronada dentro de la perspectiva de la persistencia de la colosal estructura.

El fehaciente fundamento progresista y productivista favorece el impulso hacia una racionalización lógico-formal de las contradicciones de la sociedad, retrotrayendo a éstas a momentos estructurales y escamoteando de esta manera el verdadero carácter antagónico de la sociedad. Por ello, Adorno advierte que “La objetividad de la estructura, una reliquia metodológica para los positivistas, no es, a la luz de la teoría dialéctica, sino el *a priori* de la razón subjetiva cognoscente” (1973, p. 18). Consecuentemente, la teoría crítica centra su indagación en la naturaleza ambigua de la sociedad y sus contradicciones objetivas y reales, es decir, en los fenómenos ideológicos y la multiplicidad de intereses que imposibilitan la realización de su emancipación. Hay una naturaleza problemática en la dialéctica. Como explica Adorno:

El hecho de que la dialéctica no sea un método independiente de su objeto impide su exposición como un para sí, a diferencia de lo que ocurre con el sistema deductivo. No se acoge al criterio de la definición; por el contrario, lo critica. (1973, p. 19)

De tal modo, una explicación lógica de la sociedad, por muy elegante que suene, nos pone de cara al dilema tautológico en que cae la lógica formal al intentar aprehender una causalidad en la que la causa es efecto y el efecto es la causa, puesto que ninguna concepción lógica sobre la sociedad puede realmente ser separada de la interpretación subjetiva. Así como tampoco esta interpretación subjetiva puede darse al margen de la objetividad del momento socio-cultural históricamente determinado. En crudo contraste con la rigurosidad científica, Adorno advierte que: “No hay ser en el mundo que no pueda ser penetrado por la ciencia, pero lo que puede ser penetrado por la ciencia no es el ser” (2009, p. 79). Pues, si bien la investigación científica conduce al estudio riguroso de las cosas desde la perspectiva de las diversas disciplinas, y de tal modo marca el ámbito de lo que le es accesible, este estudio no es capaz de aprehender eso extra que siempre permanece más allá de la estructuración lógico conceptual de la ciencia. Es justamente aquello que se revela como inefable, lo que es el ser impenetrable por la ciencia. La pretensión de entregarse a la objetividad del conocimiento desemboca, ni más ni menos, en el desmantelamiento del sujeto. Pero la exclusión del individuo no conduce a la construcción de un sujeto purificado de las incómodas *escorias* de lo inefable, sino que fundamenta una razón universal separada del mundo de la vida. Cabría recordar en este punto que el pensamiento vivo, como ya explicaba Hegel, jamás podría contentarse con cualquier afirmación enteramente indiscutible y verdadera. Tan pronto deja de confrontar aquello que le aparece como una certeza indiscutible, en busca de su superación, una unidad superior, el pensamiento se desmorona en su propia aniquilación, en su negación. El sistema hegeliano eleva al pensamiento humano a una nueva etapa, desvelando su proceso formativo y evolutivo en un movimiento de la racionalidad de lo real. Así como nuestra realidad está en movimiento, también nuestro pensamiento es movimiento y reflexión sobre este movimiento.

Curiosamente, a la luz de la concepción progresista, el devenir del espíritu es proyectado en el progreso encadenado a los hechos fácticos, dejando a un lado la reflexión dialéctica como si ésta fuera una fatua especulación. Más allá de una subjetividad constituyente que conduzca a la racionalidad de lo real, el extrañamiento de la racionalidad de lo real se revela en la voracidad del capital que arrastra a una nueva barbarie social. La lógica del progreso –considerado éste como mejora tanto en términos económicos como de “calidad de vida”–, endurecida por el avance científico, conduce a la extensión del principio de intercambio sobre el trabajo vivo de los individuos sujetándolos a la unidad sistémica consolidada como una totalidad represiva. La misma calidad de vida es cuantificada en relación con la capacidad de consumo. La neutralidad pretendida por la abstracta uniformidad estadística del mundo tecnocrático vela junto con la lógica del progreso por los intereses particulares de los grupos dominantes. Es más, toda contrariedad deriva en un estudio cuidadoso de datos e informes para su clasificación. Frente a lo cual, la consciencia

no tiene otra cosa más qué hacer que simplemente acomodarse, aliviada de no tener que lidiar con las contradicciones de aquello que está fuera de ella. Esto, nos explica Adorno, se debe a que el pensamiento especulativo ha dejado de ser concebido en el sentido hegeliano:

