



Dialéctica de la pobreza de la experiencia

María Jou García¹

Recibido: 5 de diciembre de 2016 / Aceptado: 31 de enero de 2017

Resumen. Partiendo de la recurrencia del motivo de la pobreza de la experiencia en el marco de la Teoría crítica y su entorno más afín, nos proponemos tematizar la equívocidad que presenta el mismo mediante la delimitación de sus diferentes sentidos en Adorno, Horkheimer y Benjamin. Ello nos permitirá dejar esbozadas las líneas generales de una problemática que, a nuestro entender, es producto de cierta complementariedad pero a la vez tensión entre dichos sentidos.

Palabras clave: experiencia; dialéctica; Teoría crítica; Ilustración; técnica; naturaleza; vida.

[en] Dialectic of the Poverty of Experience

Abstract. Starting from the recurring topic of the poverty of experience within the framework of Frankfurt Critical theory and its related circle, we set out to address the ambiguity presented by this topic through the delimitation of its different senses in Adorno, Horkheimer and Benjamin. This will allow us to sketch the general lines of a problematic that, in our view, emerges from a complementarity but also a tension between these senses.

Keywords: experience; dialectic; Frankfurt Critical theory; Enlightenment; technology; nature; life.

Sumario: 1. Introducción; 2. *No es bueno carecer de un lugar donde uno se sienta en casa, pero es espantoso no poder soportar lo extraño.* El exceso de certidumbre; 3. *No es bueno no poder soportar lo extraño, pero es espantoso carecer de un lugar donde uno se sienta en casa.* El exceso de incertidumbre; 4. A modo de conclusión: una conciliación problemática; 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Jou García, M. (2018): "Dialéctica de la pobreza de la experiencia", en *Revista de Filosofía* 43 (1), 103-120.

¹ Universidad Complutense de Madrid
mariajou@uclm.es

Para Marcelina González Chamorro

1. Introducción

En su admirable biografía de Adorno, Detlev Claussen, alumno de los autores de *Dialéctica de la Ilustración* y continuador del particular esfuerzo intelectual que caracteriza a la Teoría crítica, asevera que uno de los motivos más antiguos de la misma, en la línea iniciada por autores como Walter Benjamin, es «la experiencia de la pérdida de la experiencia»². No es difícil comprobar una cosa tal: basta con recorrer los textos más conocidos de los miembros del Instituto de Investigación Social para encontrar numerosas alusiones, literales o evocadoras, a dicho motivo. Sin embargo, tras llevar a cabo este ejercicio, uno nota la dificultad que se presenta a la hora de proporcionar una definición unívoca de en qué consiste eso que, tomando la expresión a Benjamin, se ha dado en llamar *la pobreza de la experiencia*. Es precisamente esta dificultad aquello de lo que nos gustaría hacernos cargo en el presente trabajo.

Nuestra intención no es dar cuenta de los distintos lugares en los que puede rastrearse este motivo, ni tampoco ofrecer un estudio de las diferentes derivas teóricas en el entorno de la Teoría crítica. Antes bien, lo que nos proponemos es, a partir del hecho de la recurrencia de este motivo, y enfocando el mismo no tanto desde un interés en los aspectos evolutivos o diacrónicos cuanto en los conceptuales o sincrónicos, tratar de *tematizar la equivocidad que presenta*. Pensamos que el mejor método para llevar a cabo esta tarea es el consistente en *diferenciar sentidos* de la aludida expresión. En concreto, nosotros distinguimos *dos* (y es éste el criterio que vamos a seguir a la hora de dividir, asimismo, la estructura de nuestro escrito). Será el cometido de las siguientes páginas desarrollarlos, pero dejemos dicho, aunque sea de manera abstracta, que uno de ellos, el que vamos a localizar de modo paradigmático en *Dialéctica de la Ilustración*, alude a las consecuencias de lo que podríamos llamar un *exceso de certidumbre*, mientras que el otro, recogido de modo ejemplar en el artículo de Benjamin “Experiencia y pobreza” (pero retomado con igual fuerza en numerosos pasajes de los *Minima moralia* de Adorno), va a remitir precisamente a las consecuencias de un *exceso de incertidumbre*. Creemos, además, que lejos de expresar posiciones totalmente irreconciliables, como quizás podría parecer a primera vista, ambos sentidos dejan abierta la posibilidad de ser entendidos de manera complementaria, lo cual no quiere decir, sin embargo, que ésta quede exenta de problematicidad.

2. No es bueno carecer de un lugar donde uno se sienta en casa, pero es espantoso no poder soportar lo extraño³. El exceso de certidumbre

Es conocido que en el primer *excursus* de *Dialéctica de la Ilustración* atendemos a la narración de un viaje. También lo es que la finalidad de este ensayo, tal y como

² Claussen (2006), p. 21.

³ Tomamos para el título de este apartado las palabras del final del artículo de Detlev Claussen “¿Cuánta patria necesita el ser humano?” (2013), en el que acaba concluyendo la conveniencia de completar la conocida frase de Jean Améry («No es bueno carecer de un lugar donde uno se sienta en casa») con lo que viene tras el «pero...». Excede a la pretensión de nuestro trabajo el hacerse cargo de los temas que toca en el suyo Claussen, pero consideramos que lo que vamos a exponer en este apartado se corresponde bastante bien con el espíritu de las palabras del autor.

declaran en el prólogo sus autores, no es otra que la de estudiar «la dialéctica de mito e Ilustración», que queda abstractamente definida de la siguiente manera: «el mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología»⁴. El viaje, ciertamente, es nada menos que el de Odiseo, y Adorno y Horkheimer no dejan sin justificación la idoneidad de la obra de Homero para cumplir con el objetivo marcado: la *Odisea* se presenta como «uno de los más tempranos documentos representativos de la civilización burguesa», en el cual «se revela tanto la diferencia como la unidad de naturaleza mítica y dominio ilustrado de la naturaleza»⁵.

Pero el carácter genérico de la justificación deja lugar a la posibilidad de seguir preguntando por qué la *Odisea*. Sin pretender en ningún caso dar con el motivo último y profundo que llevó a Adorno y Horkheimer a escoger este texto como muestra ejemplar de lo que se proponían estudiar, sí nos parece interesante tratar de ver lo que da de sí dicha ejemplaridad, esto es, hasta qué punto el relato de la *Odisea* es, en efecto, más que adecuado para mostrar la dialéctica de mito e Ilustración. Se precisa advertir que para ello es necesario recorrer previamente el conjunto de piezas dispuestas por los autores a fin de otorgar sentido al uso dado a la *Odisea* (la mayoría de las cuales las vamos a encontrar en el capítulo inicial “Concepto de Ilustración”), lo que va a permitirnos, asimismo, poner de relieve el papel central jugado por la cuestión de la pobreza de la experiencia –en el particular sentido de la misma que encontramos en esta obra– en lo que atañe al problema de la dialéctica de mito e Ilustración.

Como decíamos, en el primer *excursus* se narra un viaje. Tradicionalmente, ha habido una estrecha relación entre el motivo del viaje y una de las acepciones de la experiencia. Ha venido de suyo que el viaje, como la experiencia así entendida, es aquello de lo que uno sale transformado, en la medida en la que tiene que vérselas con *lo otro de sí*. En este sentido, no es difícil admitir que uno puede viajar de muchas maneras (como puede experimentar de muchas maneras). Suele decirse, por ejemplo, que para viajar no se necesita recorrer largas distancias: ponerse delante de un cuadro, abrir un libro o atender a una pieza musical le da a uno la oportunidad de abrirse a *lo nuevo*. Es importante reparar en este matiz: *le da a uno la oportunidad*; pues puede suceder más bien lo contrario, esto es, que el sujeto subsuma lo contemplado, lo leído o lo escuchado a lo que ya había hecho suyo, a lo ya experimentado, de lo que aquello, en tal caso, no sería más que una *repetición*. Adorno se refiere a esto mismo cuando, en sus escritos sobre el arte, habla de la experiencia estética –y, negativamente, de lo que supone su corrupción– en los siguientes términos:

Hasta la fase de la administración total, el sujeto que contemplaba, escuchaba o leía una obra tenía que olvidarse de sí mismo, volverse indiferente, borrarse en ella. La identificación que él llevaba a cabo era (desde el punto de vista del ideal) no que la obra de arte se equiparara a él, sino que él se equiparara a la obra de arte. En esto consistía la sublimación estética; Hegel llamaba a esta manera de comportarse *libertad para el objeto*. De este modo le hizo honor al sujeto, que se vuelve sujeto en la experiencia espiritual saliendo de sí mismo, lo cual es lo contrario de la exigencia filistea de que la obra de arte le dé algo⁶.

⁴ Horkheimer y Adorno (2009), p. 56.

⁵ *Ibid.*

⁶ Adorno (2004), p. 30.

Avanzando en la lectura de su *Teoría estética*, en un fragmento titulado “Dialéctica de la interioridad”, encontramos que el autor diagnostica el particular padecimiento de quien no puede soportar esa manera de comportarse que Hegel llamaba *libertad para el objeto*: «Se trata de la actitud de la *intolerance of ambiguity*, la intolerancia hacia lo ambivalente, hacia lo que no es subsumible limpiamente; al final, hacia lo abierto, hacia lo que ninguna instancia ha predeterminado, *hacia la experiencia misma*»⁷.

Aplicado esta vez al ámbito del arte (aunque, cabe destacar, de una manera que no sólo no restringe sino que invita a extender lo dicho a otros ámbitos), Adorno retoma en el texto recién citado lo que ya en *Dialéctica de la Ilustración* había sentenciado junto a Horkheimer acerca de la *árida sabiduría* que viene de la mano del afán ilustrado por dominar la naturaleza: esta árida sabiduría, «para la cual *nada hay nuevo bajo el sol*»⁸ –pues en todo hecho no reconoce más que lo que de antemano se ha puesto en él a fin de reducirlo a un caso de una “ley de la naturaleza”–, elimina lo inconmensurable, entendido como lo aún no medido en sentido radical (esto es, ni siquiera *en el fondo*, como sucede ahí donde se declara todo acontecer como ejecución de una ley inexorable); y, así, «lo que podría ser distinto es igualado. Tal es el veredicto que erige críticamente los límites de toda experiencia posible»⁹.

Pensamos que esta serie de textos nos permite comenzar a esbozar el particular sentido de eso que Adorno y Horkheimer, unas pocas páginas más adelante, van a denominar literalmente *empobrecimiento de la experiencia*¹⁰, queriendo con ello señalar, en el marco establecido por *Dialéctica de la Ilustración*, uno de los correlatos del llevar hasta sus últimas consecuencias el programa ilustrado del dominio de la naturaleza. Si se entiende que *experiencia* es el proceso por el cual un sujeto sale de sí mismo para, en el trato con lo otro de sí, lo extraño, lo nuevo, lo abierto, lo impredecible, lo no-idéntico, volver transformado (y volver, pues, también él no-idéntico con respecto al sí mismo), *pobreza de la experiencia* no puede designar, en este sentido, más que la incapacidad de llevar a término este proceso, y ello, como veíamos más arriba, por causa de una particular intolerancia, a saber, la que rechaza por *insoportable* lo ambiguo o ambivalente, en fin, lo *incierto*. Se produce así una suerte de regresión por la cual la capacidad de experimentar del sujeto, como bien señalan los autores, queda tendencialmente asimilada a la de los *batracios*: «incapacidad de poder oír con los propios oídos aquello que no ha sido aún oído, de tocar con las propias manos aquello que no ha sido aún tocado: la nueva figura de ceguera que sustituye toda ceguera mítica vencida»¹¹.

Se quiere señalar con esto, decimos, uno de los correlatos del llevar hasta sus últimas consecuencias el programa ilustrado del dominio de la naturaleza. La Ilustración, entendida por Adorno y Horkheimer «en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores»¹², y es persiguiendo este objetivo como ha dado en declarar la necesidad de la subyugación de las potencias naturales, vistas como una amenaza para la autonomía y la seguridad –sin la cual

⁷ *Ibid.*, p. 159. El segundo subrayado es nuestro.

⁸ Horkheimer y Adorno (2009), p. 67. El subrayado es nuestro.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 88.

¹¹ *Ibid.*, p. 89.

¹² *Ibid.*, p. 59.

se entiende que no cabe genuina autonomía— de los individuos. Esta subyugación, presentada como «desencantamiento del mundo»¹³ en alusión a la presunta ruptura con la concepción mitológica, se lleva a cabo en su versión moderna mediante la disposición de una ciencia física-matemática y su correspondiente aparato técnico. Pero es tal disposición, afirman los autores, la que causa la recaída justamente en aquello que caracterizaba a la mitología, a saber, la asunción del carácter de *repetición* que tiene todo hecho con respecto a los acontecimientos míticos, que no es sino la asunción de «la eternidad de lo existente», del «*mundo como gigantesco juicio analítico*»¹⁴, en el que, ciertamente, no cabe esperar nada nuevo bajo el sol: «el principio de la inmanencia, que declara todo acontecer como repetición, y que la Ilustración sostiene frente a la imaginación mítica, es el principio del mito mismo»¹⁵. Esto es, la descualificación de la naturaleza que opera la ciencia moderna con el objetivo de poder subsumir todo hecho a una ley físico-matemática, su asimilación —teórica y práctica al mismo tiempo— a lo mecánico a fin de poder ejercer sobre ella el poder que se ejerce sobre la máquina, repite el gesto propio de la mitología mediante el cual la naturaleza queda *registrada y sistematizada* y, así, reducida a lo siempre igual:

La asunción de lo que existe de hecho, sea bajo la prehistoria fabulosa, sea bajo el formalismo matemático; la relación simbólica de lo presente con el acontecimiento mítico en el rito o con la categoría abstracta en la ciencia, *hace aparecer lo nuevo como predeterminado, que es así, en verdad, lo viejo*. No es lo existente lo que carece de esperanza, sino el saber, que, en el símbolo plástico o matemático, se apropia de ello en cuanto esquema y así lo perpetúa¹⁶.

La Ilustración recae en mitología, en fin, porque la *certidumbre* que a un mismo tiempo producen y ratifican las instituciones modernas del saber-poder (pues «la técnica es la esencia de tal saber»¹⁷) con el propósito de neutralizar las potencias naturales, no es sino una variación del *destino* que sancionan los mitos, con el que comparte la liquidación de lo impredecible, de lo propiamente nuevo.

Pues bien, el caso es que esta liquidación, se nos advierte, presenta una doble cara: «el dominio universal sobre la naturaleza se vuelve contra el mismo sujeto pensante, del cual no queda más que aquel “yo pienso” eternamente igual, que debe poder acompañar todas mis representaciones. *Sujeto y objeto quedan, ambos, anulados*»¹⁸. En efecto, ya habíamos señalado más arriba, con Hegel, que el sujeto se vuelve tal precisamente en el proceso por el cual tiene que salir de sí mismo, esto es, en la experiencia. Señalábamos también que eso a lo que Adorno y Horkheimer se referían como empobrecimiento de la experiencia estaba estrechamente vinculado al desarrollo del programa ilustrado del dominio de la naturaleza, sobre el cual acabamos de ver a dónde lleva: «el sí mismo abstracto, el derecho a registrar y sistematizar, no tiene frente a sí más que el material abstracto, que no posee ninguna otra propiedad

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 80. El subrayado es nuestro.