[...] a la manera de una autorreflexión crítica del entendimiento, de cara a un conocimiento más intenso de sus propias limitaciones y a su autocorrección, para ser interpretado —inadvertidamente—, de acuerdo con su imagen vulgar, como una reflexión que se entrega orgullosamente a su ejercicio, sin control alguno, sin la menor autocrítica lógica y, sobre todo, sin confrontación con las cosas mismas. (1973, p. 15)

Ciertamente, el gran proyecto colectivo y revolucionario, que inaugura la modernidad, conlleva la otredad como una de sus características primordiales. El yo autoconsciente de sí mismo busca en su propia determinación la certeza de sí y esta determinación la obtiene en su interacción con el otro. Dicho en palabras de Hegel: “La buena consciencia es este poder, por cuanto sabe los momentos de la consciencia como *momentos* y los domina al ser su esencia negativa” (2010, p. 374). Desde el prólogo de la *Fenomenología del espíritu*, el autor caracteriza el pensamiento como un principio negativo, que impulsa a un movimiento negativo, cuyo singular potencial reside “[...] en que alcance un ser allí propio y una libertad particularizada [...] y que sólo tiene realidad en su conexión con lo otro” (2010, p. 23). De ahí que la conciencia individual se entrega a lo otro, sin el temor a perderse en ello, y es esta relación del uno con el otro la que cristaliza en la mediación por la existencia individual. La lógica hegeliana así nos enseña que lo que existe en particular nunca es un simplemente existir *para sí*, sino es en sí su otro y está unido al mismo tiempo a ello. Ese pequeño excedente que brota en la identidad no es, entonces, algo impuesto desde afuera, sino que es inmanente en cuanto que es resultado de la mediación dialéctica y halla su libertad en la reconciliación de la humanidad. Lo individual es, por lo tanto, irreductible a esquema alguno.

En el horizonte de la discusión sobre la otredad, en su libro *El otro: Estudios sobre la ontología social contemporánea*, Michel Theunissen (2013) nos sitúa en las teorías más formidables de la ontología contemporánea (haciendo referencia a Husserl, Heidegger, Sartre y Buber, entre otros). La otredad y sus formas de manifestación aparecen como el tema central de sus reflexiones, y reivindican la vida del individuo para la teoría social en vías de una constitución objetiva de la comunidad humana en un *recíproco-ser-el-uno-para-el-otro*, de un ser-en-el-mundo (*Dasein*), que al proyectarse a sí mismo, proyecta el mundo; o, como el propio autor lo argumenta: “El sujeto es única y precisamente el centro de aquellos actos que lo dirigen hacia sus objetos. Como tal recibe su ser determinado solamente desde sus objetos” (2013, p. 301).

La contraparte a esto la formula Adorno bajo la advertencia de que, “[...] las formas subjetivas de reacción necesarias al objeto necesitan a su vez ser corregidas constantemente en confrontación con éste. Tal corrección se realiza en la autorreflexión, el fermento de la experiencia intelectual” (1975, p. 52). Frente al desgarramiento que sufren el pensamiento y lo pensado, el proceso de objetivación científica está lejos de conducir hacia la autoafirmación del ser, precisamente porque cuanto más se apropia el sujeto de las determinaciones del objeto, tanto más inconscientemente se convierte en objeto. En la endurecida constitución del mundo actual y el *sinfín de oportunidades de éxito* que ofrece, el sujeto objetivamente práctico es desplazado por el movimiento autónomo de la estructura social. Debilitada de tal modo, la conciencia se acomoda en sintonía con la racionalización burocrática weberiana del capitalismo industrial monopólico. Y lo que hoy se hace cada vez más patente es la institucionalización de un sistema mundial capitalista en el cual la conciencia cosificada es parte íntegra del mundo administrado.

Ya antes de comenzar a temer al proletariado industrial, la burguesía combinó –por ejemplo, en la economía de Smith– el elogio del sujeto con la apología del orden; un orden en el que de una parte la *invisible hand* cuida del mendigo como del rey, pero en el que por otra los libres competidores tengan todavía que esforzarse en el *fair play* de una estructura feudal. (Adorno, 1975, p. 250)

Las limitaciones del sujeto, ofuscado por la *furia del Idealismo* (Adorno, 1975, p. 31), saltan a la vista tan pronto la sociedad es desenmascarada como un sistema cerrado que encubre su irreconciliación con los sujetos cognoscentes. Y la pretendida armonía del todo se quebranta ante la pseudoconcreción del mundo que se da en la relación meramente práctico-utilitaria con las cosas y entre los propios seres humanos; una soberanía del *quid pro quo* se hace patente. La marcha del mundo se afirma a sí misma en un desplazamiento del *giro copernicano*: el dominio pretendido por el sujeto es, a la vez, su propio opresor encubierto. Superada, por lo menos en teoría, la concepción rígida de los sistemas del totalitarismo cerrados y la rígida división de clases sociales que éstos establecían, la sutileza con la cual se da la formación de los individuos útiles reduce todo impulso de resistencia doblegando al hombre a la categoría del *homo oeconomicus*: el trabajo sustituido por la mera ocupación remunerada y la libertad garantizada por la subsistencia económica. La disciplina de los cuerpos dóciles, en términos de Foucault (2002), es sobrada cuando el propio mecanismo social, con la ayuda de los medios de comunicación masiva, performa a los individuos desde su más temprana edad. La consciencia individual desventurada es apaciguada en cuanto que sus necesidades son administradas, creadas e introyectadas por la Industria Cultural. La carencia de libertad real permanece oculta al individuo quien, gozosamente entregado al consumo y la pseudo-autonomía dentro de la funcionalidad operativa que le ha sido otorgada por y dentro de la sociedad, no repara en la miseria de la especialización a la que él mismo es condenado y moldeado en función de la división del trabajo de manera que es atrapado en la prisión de su identidad: identidad que resulta asimilada bajo la consigna de la función en la que se basa el propio sistema social.

4. LA EXPERIENCIA AGOSTADA

La desmesurada voracidad económica y la condición bélica que se apoderaron del siglo XX son muestra de la insaciabilidad que se inauguró con la sociedad industrial del XVIII, así como de la perversión de la racionalidad instrumental que es capaz de generar medios cada vez más sofisticados y de asombrosa efectividad, puestos hoy en función de la violencia endémica de nuestro mundo contemporáneo. Esto hace ineludible el regreso hacia el pertinaz señalamiento de los frankfurtianos sobre la creciente barbarie de la vida dañada que se vive actualmente; una barbarie que se constata también en el empobrecimiento de nuestra experiencia. No sólo en experiencias privadas, sino en las de la humanidad, en general. Al haber roto con las cadenas feudales, el hombre moderno ya no estaba dispuesto a aceptar ninguna autoridad que pretendiera otorgarle lo que él no era capaz de obtener por sí solo. Es la autonomía de la experiencia individual subjetiva la que, hipostasiada, condujo en el devenir histórico a la abstracción del individuo con respecto de la sociedad. La individualidad subjetiva se develó como apariencia en la ingenuidad, incitada cada vez más por los *slogans* de superación personal y pseudofilosofías para ser exitoso en la vida. De manera que la individualidad asume la responsabilidad de su propio destino y en su soberbia pretensión de dominar el mundo se entrega a su voluntad como si ésta fuera una instancia que da unidad a sus impulsos. No obstante, como advierte Adorno “[...] la cuestión del libre albedrío obedece al engaño del ser-en-sí absoluto: una limitada experiencia subjetiva usurpa la dignidad de lo más cierto de todo” (1975, p. 201). Ciertamente, la idea del mundo como un sistema objetivo con validez en sí debe su origen al idealismo absoluto y descansa en la tesis de que la objetividad precedente entendida como la totalidad social es el sujeto. El proceso civilizatorio, impulsado por el programa de la modernidad, se funda sobre el principio unitario de coherencia y estructuración tanto de la vida social, como del mundo exterior correspondiente con esta vida y suscita la formación de las instituciones que lo garantizan. Estas instituciones, que devinieron la autoridad exterior para la estructuración y la disciplina (Foucault, 2002), se convirtieron en garantes de la uniformidad y la reproducción ideológica (Zizek, 2003), de la confianza en el liderazgo gubernamental para asegurar la experiencia “progresista”; experiencia que Bolívar Echeverría describe puntualmente como:

[...] la convicción empírica de que el ser humano, que estaría sobre la tierra para dominarla, ejerce de manera creciente su capacidad de conquistarla, aumentando y extendiendo su dominio con el tiempo, siguiendo una línea temporal recta y ascendente: la línea del progreso. (2009, p. 9)

Pero el concepto de espíritu en sentido pleno, tal y como el idealismo absoluto lo plantea, refiere a la síntesis del mundo, o la síntesis de la realidad, en cuanto traspasado por la experiencia espiritual del hombre individual; y no una síntesis reconciliadora de sujeto y objeto que desemboque en un sujeto universal sublimado. En el plano teórico del devenir racional de lo real, Hegel lo proyecta como “ciencia de la *experiencia* de la conciencia” y nos dice:

Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará *experiencia*. [...] Este nuevo objeto contiene la anulación del primero, es la experiencia hecha sobre él. (2010, p. 58)

La *experiencia* es entonces el movimiento de la conciencia, es la subjetividad que deviene en el ser humano y es en este movimiento *dialéctico* en el que se engendra la constitución subjetiva del espíritu objetivamente determinado. Esta *experiencia de la conciencia* es ciencia en cuanto se sabe verdadera en los momentos determinados del movimiento del devenir; momentos que de ninguna manera son abstractos y puros, sino que aparecen como *figuras de la conciencia* mediadas por su relación con ella dentro de la totalidad del espíritu en todo momento. Cabe señalar que, este movimiento dialéctico no es algo que se da paulatinamente, ni tampoco transcurre en una elegante fluidez en el tiempo, sino que se suscita a través de un salto, salto que se produce entre los momentos parciales cuando éstos brotan y remiten fuera de sí, desasociándose unos de otros en su insuficiencia y contradicción.

El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser. (Adorno, 1987, p. 24)

Es por ello que, para escarnio del pensamiento lógico formal, la categoría de la totalidad es incompatible con toda inclinación armonizadora y, por el contrario, se realiza a través de las partes finitas y contradictorias, que se encuentran en discordancia y desgarramiento; se realiza únicamente a través de la reflexión sobre sí de los momentos. El punto de vista hegeliano estriba esencialmente en la plenitud de lo concreto, que queda interpretada por el pensamiento; el cual, a su vez, es nutrido por la introspección del espíritu en sí mismo, y hace saltar las limitantes de cualquier teoría del conocimiento aislada.

Para Hegel, el Estado prusiano representó aquella totalidad antagónica que realiza y conserva lo singular a modo de orden y organización, apología que le ha sido reprochada por los pensadores durante siglos, y a lo que Adorno refiere como un *golpe de fuerza necesario*: “[...] golpe de fuerza porque detiene a la dialéctica en nombre de un principio que le correspondía a la propia crítica hegeliana de lo abstracto” (1970, p. 49), y necesario porque de modo contrario “[...] el principio dialéctico se sacaría de lo existente, sobrepasándolo, y de este modo habría negado la tesis de la identidad absoluta (que sólo en cuanto realizada es absoluta: tal es el corazón de la filosofía hegeliana)” (1970, p. 50).