¹⁵ *Ibid.*, p. 67.

¹⁶ *Ibid.*, p. 81. El subrayado es nuestro.

¹⁷ *Ibid.*, p. 60.

¹⁸ *Ibid.*, p. 80. El subrayado es nuestro.

que la de ser substrato para semejante posesión»¹⁹. El sí mismo abstracto, el derecho a registrar y sistematizar a fin de tener controladas a las potencias naturales, no tiene frente a sí más que material abstracto porque no soportaría, debido a la ambigüedad o incertidumbre que traería consigo –y al descontrol de las aludidas potencias que eso conllevaría–, algo diferente. Ahora bien, cuando se habla de empobrecimiento de la experiencia no se está queriendo decir en ningún caso que el sujeto no salga en absoluto de sí mismo. El sujeto *se encuentra de hecho forzado a experimentar*; a salir a lo otro de sí. La cuestión es que en la experiencia moderna, como ya en la mítica, el sujeto sale de sí mismo para volver exactamente igual, o, a lo sumo, reforzado como sí mismo, debido a que previamente se ha reducido lo otro de sí –insistimos, tanto teórica como prácticamente– a lo ya puesto por el sujeto (los esquemas y las pertinentes acciones técnicas mediante los cuales aquello queda registrado y sistematizado). O dicho con otras palabras: *lo que constituye el empobrecimiento de la experiencia del sujeto es la condena a que al salir de sí sólo se vuelva a encontrar a sí mismo*, tal y como sucede ahí donde se ha llevado a término el sometimiento de la naturaleza.

Creemos que ésta es una de las claves interpretativas de cara a entender en qué se traduce concretamente la dialéctica de mito e Ilustración, en la medida en que, como ya se anunciaba desde el prólogo, y como hemos tenido la oportunidad de comprobar, el dominio ilustrado de la naturaleza reproduce, a su pesar, el gesto propio de la concepción mítica de la naturaleza, con las consecuencias recién señaladas que esto trae de la mano. También se anunciaba, no lo olvidemos, que el relato de la *Odisea* constituía uno de los más claros ejemplos de dicha dialéctica –y cabe destacar que, especialmente, del momento en el que se afirma que el mito es ya Ilustración. Comenzábamos este apartado haciendo referencia al hecho de que lo que relata la *Odisea* es un viaje, para a continuación pasar a poner de relieve la relación que tiene el sentido tradicional de *viaje* con cierto sentido de *experiencia*, tal y como queda recogido este último también en los textos examinados. Veíamos entonces que el tema del viaje, así presentado, no constituía sino una variación particularmente ilustrativa del tema de la experiencia, de manera tal que no nos parece aventurado extender ahora lo concluido acerca de este último al primero. Pues bien, al hacer esto, lo primero que tenemos que advertir es que, si el relato de la *Odisea* es más que adecuado para cumplir con el propósito de Adorno y Horkheimer de mostrar el alcance de la dialéctica de mito e Ilustración, es porque el viaje que nos narra constituye un ejemplo privilegiado de lo que *no* es, propiamente entendido, un viaje; nos narra, en el sentido de experiencia señalado, la *anti-experiencia* por antonomasia, o expresado más adecuadamente con las palabras que venimos empleando –pues, como ya hemos indicado, no cabe que no haya experiencia en absoluto–, un claro caso de empobrecimiento de la experiencia.

En efecto, ya desde las primeras páginas del *excursus* I podemos leer que «la odisea desde Troya a Ítaca es el itinerario del *sí mismo* (...) a través de los mitos», cuyo fin no es otro que el del «retorno a la patria y a la propiedad estable», y, en definitiva, «la propia *autoconservación*»²⁰. Odiseo, sin duda, se lanza a la aventura, y en este sentido podría decirse que, en cierto modo, se pierde a sí mismo; pero, como se nos indica, la aventura no tiene por qué constituir lo contradictorio del sí mismo,

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 100. El segundo subrayado es nuestro.

siempre que ésta sea superada limpiamente y, de esta manera, el abandono de sí no sea *en el fondo* sino un «*perderse a fin de encontrarse*»²¹. Es este mecanismo de la subjetividad para, en el proceso de superación de aventuras, consolidarse a sí misma lo que Adorno y Horkheimer encuentran paradigmáticamente expuesto en la *Odisea*; mecanismo que recibe el nombre de *astucia*²² y que, a su modo de ver, anticipa la relación del sujeto ilustrado con lo otro de sí, esto es, el dominio de la naturaleza: la astucia se opone diametralmente a esa manera de comportarse que Hegel llamaba “libertad para el objeto”, siendo así *una de las figuras de lo que venimos llamando el empobrecimiento de la experiencia*.

Sin embargo (y de ahí que sea astucia), es interesante reparar en que ésta se presenta como lo contrario. Así, podría parecer que los lotófagos, las sirenas, el cíclope y la hechicera constituyen lo completamente otro, lo no asimilable, lo inconmensurable con respecto al sí mismo, y que, por ello, no se les puede encarar sin salir cualitativamente transformado de ese enfrentamiento. Pero lo cierto es que éste no se realiza sin cierta *trampa*, pues el hecho es que se encuentra mediado por un particular *contrato*: las figuras míticas están condenadas a hacer siempre lo mismo, a repetirse de manera inexorable²³ –permitiendo así, a quien las conozca, adelantarse a ellas–, y, además, están condenadas a hacerlo en el marco de un contrato con oportunas lagunas para el sujeto que las enfrenta, lagunas que le permiten escapar a lo prescrito al tiempo que lo cumple²⁴. Se reconoce pues, de un lado, la fuerza superior de dichas figuras –representantes de las potencias naturales– sobre el sujeto, que no puede vencerlas como tales; pero es ese mismo reconocimiento el que, bajo la forma del aludido contrato, se vuelve contra las propias figuras míticas. Así, por ejemplo, Odiseo admite que la potencia del canto de las sirenas supera a sus propias fuerzas, pero descubre una manera de, sin negar esto mismo, sustraerse a ella: «en el contrato primitivo no está previsto si el que pasa delante debe escuchar el canto atado o no atado», y es precisamente esto, junto con la seguridad de que no caben imprevistos en el comportamiento de las sirenas, lo que permite a Odiseo disponer las cosas con respecto a las figuras míticas «de tal forma que, aun caído, no caiga en su poder»²⁵. O como resumen los autores: «la fórmula de la astucia de Odiseo consiste en que el espíritu separado, instrumental, en la medida en que dócilmente se pliega a la naturaleza da a ésta lo que le pertenece y de este modo la *engaña*»²⁶.

De esta manera, queda anticipado ya el comportamiento del sujeto ilustrado con la naturaleza: «es justamente el espíritu dominador de la naturaleza el que continuamente reivindica la superioridad de la naturaleza en la competencia»²⁷, aunque, se debe incidir, sólo ahí donde previamente se ha operado una *disolución de la animación*²⁸ de la misma, esto es, ahí donde se ha neutralizado ya toda contingencia, donde se tiene total certidumbre acerca de los hechos naturales, donde, digamos, se le ha negado a la naturaleza la posibilidad de ser también ella “astuta”, y, por tanto, donde el reconocimiento de la superioridad de las potencias naturales no es sino el astuto gesto del sujeto que le permite legitimar su ya efectiva dominación.