Pero la *doctrina de la racionalidad de lo real* se fractura por la pobreza de la experiencia que hoy en día podemos constatar, pobreza que se hace patente en la falta de posibilidad de una experiencia íntima que se abriera paso a través de la existencia reglamentada por la subjetividad constituyente y que le permita a ésta ser sustraída del *magma mercantil de constante y falso cambio*, en palabras de Jacobo Muñoz (1973, p. 9). Detrás del impulso organizador de la sociedad contemporánea, resuena el grito de dolor y desigualdad que emanan del movimiento de lo real oprimido y reglamentado. La misma dinámica de la sociedad, es decir el movimiento dialéctico de su devenir como la totalidad de los procesos de civilización, aparece como si fuera consolidada en la correlación funcional de los hombres que la integran. La autonomía que les es

otorgada dentro del sistema social es administrada conforme a una elección de modos determinados previamente y conforme al crecimiento exponencial de la capacidad de la sociedad de la satisfacción de las necesidades individuales. Así, el esfuerzo insistente de la sociedad por garantizar la libertad de actuar del individuo empírico recae en las negaciones concretas de su realización. En vez de conducir a ésta, se hace cómplice de la coacción opresiva y lo entrega a la gran ilusión que se encubre en la superabundancia del capitalismo tardío. Y, como nos explica Adorno:

Sobre lo decisivo en el yo, su independencia y autonomía, sólo puede juzgarse en relación con su alteridad, con el no-yo. Si la autonomía existe o no, depende de su contrincante y contradicción, el objeto, que le otorga o niega autonomía al sujeto; separada de él, la autonomía es ficticia. (2008, p. 209)

Sólo bajo este obrar autónomo, el individuo se encuentra frente al momento de la autoexperiencia de la idea de libertad como un impulso espontáneo que participa en el fortalecimiento del yo para ser nuevamente negado por la totalidad objetivada en la cual el yo está inmerso. Y, como ya Kant nos enseñaba, sólo bajo la idea de la libertad la voluntad puede experimentarse como voluntad propia, y la autonomía de la voluntad es “[...] el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional” (2010, p. 54).

Empero, la racionalidad de lo real, el cambio objetivo de la sociedad, en virtud de su propia dinámica hecha autónoma, hoy en día se ha dissociado del sujeto viviente como momento parcial en el despliegue del devenir. El confinamiento del sujeto a la apariencia de ser absoluta identidad “[...] es a su vez producto del pensamiento identificante, que, cuanto más degrada algo a mero ejemplo de clase o aspecto, tanto más se figura poseerlo en sí sin intervención de la subjetividad” (Kant, 2010, p. 149). Por esta razón, Adorno condena la síntesis reconciliadora de sujeto y objeto que desemboca en un sujeto universal sublimado. La relación dialéctica no sólo se da a nivel del pensamiento, del concepto, sino que deviene en una realidad antagónica en la cual lo material oprime lo espiritual y es precisamente en lo que se revela el poder cosificador de la objetividad social operante, encubierta detrás del *consensus* que procura imponerse sobre los antagonismos sociales. Ya la crítica al sistema político actual ha denunciado la injusticia existente, pero la búsqueda de la justicia en la injusticia, que representa el orden actual de las cosas, de nada se aleja del ideal burgués de ésta: los derechos son velados por la fuerza legitimadora del estado. Cabe señalar que hay un tabú semántico que sofoca toda indagación por la crisis socio-cultural convirtiéndola en preguntas particulares que conduzcan a acciones concretas. Hablar de la crisis del sistema se ha puesto de moda desde hace muchos años ya, pero cualquier propuesta por indagar dialécticamente la realidad es increpada con dureza, pues no sólo es tachada como imposible la comprensión de la totalidad, sino que también, de ser posible reconstruir la realidad, habría que hacerlo demasiado a fondo, atentando contra los principios más caros de nuestra actual forma de vida. Así, nos enfrenta el cinismo descarado con el que los dirigentes políticos del orden mundial admiten que las medidas reformatorias no bastan y nos sosegamos ante la ilusión de un progreso sostenido.

En este contexto, de un pensamiento identificante, en el cual, se encuentran subsumidos y replicados nuestros deseos, el individuo resulta inmerso en el vértigo comunicativo en el que la experiencia se desvanece en un lenguaje mecanizado. Es más, la tiránica sujeción de lo empírico sobre la consciencia individual ha conducido a una experiencia empobrecida cuyo valor en cuanto verdadera, en cuanto empírica, deriva más bien en una alucinación psíquica, una imposición del objeto en el sujeto. En efecto, para que el pensamiento sea capaz de disipar las mistificaciones y analfabetismos reconfortantes y permita una comprensión de la complejidad de los mecanismos que rigen su dominación y sumisión cultural, se tiene que reivindicar la dignidad de la fugacidad de la experiencia, redimiendo a lo efímero y procurando una experiencia más allá de lo meramente dado, o como dice Walter Benjamin: “[...] una experiencia más llena de profundidad metafísica” (2001, p. 78). En este caso, Benjamin comprende la metafísica como este conjunto de pensamientos incapaces de contenerse en la experiencia dada, y que, por el contrario, detonan insistentemente la diferencia entre la apariencia y la esencia, entre el nómeneo y el fenómeno, que es lo

que marca nuestra particularidad como seres humanos.