²¹ *Ibid.*, pp. 100-101. El subrayado es nuestro.

²² *Cf. ibid.*, pp. 101-102.

²³ *Ibid.*, p. 110.

²⁴ *Cf. ibid.*, pp. 109-111.

²⁵ *Ibid.*, p. 111.

²⁶ *Ibid.*, p. 109. El subrayado es nuestro.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Cf. ibid.*

Pero, de nuevo, este engaño de las potencias naturales/figuras míticas a fin de someterlas se produce a un precio: «el espíritu subjetivo, que disuelve la animación de la naturaleza, sólo domina a la naturaleza “desanimada” imitando su rigidez y disolviéndose él mismo en cuanto animado»²⁹. La astucia, la consecución de la autoconservación, sólo triunfa una vez que, a fin de doblegar a la naturaleza, a lo no-idéntico, a lo animado, *renuncia* a la posibilidad de que lo no-idéntico, lo animado, irrumpa en el sujeto mismo³⁰. Paradójicamente, sólo mediante la asimilación a lo muerto, lo único que se mantiene siempre igual, asegura el sujeto su supervivencia frente a las potencias que amenazan con destruirle: como se hace saber de manera especialmente clara en el episodio del cíclope, sólo si está dispuesto a ser “nadie” puede sobrevivir. Pero, afirman Adorno y Horkheimer, el que sobrevive como “nadie” por temor a las fuerzas naturales *sacrifica* precisamente aquello que merecía la pena ser conservado:

El dominio del hombre sobre sí mismo, que fundamenta su autoconciencia, es virtualmente siempre la destrucción del *sí mismo* a cuyo servicio se realiza, pues la sustancia dominada, oprimida y disuelta por la autoconservación no es otra cosa que lo viviente sólo en función del cual se determina el trabajo de la autoconservación, en realidad, justamente aquello que debe ser conservado³¹.

La liquidación de lo viviente petrifica el cuerpo y el pensamiento del sujeto, que queda de este modo asimilado a las figuras míticas que pretendía combatir, condenado a la eterna repetición de sí mismo. Y así, tras su “viaje”, a Odiseo también le es presentada la cuenta³²: «la naturaleza inexorable, a la que domina, triunfa irónicamente al volver él a casa como inexorable»³³.

3. No es bueno no poder soportar lo extraño, pero es espantoso carecer de un lugar donde uno se sienta en casa. El exceso de incertidumbre

En 1933, Walter Benjamin escribe el breve y denso artículo “Experiencia y pobreza”. Pasados 15 años desde la Gran Guerra, el autor llama la atención sobre el hecho de que, pese a haber sido considerada como «una de las experiencias más tremendas de la historia»³⁴, sea imposible dar con un solo documento que transmita adecuadamente esa experiencia. No es sólo, señala, que los primeros libros destinados a narrar lo

²⁹ *Ibid.*

³⁰ O al menos, se indica, relega esta posibilidad meramente al ámbito de lo patológico, de la agitación nerviosa del cuerpo. *Cf. ibid.* p. 100, n. 5. *Cf.* asimismo, siguiendo esta línea, Pablo López Álvarez (2011), especialmente el apartado VII, donde se señala el interés que tiene, en el contexto de un estudio del proceso general de cosificación correlativo al sometimiento de la naturaleza, una *fisonomía de la vida dañada*, como la llevada a cabo por Adorno en numerosos fragmentos de *Minima Moralia*.

³¹ *Ibid.*, p. 107.

³² *Cf. ibid.*, p. 80.

³³ *Ibid.*, p. 101. Escapa de los límites de este trabajo hacerse cargo de ello, pero no cabe duda de que este problema se proyecta asimismo hacia el plano de lo social y lo relativo a las condiciones de su transformación (lo cual, pensamos, no quiere decir que deje de ser relevante por sí mismo un análisis al nivel del sujeto, como el aquí expuesto). Para un estudio de la relación, en Adorno y Horkheimer, entre experiencia, conciencia, sujeto y sociedad, *cf.* Jordi Maiso (2010), y de manera particular pp. 406-407.

³⁴ Benjamin (2007), p. 217.

ocurrido hubiesen tardado en aparecer 10 años tras la firma del tratado de paz, sino que en la misma manera de narrar de éstos se delataba algo que ya había sido posible notar a la vuelta de los combatientes: la imposibilidad de relatar propiamente lo acontecido, la imposición de la alternativa entre enmudecer o que las palabras de uno no fuesen más que el signo de *la pérdida de las condiciones de la narración*. En efecto, se había observado ya que la gente volvía del frente «no más rica en experiencia comunicable, sino mucho más pobre»³⁵. «Pero eso», afirma Benjamin, «no era extraño», si se tiene en cuenta cuál fue el verdadero destino de la “experiencia más tremenda de la historia”:

Ninguna experiencia fue desmentida con más rotundidad que las experiencias estratégicas a través de la guerra de trincheras, o las experiencias económicas mediante la inflación; las experiencias corporales por el hambre; las experiencias morales por los que ejercían el gobierno. Una generación que fue al colegio todavía en tranvía de caballos se encontraba ahora a la intemperie y en una región donde *lo único que no había cambiado eran las nubes*; y ahí, en medio de ella, en un campo de fuerzas de explosiones y torrentes destructivos, el diminuto y frágil cuerpo humano³⁶.

Pero no sólo el tradicional escenario bélico había sido protagonista de una transformación tal. Benjamin se detiene con especial interés en el hecho de que la vanguardia arquitectónica, con Loos y Le Corbusier a la cabeza, e inspirada en los relatos fantásticos de corte futurista, hubiese operado una mutación de proporciones análogas en el espacio presuntamente más privado: la vivienda. Las casas de acero y de cristal, materiales duros y lisos en los que «*nada puede ser fijado*»³⁷, habían dado lugar a una extraña mezcla a medio camino entre un acorazado y un panóptico, caracterizada en todo caso por su radical oposición a la vivienda burguesa. «Tal vez una cierta comparación diga más aquí que la teoría»:

Cuando entrabas en la habitación burguesa de los años ochenta, la impresión más fuerte, pese a todo el confort que tal vez irradiara, era: “aquí no se te ha perdido nada”. Y aquí no se te ha perdido nada, pues aquí no hay rincón alguno en el que el habitante no haya dejado sus huellas: en los estantes, mediante las figuritas; en el sillón acolchado, mediante las mantitas; en las ventanas, mediante las cortinas; ante la chimenea, mediante la pantalla. (...) El *intérieur* obliga a su habitante a aceptar el máximo de costumbres, las cuales hacen justicia más al *intérieur* que a su habitante. Esto lo entiende cualquiera que recuerde la absurda situación a que los habitantes de todos esos aposentos de felpa iban a parar cuando algo se rompía en la casa. Incluso su manera de enfadarse (podían interpretar virtuosamente este afecto, que va desapareciendo poco a poco) era ante todo la reacción de una persona a la cual le hubieran borrado “la huella de sus días terrenales”³⁸.

La vanguardia arquitectónica, en efecto, había roto de raíz con la vivienda burguesa porque había creado «espacios en los que es muy difícil *dejar huellas*»³⁹. El cristal y el acero, con su fría presencia, no admiten en rigor la de nadie ni la de nada más.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.* El subrayado es nuestro.

³⁷ *Ibid.*, p. 220.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.* El subrayado es nuestro.

De este modo, la disolución del tradicional espacio privado –la *propiedad estable*, donde debería ser posible disfrutar de cierto nivel de familiaridad y de recogimiento, pero para lo cual es necesario que las cosas mismas puedan disfrutar de tal derecho– llevada a cabo por las nuevas construcciones ni siquiera había consistido en su conversión en espacio público (el cual había sufrido, por su parte, una revolución de igual magnitud). Pues ambos, espacio privado y público, compartían el hecho de haber sido transmutados en *lugares de paso*, de mero tránsito, en los que sin duda resulta completamente inapropiado (incluso, en el extremo, sospechoso) intentar permanecer.

En 1944, mismo año de publicación de *Dialéctica de la Ilustración*, y con la Segunda Guerra Mundial aún en curso, Adorno comenzaba sus *Minima moralia*. Salta a la vista hasta qué punto muchos de los fragmentos que componen esta obra prolongan los pensamientos de Benjamin. En especial, destaca el paralelismo con “Experiencia y pobreza” que puede rastrearse en el titulado “Lejos del fuego”. De nuevo, el punto de partida es la reflexión sobre las consecuencias de la Guerra Mundial en lo que respecta a la experiencia de la misma por parte de los combatientes, reflexión que en este caso se ve lamentablemente reforzada por una segunda oleada de evidencias. Y, de nuevo, dichas consecuencias se expresan en términos de capacidad –o, más bien, incapacidad– de *relatar* lo sucedido. La «fatigosa reconstrucción de los recuerdos»⁴⁰, que acaba dando sencillamente en la impotencia, encuentra su correlato objetivo en el completo fraccionamiento del ritmo –marcado por el despliegue de medios bélicos hasta el momento inimaginables, a no ser en los relatos de ciencia-ficción– de las guerras mundiales: «cuanta menos *continuidad*, historia y elementos “épicas” hay en una guerra, cuando en cada fase suya vuelve en cierto modo a empezar, menos es capaz de *dejar una impresión duradera* e inconsciente en el recuerdo»⁴¹. No podemos saber con certeza si Adorno tenía en mente las paredes de la habitación burguesa cuya demolición al servicio de las asépticas construcciones de acero y cristal había registrado Benjamin, pero no cabe duda de que la siguiente afirmación es deudora como ninguna otra de las reflexiones del autor: «con cada explosión [se] destruye[n], dondequiera que se hallen, *los muros a cuyo amparo germina la experiencia* y se asienta la continuidad entre el oportuno olvido y el oportuno recuerdo»⁴².

Si algo queda claro de los testimonios de Benjamin y de Adorno es que los acontecimientos que habían marcado la primera mitad del siglo XX podían caracterizarse, ante todo, por la completa transformación del entorno, y con ella del individuo⁴³ –como de manera entusiasta, por otro lado, habían augurado ya los precursores de la “cultura de cristal”, al proclamar que ésta traería consigo a un nuevo tipo humano, o más bien no-humano⁴⁴–. *Todo bajo el sol era nuevo* a excepción de las nubes, y lo cierto es que esto, lejos de ser una señal de esperanza, se había convertido en el signo más transparente del horror. Es justamente para dar nombre a este horror por lo que Benjamin –y, siguiéndole en este sentido, Adorno– dispone la expresión *pobreza de la experiencia*.

⁴⁰ Adorno (1987), p. 52.

⁴¹ *Ibid.* Los subrayados son nuestros.

⁴² *Ibid.* El subrayado es nuestro.

⁴³ *Cf.*, sobre esta cuestión, los trabajos de Pablo López Álvarez que examinan y a la vez prolongan el enfoque propio de la Teoría crítica, especialmente “El tiempo y las cosas. Observaciones sobre el sujeto” (2013), breve escrito que ha sido y sigue siendo para nosotros una fuente inagotable de reflexiones acerca de este tema.

⁴⁴ *Cf.* Benjamin (2007), pp. 219 y 221.

Como hemos ido viendo en los textos que acabamos de citar, *experiencia* nombra aquí cierta capacidad de narración de las propias vivencias, de comunicabilidad de lo acontecido, capacidad que a su vez presupone unas determinadas condiciones: un nivel de continuidad espacio-temporal que permita siquiera la posibilidad de que lo vivido deje huella; precisamente, que al menos algo –pero algo distinto del “acero” o el “cristal”– permanezca. Que al menos quede un muro, en fin, a cuyo amparo pueda germinar la experiencia, esto es, la posibilidad de *recordar* con cierto grado de coherencia la propia vida.

Es al horror que supone la incapacidad de hacer esto mismo, como decíamos, a lo que se pretende nombrar en este caso con *pobreza de la experiencia*. En esta línea, es muy provechoso prestar atención a lo expuesto en una de las “adiciones” a los apuntes y esbozos que cierran el conjunto de ensayos de *Dialéctica de la Ilustración*, en la que Adorno y Horkheimer reflexionan sobre la manera de tratar a los muertos que estaba empezando a volverse habitual. En ella se apunta al frío *olvido* de los difuntos, sin ni siquiera pasar por duelo alguno, como «uno de los síntomas de la enfermedad que ha sufrido la experiencia»⁴⁵. En el fondo, señalan los autores, la relación con los muertos en la que se los trata como incómodas presencias, a las que se intenta esconder apresuradamente bajo la alfombra sin la menor afeción, dice mucho de la relación del individuo con su propio pasado, el cual es vivido –socialmente y, de manera progresiva, por uno mismo– como una carga embarazosa que impide a los hombres estar alerta a los requerimientos del presente y totalmente abiertos al azaroso futuro (algo que en *Minima moralia*, nos permitimos añadir, es identificado de manera especialmente lúcida como el *rasgo satánico* que, en el contexto bélico –aunque es evidente que, tras lo expuesto, esto es extensible a muchos más–, exige que «*la energía toda del sujeto se emple[e] en crear la ausencia de sujeto*»⁴⁶, a fin de que éste pueda cumplir con máxima flexibilidad las tareas que incesantemente se le presentan). El trato dispensado a los muertos, se concluye, constituye el gesto mediante el cual los hombres desahogan sobre aquéllos «su desesperación por *no acordarse ni siquiera de sí mismos*»⁴⁷. Y, efectivamente, no a otra cosa se pretendía aludir al anunciar cierto padecimiento sufrido por la experiencia:

Se podría decir que se ha hecho obsoleto el concepto mismo de *vida humana* como *unidad de la historia de un hombre*: la vida del individuo es definida ahora sólo por su opuesto, la destrucción, y ha perdido toda armonía y coherencia, toda continuidad de recuerdo consciente y memoria involuntaria; ha perdido todo *sentido*. Los individuos se reducen a la mera sucesión de presentes puntuales, que no dejan rastros o, mejor aún, cuyos rastros son odiados como irracionales, superfluos y superados, en el sentido más literal del término⁴⁸.

Se estará ahora en mejor disposición de percibir que este sentido de *pobreza de la experiencia* viene a conectar justamente con uno de los sentidos de lo que en *Minima moralia* es denominado *vida dañada*⁴⁹, y que Adorno no duda en caracterizar en

⁴⁵ Horkheimer y Adorno (2009), p. 257.

⁴⁶ Adorno (1987), p. 54. El subrayado es nuestro.

⁴⁷ Horkheimer y Adorno (2009), p. 258. El subrayado es nuestro.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 257. Los subrayados son nuestros.