No obstante, la ideología está al acecho, al lenguaje se le exige rigurosidad y precisión, y de la experiencia se demanda la veracidad de su comunicabilidad. Aún más, el imperante llamado constructivista a transformar el mundo ha conducido a toda proposición teórica hacia la elaboración de propuestas vulgarmente positivas y pragmáticas imponiendo no sólo al pensamiento la forma en términos operativos, sino que también paraliza la experiencia en su momento objetivo. Frente a las atrocidades de la guerra, Benjamin denuncia el enmudecimiento por el terror incomunicable del campo de batalla; enmudecimiento que ha sido reemplazado por un lenguaje presto a la modificación progresista de la realidad y que deriva en la construcción de una nueva experiencia, no obstante, empobrecida y que añora el olvido. Es así como las monstruosidades que atestiguamos no sólo en México, sino en el mundo entero, durante varios años ya marcados por desapariciones masivas, tumbas colectivas, asesinados infantiles y una condición social que es incluso clasificada como de sicopatía en los medios de comunicación masiva, resultan transformadas en datos fácticos que, en la medida en que ofrecen menos resistencia, facilitan la identificación de hechos aislados para la mecanización del pensamiento en beneficio del “progreso social”. La palabra instrumentalizada así permite al individuo su sociabilidad, prescindiendo de la interioridad espiritual y abandonando la experiencia a la mera existencia en toda su desnudez. El lenguaje, como cómplice de una apariencia socialmente necesaria, es puesto a servicio de la inevitabilidad y de la fuerza integradora de lo meramente dado, como si fuera un monolito inquebrantable. Y no sólo esto, sino que en el entusiasmo por el uso de un lenguaje inclusivo vibra todo el entusiasmo por la exótica pieza en la que se puede invertir dinero, o el frenesí de lucir una frase elocuente a la moda. De cara a ello, Adorno irrumpe con su sentencia:

O es el lenguaje cosificado y banal de las marcas comerciales, que falsea de antemano el pensamiento, o se instala a sí mismo, solemne sin solemnidad, poderoso sin poder [...] Este lenguaje se queda sin objeto en una sociedad en la que el poder de los hechos es tan espantoso que hasta la palabra verdadera suena como una burla. (2008, p. 186)

Reclutado así el lenguaje para la reconstrucción de la humanidad frente a la monstruosidad de la violencia, éste es empleado como un medio instrumentalizado que no dice nada, alienando la experiencia de la profunda condición expresiva del ser humano y condenándola a la tenacidad sistémica que impide su movimiento dialéctico.

Si bien, como señala Martin Jay (2005), la experiencia es el punto nodal de intersección entre el lenguaje público y la subjetividad individual, y es la dimensión compartida que se expresa a través de la cultura y la infabilidad de la interioridad individual, no hay que pasar por alto la advertencia de Horkheimer:

La impotencia del espíritu se manifiesta muy principalmente en la atrofia del lenguaje. La impotencia de la palabra, de que ya hemos hablado, no quiere decir falta de palabras, sino más bien la transición a una comunicación tan social que haga callar a los individuos singulares (1979, p. 35).