⁴⁹ Además de por las distintas muestras de *Minima moralia* que vienen a apoyar esta conexión, nos hemos guiado aquí por la afirmación más o menos explícita de la misma llevada a cabo por Claussen en su biografía de

más de una ocasión, a grandes rasgos, como la vida que tiene lugar en condiciones de creciente *inhumanidad*. Como decimos, son muchos los momentos en los que se hace referencia a estas condiciones, pero querríamos llamar la atención sobre uno que destaca por su particular contundencia. Ya en el segundo fragmento –“Banco público”– el autor alude a una de las imágenes dejadas por la Segunda Guerra Mundial que va a atormentarle reiteradas veces. Es la imagen de la intolerancia hacia todo lo considerado *viejo*, que se concreta de un modo brutal: «entre los crímenes simbólicos de los nazis se cuenta el de matar a la gente más anciana»⁵⁰.

Este hecho, como el autor se encargará de explicitar en otros fragmentos, representa una desesperanza de un alcance más general: la de «saber que el envejecer en cierto modo se ha convertido en una ventaja ilícita»⁵¹. Una línea nítida –literal– vincula este pensamiento con la reflexión que, en sus “Apuntes sobre Kafka”, lleva a Adorno a caracterizar al personaje de Gracchus como aquél que «encarna la posibilidad que fue expulsada del mundo: la de morir viejo y saciado de vida»⁵². El nuevo individuo que han traído consigo los acontecimientos del siglo XX, en efecto, «no espera vivir por sí mismo su vida hasta el final»⁵³, y en los aludidos apuntes esto mismo viene a ponerse en la cuenta de cierta pérdida: «como en las invertidas epopeyas de Kafka, en los campos de concentración del fascismo se perdió para siempre la *medida de toda experiencia*, la *vida vivida desde sí misma hasta su final*»⁵⁴.

Los distintos muros contra lo incierto que la generación de los padres y abuelos había dispuesto en pos del “principio de realidad”⁵⁵, de la autoconservación, habían acarreado sin duda importantes renunciaciones y sacrificios para los sujetos mismos, que en último término podían rastrear en las diversas neurosis que de manera irremediable afloraban. Pero, sentencia Adorno, «aun las extravagancias y deformaciones neuróticas de los mayores representan *el carácter y la coherencia de lo humanamente logrado* comparadas con la salud enfática y el infantilismo elevado a norma»⁵⁶ (encarnados, por su parte, por las distintas juventudes ansiosas de satisfacción inmediata, que son las mismas que, en el extremo, acaban por no tolerar nada viejo). Contra esa posibilidad, decíamos, se ha llegado a una situación en la que «ninguna convención» –ningún contrato– «es lo bastante vinculante»⁵⁷ como para asegurar las condiciones en las que uno pueda determinar su vida con un sentido mínimamente transparente. En estas circunstancias, ciertamente, «la libertad se ha reducido a pura negatividad, y lo que en los tiempos del *Jugendstil* se llamaba morir en la belleza se ha quedado en el deseo de disminuir la degradación sin límites de la existencia y el tormento sin límites del morir en un mundo donde hace mucho que hay cosas peores que temer que la muerte»⁵⁸.

Adorno: «En el “Prólogo” a la primera edición de 1948 [de *Filosofía de la nueva música*] (...) Adorno se esforzó en subrayar la unidad de su producción teórica. Un esfuerzo que volvió a hacer prácticamente en todos los prólogos y los epílogos que escribió a continuación, como si con esta referencia subjetiva a la unidad de una biografía pudiese al menos mitigar el daño infligido a su vida y por lo tanto a su obra». Claussen (2006), p. 149.

⁵⁰ Adorno (1987), p. 18.

⁵¹ *Ibid.*, p. 166.

⁵² Reproducimos la cita de Adorno tal y como ésta es recogida en Claussen (2006), p. 21.

⁵³ Adorno (1987), p. 166.

⁵⁴ Reproducimos la cita de Adorno tal y como ésta es recogida en Claussen (2006), p. 21. El subrayado es nuestro.

⁵⁵ Cf. Adorno (1987), p. 18.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 19. El subrayado es nuestro.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁵⁸ *Ibid.*

Pues, en efecto, la pobreza de la experiencia no sólo atañe a la relación con el pasado, sino también –como se viene ya insinuando– a la relación con el futuro. Las condiciones para el recuerdo de la propia vida no son, finalmente, sino aquéllas que habilitan también la capacidad de proyectar la misma: un determinado nivel de continuidad espacio-temporal que posibilita ya no sólo que lo vivido deje huella, sino, asimismo, el grado de seguridad –de certidumbre– sin el cual, en efecto, no cabe verdadera autonomía. Volviendo a las reflexiones de Adorno en “Lejos del fuego”, cabe hablar, en este sentido, de un nuevo tipo de *ceguera*⁵⁹, que marca a su vez la caída en un nuevo tipo de *fatalidad*: la condena a la heteronomía, a no poder elegir vivir la propia vida, que es, en definitiva, «una expresión más de la agostada experiencia, del vacío entre los hombres y su destino en que propiamente consiste el destino»⁶⁰.

4. A modo de conclusión: una conciliación problemática

Nuestro propósito en estas páginas ha sido tematizar la *equivocidad* que presenta la expresión *pobreza de la experiencia* en el contexto formado por las obras y los autores examinados, contexto que creemos representativo de lo que habitualmente se conoce como Teoría crítica y su entorno más afín. Quizás, en el marco de un estudio más amplio, cabría poner de relieve algún sentido más de la expresión. No obstante, pensamos que los dos sentidos de los que nos hemos ocupado aquí son los necesarios y suficientes para hacernos cargo a su vez de una misma problemática que, como trataremos de apuntar en las siguientes líneas a modo de conclusión, es producto de cierta complementariedad, pero también tensión, entre ambos.

Recordemos primero, de manera sintética, cuáles eran estos sentidos:

1) Aquél según el cual, entendiendo por *experiencia* el proceso por el que un sujeto sale de sí mismo para, en el trato con lo otro de sí, volver transformado (no-identico, pues, con respecto al sí mismo), *pobreza de la experiencia* venía a significar la incapacidad –causada por una suerte de intolerancia hacia lo nuevo o lo incierto inherente al programa ilustrado de subyugación de las potencias naturales– de llevar a término este proceso: el sujeto se encuentra de hecho forzado a salir a lo otro de sí; pero, en condiciones de dominio de la naturaleza, esto es, de registro y sistematización –tanto teórica como prácticamente– de la misma, al salir sólo se vuelve a encontrar a sí mismo, a lo ya dispuesto por él a fin de efectuar dicho dominio. De este modo, la disolución de lo que de animado o viviente, lo que de no-identico tiene la naturaleza, se vuelve finalmente contra el propio sujeto que la ha operado, que queda asimilado también a lo muerto o inorgánico, condenado a permanecer siempre igual.

2) Aquél según el cual, entendiendo por *experiencia* la capacidad tanto de recordar con cierto grado de coherencia el propio pasado como de determinar con un sentido lo suficientemente transparente el propio futuro, *pobreza de la experiencia* venía a significar la imposibilitación de esto mismo, y ello a causa de la pérdida de las particulares condiciones requeridas por una capacidad tal: un nivel de continuidad espacio-temporal suficiente para que lo vivido deje la impresión de la que depende su recuerdo, pero también para posibilitar la seguridad o certidumbre sin la cual

⁵⁹ Cf. *ibid.*, p. 53.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 52.

no cabe siquiera una mínima autonomía ni, por tanto, proyecto de vida alguno. Esta significación de *pobreza de la experiencia*, veámos, conecta con una de las significaciones de lo que Adorno denomina *vida dañada*, y que, tras todo lo dicho, podemos permitirnos caracterizar como la pérdida de las condiciones de la vida «entendida como centro unitario de acción y de sentido»⁶¹. Pérdida ésta que, a su vez, es atribuida a las circunstancias de creciente inhumanidad que vienen de la mano de los brutales acontecimientos de comienzos del siglo XX, uno de cuyos rasgos comunes es el de la intolerancia hacia todo lo considerado viejo, hacia todo lo que intenta permanecer más tiempo del que le es requerido por las demandas del agitado presente y el incierto futuro.

Una vez llegados a este punto, creemos que caben dos posibilidades de lectura de la equívocidad expuesta (toda vez que hemos descartado de antemano, por no considerarla en modo alguno ajustada, la posición para la cual sería absurdo tratar de examinar conjuntamente –presuponer, pues, algún tipo de relación entre– los dos términos de la equívocidad). La primera posibilidad sería la de la tentativa de resolución de la oposición entre ambos sentidos, y ello esgrimiendo algo como lo siguiente: tanto la reducción de la incertidumbre que imposibilita la irrupción de lo nuevo en la naturaleza y de este modo en el sujeto mismo –que imposibilita, pues, lo viviente en el sentido de lo que puede ser diferente–, como la disolución de la certidumbre que imposibilita la vida entendida como centro unitario de acción y de sentido, tienen *en el fondo* una misma causa, a saber, el desarrollo técnico que viene de la mano del programa ilustrado del dominio de la naturaleza. Éste, en efecto, no sólo subyuga a lo no-idéntico, sino que también, cuando –en virtud de su *despliegue inmanente*– alcanza un nivel de complejidad e implantación de dimensiones inabarcables por imaginación humana alguna, condena a todo a un ritmo que impide cualquier reposo o permanencia. Así, finalmente, la oposición entre un sentido y otro no sería más que aparente, y de haber dedicado un tercer apartado a la explicitación de esta causa común, la tensión advertida se habría resuelto en un tercer sentido de *pobreza de la experiencia* más general.

Se encuentra muy lejos de nuestra intención restar interés al estudio de las posibles causas comunes que puedan tener uno y otro sentido de la pobreza de la experiencia –estudio que precisaría sin duda de un trabajo paralelo a éste–, entre las que nosotros mismos reconocemos que se encuentra la cuestión del desarrollo técnico. No cabe duda de que, en lo que respecta al primer sentido señalado, esta cuestión adquiere un papel absolutamente central, y coincidimos en que, en lo que respecta al segundo, constituye ciertamente una de sus causas. En efecto, compartimos la afirmación de que la continuidad espacio-temporal que se trata de salvaguardar contra el segundo sentido de la pobreza de la experiencia es la de lo viviente, entendido en sentido amplio como algo distinto –tal y como ya se había reconocido– del “acero” o el “cristal”, y esto es algo que se hace *también* poniendo freno al despliegue técnico. Creemos que uno de los testimonios más claros que apuntan a esto mismo es el que, ya en 1846, nos ofrece Jules Michelet:

La máquina no admite ninguna ensoñación, ninguna distracción. Querriais disminuir por un instante su movimiento, para apresurarlo más tarde, pero no podríais hacerlo. Apenas desplazado el infatigable carromato de cien broches ya regresa hacia vosotros. El tejedor a mano teje rápida o lentamente según que respire lentamente o deprisa; actúa como vive;

⁶¹ Reproducimos la cita de Adorno tal y como ésta es recogida en Claussen (2006), p. 20.

el oficio se adapta al hombre. Con la máquina, en cambio, es necesario que el hombre se adapte al oficio, *que el ser de sangre y carne, en el que la vida varía según las horas, sufra la invariabilidad del ser de acero*⁶².

Sin embargo –y en esto se cifraría la segunda posibilidad de lectura, la que consideramos más adecuada–, un reconocimiento de su complementariedad no implica necesariamente la asunción de que no existe *un resto de tensión irreductible* entre los dos sentidos. Pensamos que la posibilidad de una vida entendida como unidad de acción y sentido sólo puede darse, como ya exponíamos, ahí donde queda habilitado el lugar necesario para cualquier autonomía, y esta habilitación sigue dependiendo, ineludiblemente, del control de ciertas potencias naturales, incluyendo las de esa segunda naturaleza que es la sociedad (las cuales, sí, coinciden con las dinámicas instauradas por la técnica, pero también las rebasan). En último término, pues, permanece inacallable también la voz que enuncia algo como lo siguiente: puede que Odiseo no disfrutara de la oportunidad de transformación de sí mismo por contacto con lo otro de sí que le ofrecía su viaje, pero en un mundo en el que, lamentablemente, se ha tenido la oportunidad de ver cómo los cíclopes devorahumanos y las hechiceras que reducen a éstos a meros animales cobraban vida, quizás sea excesivo reprochar a los herederos de Odiseo la disposición de los pertinentes ingenios a fin de volver más o menos sanos y salvos a casa.

Puede parecer que en este punto nos estamos alejando de lo declarado en ocasiones por los autores a los que hemos atendido. Ahora bien, contra la idea de que esta clase de horrores tiene como *única causa* al desarrollo técnico, y de que, de no haberse producido éste a la escala a la que lo hizo, no habría hecho falta contrarrestarlo con medios de igual alcance, bastaría aquí con evocar episodios tan cotidianos como aquéllos a los que alude el propio Adorno cuando afirma que, «ciertamente, tendría que poder deducir el fascismo de los recuerdos de mi infancia»⁶³. Creemos que la siguiente anotación, en la que Adorno apunta una anécdota sobre Nietzsche que le había relatado un lugareño de Sils Maria, resume esta cuestión –por lo que tiene de proyección de sus propios recuerdos– de una manera sencilla y clara. Un tal señor Zuan «reconoció haber pertenecido a la pandilla de niños que se dedicó a fastidiar al filósofo, que, lloviese o hiciese sol, siempre llevaba consigo su sombrilla roja»:

Se divertían llenando de piedritas su sombrilla cuando ésta estaba plegada, para que cuando la desplegara le cayesen en la cabeza. Después, él los amenazaba y corría detrás de ellos con la sombrilla en alto, pero nunca los cogía. Nosotros imaginábamos en qué difícil situación debió de verse el pobre hombre, que perseguía inútilmente a los chiquillos y que al final incluso debía darles la razón, pues ellos representaban la vida contra el espíritu; *a menos que la experiencia de la falta de compasión real le hiciese dudar de algunas de sus ideas filosóficas*⁶⁴.

⁶² Reproducimos la cita de Michelet tal y como ésta es recogida en Schuhl (1955), p. 118. El subrayado es nuestro.

⁶³ Adorno (1987), p. 193. Esta afirmación viene a concretarse, nuevamente, de un modo brutal: «Los cinco patriotas que se abalanzaron sobre un compañero solo y lo apalearon, y cuando se quejó al profesor lo acusaron de chivato, ¿no son los mismos que torturaron a los prisioneros para desmentir a los extranjeros, que hablaban de que aquéllos eran torturados? Su vocerío no tenía fin cuando el primero de la clase fallaba –¿no eran los mismos que, entre sorprendidos y sarcásticos, rodearon al judío retenido para mofarse de él cuando, con poca habilidad, intentó ahorcarse? Los que no sabían formar una frase correcta, pero encontraban las mías demasiado largas –¿no eran los que acabaron con la literatura alemana sustituyéndola por sus proclamas?».