El lenguaje que corresponde al hombre pensante está asediado por el lenguaje dominante, que lo despoja de todo su contenido mágico y anula la dignidad de la palabra como portador de significación y expresión espiritual. Su poder sedimentado en la rigurosidad universal pretende en su inmediata comunicabilidad postular su verdad, no obstante, expresa no sólo su no-verdad, sino también su propio desgarramiento. Romper con el dominio de este lenguaje es cristalizar la multiplicidad gradual del contenido de la palabra para poder recuperar los restos de la experiencia recubiertos por el significar universal. En consecuencia, Adorno centra la cuestión ya no en la indagación sobre la posibilidad y verdad del conocimiento, sino en la pregunta por la opresión a la que éste conduce y su hostilidad contra el sujeto. Considerando la historia del pensamiento filosófico en este sentido, se hace evidente que este conocimiento, que permita una experiencia múltiplemente graduada que rebase el orden categorial, únicamente puede ser alcanzado por medio

del lenguaje y solamente a través de una crítica lingüística es posible abrir paso a la experiencia, pues: “La única forma de objetivar toda su componente expresiva, que es mimética e irracional, es la expresión, el lenguaje” (1975, p. 26).

5. CONCLUSIÓN

Si bien, la época de las luces concebía al hombre como un ser racional capaz de asumir y de encauzar su propio destino, la conciencia subjetiva individual se vio cada vez más debilitada por la *ratio* burguesa, *ratio* que en su pretensión de universalidad se instauró como una autoridad irracional. Así pues, como explica Adorno:

Su propia razón, que, tan inconscientemente como el sujeto trascendental, instauro la identidad mediante el engaño, les resulta inconmensurable a los sujetos a los que ella reduce al denominador común: el sujeto como enemigo del sujeto. La universalidad precedente es verdadera tanto como no-verdadera: verdadera, porque compone aquel «éter» que Hegel llama Espíritu; no-verdadera porque la suya no es aún razón, sino producto del interés particular. [...] la dialéctica es la ontología de la falsa situación. Una situación justa, irreductible tanto a sistema cuanto a contradicción, se liberaría de ella. (2008, p. 22)

La dialéctica, entonces, sale a la luz como este pensamiento intransigente que razona sobre las contradicciones de la realidad y es su negación también. Para que la humanidad sea una misma con su concepto y devenga el sujeto que *compone aquel éter* que Hegel llama Espíritu, como lo dice la cita anterior, ésta tiene que liberarse de la racionalidad del dominio que la oprime bajo la forma de la identificación real; tiene que romper con la voluntad de identidad que está detrás de toda síntesis reconciliadora y, así, reivindicar al antagonismo en el devenir del espíritu hegeliano. “Lo que hay de doloroso en la dialéctica es el dolor, elevado a concepto, por la pobreza de este mundo” (2008, p. 18). Consecuentemente, la dialéctica negativa rompe con toda determinación que conlleva una adaptación del sujeto a la conciencia constitutiva y recupera así el poder antagonico de su esencia negativa. “La teoría dialéctica, sin embargo, no practica culto alguno a la razón total; la critica. Tampoco desdeña orgullosamente las soluciones particulares, se limita a impedir que éstas le tapen la boca.” (Adorno, 1973, p. 78) Su poder radica en evitar que el silencio reine y es, quizá por ello, tan rechazada por la funcionalidad operativa de la sociedad que exige su correspondencia con una praxis inmediata, o la tacha como fatua especulación.

El legado del pensamiento adorniano como señala Maiso “es ante todo una prohibición de ingenuidad” (2010, p. 14). Así, la actualidad de la teoría crítica radica justamente en su análisis de la constitución social de los sujetos y de la amenaza latente por la tendencia socialmente condicionada al debilitamiento de la individualidad que afecta su capacidad íntima de una experiencia no reglamentada. El interés por la emancipación del individuo exige, también, una reflexión crítica sobre las fuerzas que la condicionan y restringen, puesto que como bien señala Claussen en una entrevista a Maiso: “La emancipación es entendida como un movimiento de la totalidad de la sociedad que discurre a través del cada individuo” (2009, p. 129). En ese sentido, la emancipación del individuo reside en una autorreflexión, que permita romper con la rigidez de la intencionalidad del concepto y salir de su propia suspensión, habilitando así al pensamiento a reconocer la naturaleza no reconciliada de lo real. Lo que obliga al pensamiento filosófico e impide su petrificación es como nos explica Adorno:

La culpa de la vida que en cuanto puro *factum* roba el aliento a otra vida, conforme a una estadística que completa un número aplastante de asesinados con uno mínimo de salvados, como si esto estuviera previsto por el cálculo de probabilidades, ya no está reconciliada con la vida. Esa culpa se reproduce incesantemente porque en ningún instante puede hallarse totalmente presente para la conciencia. (2008, p. 334)

REFERENCIAS

- Adorno, T. (1970). *Tres estudios sobre Hegel*. Taurus.
- Adorno, T. (1975). *Dialéctica negativa*. Taurus.
- Adorno, T. (1987). *Terminología filosófica II*. Taurus.
- Adorno, T. (2008). *Crítica de la cultura y sociedad I. Prismas. Sin imagen directriz*. AKAL.
- Adorno, T. (2008). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. AKAL.
- Adorno, T. (2010). *La actualidad de la Filosofía*, en *Escritos Filosóficos tempranos*. AKAL.
- Adorno, T., & Horkheimer, M. (1979). *Sociológica*. Taurus.
- Adorno, T., & Horkheimer, M. (2009). *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*. Trotta.
- Adorno, T., Popper, K., Dahrendorf, R., Habermas, J., Albert, H., & Pilot, H. (1973). *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Grijalbo.
- Benjamin, W. (2001). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Taurus.
- Beriain, J. (Comp.) (1996). *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*. Anthropos.
- Claussen, D. (2012). *El envejecimiento de la Teoría Crítica*. Recuperado en <http://www.setcrit.net/wp-content/uploads/2012/09/DC-El-envejecimiento-de-la-teoria-cri%C2%ADtica.pdf>
- Corona, J. (2007). *La irrupción de la subjetividad moderna*. Universidad de Guanajuato, Pliego Filosofía.
- Corona, J. (2018). El sujeto trashumante de la filosofía moderna y las transformaciones de lo real. *Sophia, colección de Filosofía de la Educación*, 25(2), pp. 59-87. <http://doi.org/10.17163/soph.n25.2018.01>
- Echevería, B. (2009). *Qué es la modernidad*. UNAM.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Hegel, G. W. F. (1985). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Jay, M. (1989). *La imaginación dialéctica: Historia de la escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Taurus.
- Jay, M. (2005). *Songs of experience. Modern American and European variations on a universal theme*. University of California Press.
- Kant, E. (1985). *Filosofía de la historia*. Fondo de Cultura Económica.
- Kant, E. (2010). *Crítica de la razón práctica*. Porrúa.
- Kofler, L. (1973). *Historia y dialéctica*. Amorrortu.
- Maiso, J. (2009). Teoría Crítica y experiencia viva: Entrevista con Detlev Claussen. *Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*, 1(1), 101-141. <http://constelaciones-rtc.net/article/view/696>
- Maiso, J. (2010). *Elementos para la reapropiación de la teoría crítica de Theodor W. Adorno*. Universidad de Salamanca.
- Müller-Doohm, S. (2003). *En tierra de nadie - Theodor W. Adorno: una biografía intelectual*, Herder.
- Theunissen, M. (2013). *El otro: Estudios sobre la ontología social contemporánea*. Fondo de Cultura Económica.
- Wiggershaus, R. (2010). *La escuela de Fráncfort*. Fondo de Cultura Económica.
- Zizek, S. (Comp.) (2003). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Fondo de Cultura Económica.

AUTORA

Gergana Petrova. Doctora en Filosofía por la Universidad de Guanajuato y su línea de investigación aborda la Teoría Crítica de la educación y la filosofía contemporánea. Actualmente es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de CONACYT, México

Conflicto de intereses. La autora informa ningún conflicto de interés posible.

Financiamiento. No hay asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

Agradecimientos. N/A

Sobre el artículo. El artículo forma parte de una investigación más amplia en curso sobre la condición del individuo como sujeto de la experiencia, la generación de conocimiento y sentido de realidad que se produce en la época actual, y las nuevas facturaciones de la industria cultural. A tales elementos pretendemos congregarlos dentro de una constelación dinámica que dé lugar al discernimiento para una *nueva ontología del presente* capaz de remontar -por encima del sentido instaurado por la teoría tradicional de conocimiento-el objetivo que se encuentra en la unidad e identidad constitutiva del concepto.