⁶⁴ Reproducimos la cita de Adorno tal y como ésta es recogida en Claussen (2006), pp. 359-360. El subrayado es nuestro.

Finalmente, sin duda, siempre se podría alegar contra nosotros que son más de una las evidencias de que los autores tratados sostienen que el germen del fascismo, comprendido en términos generales, se encontraba ya en el origen del programa de la Ilustración, entendido en sentido amplio. Ésta no nos parecería una objeción demasiado importante siempre y cuando se nos concediera, al menos, que estar en potencia no es lo mismo que estar en acto, y que el paso de una a otro no tiene por qué ser un proceso inexorable; antes bien, puede deberse a la participación de una pura contingencia. Reconocemos que esto tiene algo de gesto astuto, pues, en realidad, sí que estamos oponiéndonos a la noción de “germen” tal y como se la entiende por parte de quien enuncia una objeción tal, a saber, como la potencia que, *en el fondo*, ya es acto (insistimos aquí, pues, en la interpretación que hemos propuesto de las palabras de Adorno y Horkheimer cuando, para criticar la *árida sabiduría* que venía de la mano del afán ilustrado por dominar la naturaleza, aludían a lo que ésta tenía de supresión de lo inconmensurable, decíamos, “de lo aún no medido en sentido radical –esto es, ni siquiera *en el fondo*, como sucede ahí donde se declara todo acontecer como ejecución de una ley inexorable”). Es cierto que en las mismas obras consideradas pueden encontrarse pasajes –acaso los más frecuentemente citados– que sencillamente no soportarían una lectura como la que aquí estamos manteniendo. En este punto, sólo nos queda esgrimir –de cara a defender que lo que sostenemos lo hacemos, en algún sentido, *con* los autores tratados, no contra ellos– que en los textos a los que sí hemos prestado atención en estas páginas creemos encontrar un excedente de sentido que viene a problematizar lo afirmado en aquellos otros pasajes. O dicho con otras palabras: consideramos que hay algo en los textos tenidos en cuenta irreductible a las explicaciones propuestas en ocasiones por los propios autores. Quizás ésta pueda parecer un justificación insatisfactoria. Pero, en todo caso, incluso si no se aceptase, seguiríamos oponiéndonos –tal vez, en fin, *contra* los autores– a cierta concepción fatalista de la historia en la que todo ya estaba de algún modo prefigurado, y nos opondríamos a ello no por otro motivo que por lo que tiene de reproducción de la concepción mítica del tiempo, en la que, en efecto, no cabe propiamente contingencia alguna.

En definitiva, como ya anunciábamos, pensamos que la equivocidad de los aludidos sentidos de *pobreza de la experiencia*, pese a todo, se mantiene. Esto es, que hay una genuina tensión: dos requerimientos que, sobre todo en el fondo, tiran hacia lados opuestos, y que tras todo lo dicho podríamos caracterizar, en términos generales, como *necesidad de incertidumbre* y *necesidad de certidumbre*⁶⁵. Desde luego que pueden reconocerse causas comunes al exceso de certidumbre y al exceso de incertidumbre, que de ser atajadas mitigarían en cierto grado ambos (cuestión que, no obstante, correspondería tratar en un trabajo distinto). Pero, lejos de la tentativa de ensayar un tercer sentido más general, que abarcase estos dos, nos parece que lo más adecuado sería asumir lo que de problemático permanece en todo intento de conciliación. O dicho con otros términos: lejos de pensar en la necesidad de un tercer apartado para el presente escrito, creemos que lo idóneo sería algo así como disponer uno tras otro y una y otra vez –a fin de neutralizar el efecto de sobra conocido de que lo que viene en último lugar adquiera cierta primacía o ventaja– los dos apartados expuestos y los eventuales progresos que pudieran hacerse en cada uno de ellos (cosa

⁶⁵ Cf., sobre esta cuestión (aunque en un marco por diversos motivos distinto al de este trabajo), el provechoso ensayo de Wieland (1996).

que, por respeto a la finitud del ensayo, no podíamos permitirnos aquí); o, al menos, no olvidar que esto sería probablemente lo único que hiciera justicia al indisoluble resto de problematicidad que, en último término, presenta la cuestión de la pobreza de la experiencia. No a otra cosa hemos pretendido apuntar, en nuestro título, con *dialéctica*⁶⁶.

5. Referencias bibliográficas

- Adorno, T. W. (1987): *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus.
- Adorno, T. W. (2004): *Teoría estética*, Madrid, Akal.
- Amengual, G. (2008): “Pérdida de la experiencia y ruptura de la tradición. La experiencia en el pensamiento de Walter Benjamin”, en G. Amengual, M. Cabot y J. L. Verma (eds.): *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid, Trotta.
- Arato, A. y E. Gebhardt (eds.) (1978): *The Essential Frankfurt School Reader*, Oxford, Basil Blackwell.
- Aubenque, P. (2008): *El problema del ser en Aristóteles. Ensayo sobre la problemática aristotélica*, Madrid, Escolar y Mayo.
- Benjamin, W. (2007): “Experiencia y pobreza”, en *Obras, libro II/vol I*, Madrid, Abada, pp. 216-222.
- Benjamin, A. (ed.) (1991): *The problems of Modernity: Adorno and Benjamin*, London, Routledge.
- Buck-Morss, S. (1979): *The origin of negative dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, New York, The Free Press.
- Claussen, D. (2006): *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*, Valencia, P.U.V.
- Claussen, D. (2013): “¿Cuánta patria necesita el ser humano?”, en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, vol. 5, pp. 2-17.
- Gómez, V. (1998): *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Madrid, Cátedra.
- Held, D. (1980): *Introduction to Critical Theory*, Londres, Hutchinton.
- Horkheimer, M. (2000): “Razón y autoconservación”, en *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós, pp. 89-120.
- Horkheimer, M. y T. W. Adorno (2009): *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta.
- Jay, M. (1973), *The dialectical imagination: a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, London, Heinemann Educational Books.
- Jay, M. (1984), *Adorno*, Cambridge, Harvard University Press.
- Maiso, J. (2010): *Elementos para la reapropiación de la Teoría crítica de Theodor W. Adorno*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- Maura, E. (2013): *Las teorías críticas de Walter Benjamin*, Barcelona, Bellaterra.
- López Álvarez, P. (2011): “Ocaso del individuo, recuerdo de lo vivo. Sujeto y naturaleza en Adorno”, en J. Muñoz (ed): *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 33-70.

⁶⁶ Como en tantas otras cosas, en esta concepción de *dialéctica* nos declaramos deudores de la particular mirada filosófica del profesor Pierre Aubenque y de su interpretación del método aristotélico de distinción y análisis de significaciones como el modo de «tomarse la contradicción en serio», es decir, de reconocerla en su carácter de genuino conflicto y, como tal, en último término insuperable. Cf. Aubenque (2008), *passim*, y especialmente p. 139, n. 227.

- López Álvarez, P. (2013): “El tiempo y las cosas. Observaciones sobre el sujeto”, en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, vol. 5, pp. 362-367.
- Schuhl, P. M. (1955): *Maquinismo y filosofía*, Buenos Aires, Galatea Nueva Visión.
- Schweppenhäuser, G. (2009): *Theodor W. Adorno. An Introduction*, Duke University Press.
- Wieland, W. (1996): “El individuo y su identificación en el mundo de la contingencia”, en *La razón y su praxis: cuatro ensayos filosóficos*, Buenos Aires, Biblos, pp. 119-146.
- Zamora, J. A. (2004): *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta.