

Adorno y Lukács: pensar en la grieta de la racionalidad

MARINA GARCÉS*
Universidad de Zaragoza

Resumen: La concreción del sufrimiento y la objetividad del progreso social son las dos instancias desde las que Adorno y Lukács, respectivamente, levantan su voz para desenmascarar las consecuencias tanto del vitalismo como del racionalismo formal y vacío, y reivindicar las necesidad social y filosófica de nuevos modelos de racionalidad. En este artículo analizamos sus respectivas opciones y desarrollos: una racionalidad terapéutica para una razón que mide en cada cuerpo herido el grado de su autodestrucción, en el caso de Adorno; una racionalidad antagónica que debe ponerse a la altura de la lucha de clases, en el caso de Lukács. En el contexto biopolítico del nuevo capitalismo, que pone en el centro las relaciones entre vida y política, la aportación de estos dos autores ofrece claves importantes para pensar en las grietas de la racionalidad.

Palabras clave: racionalidad, irracionalismo, filosofía de la vida, progreso, sufrimiento.

Abstract: The concretion of suffering and the objectivity of social progress are the two main elements from which Adorno and Lukács, respectively, raise their voices to unmask the consequences of vitalism as well as formal rationalism and to claim for the social and philosophical need of new patterns of rationality. In this article we analyse their respective options and developments: a therapeutic rationality for a reason that measures in each wounded body its degree of self-destruction; and an antagonistic rationality that has to be up to the class struggle, in the case of Lukács. In the biopolitical context of new capitalism, that presents a new relation between life and politics, the contribution of these two philosophers offers important clues to think in the crack of rationality.

Key words: rationality, irrationalism, philosophy of life, progress, suffering.

Introducción: la decisión en favor de una racionalidad plena

Adorno y Lukács son dos de las voces que a lo largo del s. XX se levantan en favor de una racionalidad plena. Ambos reconocen a los tiranos que se disputan desde el siglo anterior el poder sobre el pensamiento occidental: el formalismo vacío de una razón autónoma y todopoderosa, y el irracionalismo que, ofreciéndose para llenar el vacío anterior, aboca al pensamiento a la arbitrariedad de la pura vivencia, la intuición y el mito. Ambos saben que la razón produce monstruos; uno y otro conocen las profundas escisiones con las que ha herido la realidad. Pero cuando frente a los límites y excesos de la razón no hay más alternativa que el oscurantismo irracionalista y sus peligros, ni Lukács ni Adorno tienen duda alguna sobre su opción: la defensa de una racionalidad plena, acorde con la más alta exigencia de verdad y el rechazo severamente crítico de todos los irracionalismos y en particular, como veremos, de las filosofías de la vida.

Fecha de recepción: 1 febrero 2005. Fecha de aceptación: 30 junio 2005.

* C/. Nil Fabra, 7 - 4º 1º. 08012 Barcelona.

El proyecto del joven Adorno, en 1930, parte ya desde un principio de la necesidad de que la filosofía renuncie en la actualidad a la ilusión de «aferrar la totalidad por la fuerza del pensamiento»¹ si no quiere convertir esta fuerza en violencia sobre la realidad. Pero él mismo desvelará que el germen de esta violencia se halla en la razón misma, porque no hay pensar que no sea identificar ni saber que no pretenda a la vez dominar. Frente a esta aporía no hay más salida que tomar una decisión, y la de Adorno será, como veremos, la de defender con la razón misma a esta razón enferma, dicho de otro modo: la de revisar racionalmente la razón para curar las heridas que ésta necesariamente inflige. Sólo así es posible continuar produciendo verdad, esa verdad objetiva que surge del trabajo minucioso con un material incompleto, contradictorio y fragmentario.

El joven Lukács, el de *El alma y las formas* (1911), se encuentra frente a una aporía y la toma de una decisión análogas a las de Adorno, pero sobre unos ejes que, como analizaremos en estas páginas, resultarán ser de signo contrario. El problema ante el cual se halla Lukács es el siguiente: el análisis de la sociedad burguesa y de la correspondiente crisis de la cultura, realizado mediante los conceptos de vida, alma y forma parece conducir a una concepción trágica de la existencia humana, existencia que por sí misma se ve abocada a una vida tanto objetiva como subjetivamente alienada, sin forma, unidad ni sentido. Si este destino sólo puede ser evitado de manera transitoria, gracias al poder configurador y comunicativo de la forma artística, la imposibilidad de un trato racional con la realidad parece imponerse. Lukács se resistirá, sin embargo, a una conclusión semejante. Pocos años más tarde, en 1918, el marxismo le ofrecerá la verdad a partir de la cual poder hacer el salto definitivo hacia una defensa de la racionalidad. Razón y progreso social formarán entonces un todo en el que la primera no sólo dará claridad conceptual sino que impulsará prácticamente al segundo.

Este doble contexto, vinculado por una decisión análoga, la de la defensa de la razón en su momento más precario, perfila sin embargo dos luchas de muy distinto orden contra el irracionalismo de las filosofías de la vida. Como veremos, para Adorno las filosofías de la vida son uno de los efectos perversos pero inevitables cuando la razón no toma en sus manos la realización de su propia crítica, cuando no conjura ella misma sus propios poderes. Aparentando un desplazamiento hacia la realidad concreta (la vida), las filosofías de la vida violentan lo real una vez más sometándolo a nuevas totalidades. De esta manera la concreción verdadera, que no es la vida sino el *sufrimiento*, permanece olvidada. Sólo una racionalidad plena que decida tomar a su cargo su propia revisión crítica podrá reivindicarla y estar a su altura. Para Lukács, en cambio, la fuerza peligrosa de las filosofías de la vida no es su poder de autodestrucción sino de ataque. Representan uno de los componentes principales del pensamiento burgués y reaccionario contra las conquistas del materialismo dialéctico e histórico. Como Adorno, Lukács denuncia en ellas una falsa apariencia: su pretensión de objetividad, de construcción de una concepción del mundo, sigue articulada sobre la base de un relativismo y un subjetivismo que ocultan al hombre el *progreso social* objetivo y lo alejan de la acción social.

Sufrimiento (concreción) y progreso (objetividad) serán, pues, las dos instancias desde las que estas dos voces, la de Adorno y la de Lukács, se levantarán para desenmascarar las consecuencias del vitalismo, vinculadas para ambos al nacionalsocialismo y para reivindicar la necesidad social y filosófica de nuevos modelos de racionalidad.

1 Adorno, Th. W., *Actualidad de la filosofía*, Paidós/ICE-UAB, Pensamiento Contemporáneo 18, Barcelona, 1991, p. 73 (a partir de ahora, AF).

El problema de la totalidad y el sentido según Adorno

Las filosofías de la vida, así como las metafísicas de la muerte, se construyen sobre el espacio metafísico, actualmente intransitable, de la pregunta por el ser. Se construyen, por lo tanto, sobre el espacio configurado por dos ejes: totalidad y sentido. Preguntar por el ser es preguntar por la totalidad de lo existente y, a la vez, preguntar por su sentido. De la misma manera, Adorno asume que el problema de la vida es idéntico al problema del sentido de la vida. «Vida» es entonces uno de los contenidos arbitrarios que viene a llenar el vacío principio formal que resulta ser hoy la idea del ser².

Esta deuda interna de las filosofías de la vida respecto a la gran pregunta metafísica y a la estructura de su preguntar pone al descubierto la singularidad del planteamiento de Adorno: las filosofías de la vida, así como todo fenómeno irracionalista en general, no pueden ser analizados simplemente como un ataque a la razón porque son, a la vez, su resultado más íntimo. Clarificar esta necesidad interna nos obliga a detenernos ante dos cuestiones. En primer lugar, veremos cómo las filosofías de la vida dan expresión a la dialéctica de la ilustración: herederas del carácter totalitario de la razón, se revelan a la vez como proclamación de su sometimiento a la naturaleza (mito). Y en segundo lugar, analizaremos el hecho de que en la actualidad la pregunta por el sentido, es decir, la pretensión de una justificación de la vida y de lo existente tiene su reverso en la construcción ideológica de concepciones del mundo y en la justificación del sufrimiento.

Aunque el caso específico de las filosofías de la vida no esté directamente analizado en *Dialéctica de la Ilustración*, hacer referencia a su tesis básica y a algunas de sus implicaciones puede iluminar de alguna manera el primero de los lazos internos que señalábamos entre la metafísica y las filosofías de la vida, más concretamente, el que vincula indisolublemente a la razón con su autodestrucción.

La famosa tesis de *Dialéctica de la Ilustración* se resume en la frase que los autores mismos anticipan en el prólogo del año 1944: «El mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en la mitología»³. Dicho de otra manera: la Ilustración contiene el germen de su autodestrucción, el elemento que convierte su progreso en regresión hasta el punto de haberse autoconducido a lo que los autores llaman una «triumfal calamidad»⁴. Y este germen, este elemento dialécticamente progresivo y regresivo, es el dominio. Desencantar el mundo que nos somete, proyecto de la Ilustración, no puede ser otra cosa que dominar la naturaleza. Liquidar el animismo es convertirla en objetividad distanciada y al hombre en un sí mismo autónomo y liberado; en otras palabras, es hacer de la naturaleza una materia descalificada sobre la cual operar, trabajar y calcular y del hombre un sujeto que confiere sentido al todo a través de su saber, imponiendo su poder. «La ilustración es totalitaria»⁵ y el hombre de ciencia un dictador: cada cosa, así como cada individuo, son desposeídos de su singularidad y de su inconmensurabilidad. De aquí puede extraerse ya un vínculo entre la abstracción del pensamiento occidental, que subsume la concreción de cada individuo a totalidades e identidades, con la igualdad represiva que tendrá su encarnación en el irracionalismo fascista y, más concretamente, en la muerte administrada que es Auschwitz.

No es por aquí, sin embargo, por donde nos gustaría ir. Aunque es evidente que para Adorno (igualmente que para Lukács) las filosofías de la vida tuvieron su incidencia ideológica en la prepa-

2 AF p. 74.

3 Adorno, Th. W., Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, Barcelona, Trotta, 1995, p.56 (a partir de ahora DI).

4 DI p. 59.

5 DI p. 62.

ración de la atmósfera fascista, preferiríamos mostrar cómo la dialéctica de la Ilustración se articula ya en ellas mismas, cómo las filosofías de la vida pueden ser presentadas por sí mismas no como ataque sino como autodestrucción de la razón.

Brevemente: las filosofías de la vida expresan a la vez la aspiración del hombre a abarcar la totalidad y su sometimiento a la naturaleza. Es decir, se mantienen en la esfera ilustrada del dominio pero no lo hacen ya desde la racionalidad sino desde el mito: la razón, a fuerza de querer aumentar su poder sobre su objeto (la naturaleza) lo ha perdido como tal y se ha quedado pequeña, esclavizada a sus datos. La totalidad sólo es abarcable entonces apelando a algo de un orden distinto: la intuición, que no necesita de mediaciones para captar lo natural (vida, deseo...) y entrar en relación extática con ello. La vida se presenta entonces como una nueva totalidad que no rompe en ningún sentido con las leyes de la identidad y ésta es precisamente la vía de reconciliación con la naturaleza alienada que tanto Horkheimer como Adorno quieren evitar: «una completa reconciliación con la naturaleza en el sentido de una identidad total podía sólo significar una regresión a un estado de éxtasis no mediado»⁶. Regresión que, como acabamos de decir, lo es en dirección hacia lo mítico. De aquí el uso mágico que las filosofías de la vida hacen del lenguaje. Desoyendo lo que en la religión judía es la prohibición de llamar a Dios por su verdadero nombre, que es la prohibición de nombrar el absoluto, las filosofías de la vida no se detienen. Prefiguran lo que será la «jerga de la autenticidad» en Alemania a partir de los años veinte⁷ y adjudican de manera inmediata a cada una de sus palabras clave la trascendencia de la verdad por encima de la significación de cada una de ellas. Sin contexto alguno y sin contenido conceptual, cada sustantivo se plantea como trascendente frente a su propia significación haciendo uso de sus elementos preconceptuales y miméticos. Dicho de manera más adorniana, las palabras de la jerga vitalista adquieren una unicidad que niega la constelación de la que todo plus de verdad necesita para formarse. Tal formación, que es en realidad la lucha del concepto (y del lenguaje, por lo tanto) para adueñarse de sus contenidos reales, adoptará en Adorno la forma de un proceso dialécticamente mediado y nunca definitivo; la forma de un proceso que, desde la racionalidad y la exigencia de verdad, se enfrentará a toda construcción pretendidamente teórica hecha sobre la base de conceptos fetichizados, conceptos que ejercen su violencia totalitaria sobre la realidad.

El segundo vínculo al que debemos atender y que nos conducirá ya al centro de la cuestión es el que relaciona la exigencia del sentido con un nuevo uso indebido de la racionalidad, el que hace en la actualidad del ámbito de la justificación un imposible en un doble sentido, según entendamos el término actualidad.

a) si «**actualidad**» es «**actualidad de la filosofía**» (a partir del año 1931, en que Adorno inaugura su proyecto filosófico) una tal justificación de lo existente es imposible porque «la ruptura en el Ser mismo lo prohíbe»⁸. Los materiales que permitían articularla se han desintegrado y no hay otro material para la filosofía que un texto «incompleto, contradictorio y fragmentario»⁹, pedazos de realidad carentes de intención. Leerlos e interpretarlos, disolviendo en cada caso un enigma, es la única tarea posible para la filosofía. Cuando ésta rehuye afrontar esta desintegración muestra toda su arbitrariedad y su fuerza ideológica, porque se convierte en aquello que puede ofrecer todo lo que se le pida. La filosofía deja de ser entonces pensamiento autónomo para convertirse en concepción del

6 Jay, M, *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1974, p. 430.

7 analizada por Adorno en *La ideología como lenguaje* (Jargon der Eigentlichkeit), Madrid, Taurus, 1971

8 AF p. 88.

9 AF p. 88.

mundo¹⁰, representación que se mide por una necesidad subjetiva de unidad y de explicación de las cuestiones últimas. En esta categoría del pensar toman fuerza las filosofías de la vida que, como decíamos al principio, se articulan según Adorno sobre la necesidad ideológica de sentido y de totalidad. Responden a la exigencia de una verdad radical e ilimitada, exigencia que debe ser correspondida con una promesa y que excluye, por lo tanto, la aspiración a lo verdadero objetivamente. Buscar justificaciones y fundamentos últimos, hacer posible que las concepciones del mundo nos aprisionen, equivale para Adorno a sustraerse al movimiento del pensamiento y de la crítica, a renunciar a la razón y a la más alta exigencia de verdad. Equivale, por lo tanto, a quedarse a merced de la opinión y del irracionalismo, con todos los peligros que éste conlleva y cuyos nombres la trágica historia de la Europa del s.XX nos ha enseñado.

b) La primacía de la actualidad en Adorno tiene otra cara, que añade a la prohibición de una justificación otra dimensión: a partir de los años cuarenta, **actualidad** pasa también a significar en la obra de Adorno «**después de Auschwitz**». Dar sentido a lo existente se convierte entonces en una brutal justificación del sufrimiento.

«Después de Auschwitz la sensibilidad no puede menos que ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino»¹¹.

Repetidas veces denuncia Adorno desde sus textos la pretensión filosófica, común a diversas tradiciones, de comprender y justificar el sufrimiento. Son tradiciones que, partiendo de la teodicea leibniziana, toman cuerpo sobre la idea legitimadora de profundidad. Tal idea les permite sucumbir a la necesidad del sufrimiento en el mundo sin intentar ir más allá de él y, a la vez, «difamar como chatos y superficiales todos los intentos de suprimir el dolor en sus formas superables»¹². La falacia de tales intentos filosóficos es fácilmente identificable: convierten lo que es la intuición correcta de un hecho, «que no se puede eliminar de un plumazo el dolor en el mundo sin negar su existencia»¹³, en una necesidad, de tal manera que automáticamente esta intuición correcta se convierte en una falsedad. Lo que da gravedad, sin embargo, a ejercicios semejantes de la justificación y de la imposición de sentido, no es evidentemente el hecho de incurrir en falsedades sino algo mucho más terrible, porque afecta directamente a la vida y la muerte de nuestros contemporáneos y de los hombres en general: «después de lo que ha pasado ya no existe lo inocuo y lo neutral. Después de que millones de hombres inocentes han sido asesinados, comportarse filosóficamente como si aún hubiese algo inofensivo sobre lo cual discutir, como se ha dicho, y no filosofar de manera que uno tenga que avergonzarse de los asesinatos, sería para mí ciertamente un atentado contra la memoria...»¹⁴

Por lo visto hasta aquí, la defensa adorniana de la racionalidad se alza bajo la forma, entre otras, de una prohibición que podríamos formular así: *no es posible una justificación de lo existente*. No es posible, en resumen, porque «lo existente» es a la vez 1) plenitud de lo real que no se deja apresar

10 Adorno, Th. W., *Terminología Filosófica I*, Madrid, Taurus, 1983, lección 10. (a partir de ahora, TF).

11 Adorno, Th. W., *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1975, p. 371 (a partir de ahora DN)

12 TF I p. 128.

13 TF I p. 130.

14 TF p. 126.

bajo la ley de la adecuación del pensamiento al Ser, que no es subsumible en una totalidad de sentido y 2) sufrimiento: es dolor y carencia de cada cuerpo y de cada hombre, algo del orden de lo somático a lo que el concepto debe aspirar sin someterlo a su dominio.

El objeto que es más que su concepto y el sufrimiento que grita desde la singularidad de cada órgano herido son el índice de lo que hay de falso en la identidad. Pero aún dicen más: constituyen la denuncia de que la pura identidad no sólo es falsa sino que equivale a la muerte; equivalencia que, como sabemos, es encarnada y confirmada por Auschwitz. El genocidio es la integración absoluta, la homogeneización de los individuos hasta su desvanecimiento. Auschwitz es entonces el nombre que ensombrece y a la vez delata a todas las formas totalitarias del pensar, especialmente a su giro irracionalista.

De la vida al sufrimiento: la racionalidad plena como dialéctica negativa

Decíamos al principio que el problema de la vida, filosóficamente planteado, es aquél en el que la vida se juega su sentido. Abordada desde el esqueleto conceptual de la pregunta por el ser, desde los pilares de su vieja dignidad (fundamento, totalidad...) la vida aprisiona a lo vivo. Cuando el punto de mira son el todo y la nada, el sentido y el sinsentido, en otras palabras, la afirmación de la vida o el nihilismo, la plenitud de lo real se nos escapa.

La principal acusación que se alza entonces contra las filosofías de la vida desde la defensa adorniana de una racionalidad plena es la de su *pseudoconcreción*. La constelación filosófica que está manejando Adorno es la siguiente: en la actualidad no es posible oponer simplemente una filosofía formal a una filosofía concreta, porque «concreción significa en la filosofía contemporánea casi siempre un simulacro»¹⁵. El materialismo, como propuesta filosófica de trabajo a partir de lo concreto, se halla a la vez entre dos peligros: la arbitrariedad de las concepciones del mundo pseudoconcretas y la indiferenciación del formalismo. «La filosofía contemporánea recae en la arbitrariedad de una *Weltanschauung* - si es que se decide por excepción a ser concreta - o en el formalismo de lo indiferente»¹⁶. La demostración histórica más clara de esta constelación de la actualidad filosófica la constituye la evolución de la fenomenología que, habiendo recibido su impulso inicial de la aspiración a lo concreto, «actualmente se ha convertido en un invocación del Ser, que rechaza como impureza todo contenido»¹⁷.

El nombre propio de esta actualidad de la fenomenología y, por lo tanto, de la pseudoconcreción contemporánea es, indudablemente, Heidegger. Ya en *Actualidad de la Filosofía* Adorno analiza sus aportaciones como un proceso de transición de la fenomenología al vitalismo. Partiendo de las insuficiencias de la fenomenología material husserliana, el proyecto ontológico de Heidegger hace entrar en escena al ser subjetivo. Para ello, según el análisis de Adorno en *Actualidad de la Filosofía*, se apoya en la filosofía existencial de Kierkegaard, de la cual se borra toda apelación a la trascendencia. «En su lugar ya sólo reconoce una trascendencia hacia el «ser así» (*Sosein*) vital, ciego y oscuro: en la muerte»¹⁸. Vitalismo y metafísica de la muerte se dan la mano en el proyecto filosófico pretendidamente más radical del s.XX: el de la reformulación de la pregunta por el ser. La interpretación adorniana de Heidegger confirma entonces todo lo dicho hasta aquí: la pretensión de

15 DN p. 8.

16 DN p. 15.

17 DN p. 16.

18 AF p. 81.

totalidad del pensamiento se gira en contra del pensamiento mismo y la búsqueda inicial del sentido desemboca irremediabilmente en un sinsentido que los conceptos de vida y de muerte no pueden más que agravar.

«Sólo se precisa comprender lo estrecho de las categorías existenciales de Heidegger, estar arrojado, angustia y muerte, incapaces de desterrar la plenitud de lo viviente, y el puro concepto de vida se apodera ya por completo del proyecto ontológico heideggeriano»¹⁹.

La propuesta de Adorno frente a tales peligros de la actualidad filosófica y, más concretamente, frente el irracionalismo pseudoconcreto y vitalista, toma ahora la forma ya no de una prohibición (no es posible una justificación de lo existente) sino de un desplazamiento:

- del irracionalismo a una racionalidad plena
- de la pseudoconcreción construida a partir de totalidades que no corrigen la ley de la identidad a una concreción verdadera que, mediante un proceso dialéctico de trabajo con el objeto que va de lo particular a lo particular, tiene presente la pluralidad de lo distinto y emancipa lo no-idéntico
- y, traducido al caso que nos ocupa, del problema (del sentido) de la vida a la cuestión del sufrimiento

El sufrimiento: núcleo de una dialéctica negativa

Desplazarse hacia la concreción verdadera es adentrarse en un ámbito ajeno a toda intencionalidad o significatividad. Su funcionamiento podría ser analizado desde muchas perspectivas, tan centrales en la obra de Adorno como el concepto mismo de objeto, pero dado que lo que nos ocupa es el rechazo adorniano del problema de la vida, lo que se impone como centro de nuestro análisis es el concepto de sufrimiento, que como veremos funciona como núcleo de este nuevo ámbito de trabajo racional con los materiales de la realidad: la dialéctica negativa.

Decimos que el sufrimiento puede funcionar como núcleo de la dialéctica negativa porque está constituido por las dos puntas que la articulan, por los dos ejes que hacen de ella a la vez un modo de proceder en el trato con el objeto y la vía de acceso a una utopía negativa. El sufrimiento es a la vez 1) lo no-conceptual a lo que debe apuntar el concepto, lo somático de lo espiritual, lo no-idéntico que la razón debe emancipar... y 2) lo que debe ser eliminado. Ambos ejes se encuentran en lo que para Adorno es el punto de vista materialista: «La componente somática recuerda al conocimiento que el dolor no debe ser, que debe cambiar»²⁰. Lo que nos enseña su doble constitución es que sólo bajo forma negativa puede el pensamiento ponerse a la altura del sufrimiento manteniéndose en ese ámbito de racionalidad plena que frágilmente discurre entre la teodicea y la proclamación de la vida como una condena sin sentido.

La utopía negativa es lo que hace soportable el abandono del ámbito de la justificación y la destrucción de toda concepción del mundo como posibilidad del pensar. Esta utopía negativa que tiene el sufrimiento en el centro es formulada por Adorno de la siguiente manera: «Su meta sería la idea de una constitución del mundo en la que no sólo quedara erradicado el sufrimiento establecido sino

19 AF p. 82.

20 DN p. 204.

incluso fuese revocado el que ocurrió irrevocablemente»²¹. De la misma manera y en los mismos términos se configura y expresa la utopía del pensamiento: «penetrar con conceptos lo que no es conceptual sin acomodar éstos a aquellos»²² sólo es posible avanzando negativamente por el imperceptible camino que separa y no se confunde con la violencia del concepto sobre lo real, de la violencia del irracionalismo sobre el concepto. Este avanzar negativamente es «el esfuerzo del concepto por curar las heridas que necesariamente inflige el propio concepto»²³. La reivindicación de una racionalidad plena ha puesto en movimiento un pensamiento que ha puesto en el centro de todas sus dimensiones al sufrimiento.

Este pensamiento que ha puesto al sufrimiento en el centro se hace portador de «el interés de todos, sólo realizable paulatinamente en una solidaridad transparente para sí misma y para todo lo que tiene vida»²⁴. Encaminarse, pues, hacia lo más vivo adopta en Adorno la estrategia de una continua y perpetua curación. No podría ser de otro modo. Desde la vida falsa a la que estamos de todos modos estamos condenados en la actualidad, desde un mundo «donde hace mucho que hay cosas peores que temer que la muerte»²⁵, la verdad se identifica con el lugar de expresión del sufrimiento. Cuando reflexionamos desde la vida dañada²⁶, desde esta vida que no vive²⁷, lo otro nos está vetado. Pero «en las grietas que desmienten la identidad lo existente se halla cargado con las promesas, constantemente rotas, de ese otro»²⁸. Este trabajo minucioso con lo agrietado que sin buscar intencionalidades ni sentidos ocultos rastrea promesas es la única que le está reservado a la filosofía, la única que, prohibiendo cualquier imagen de la esperanza, hace posible la esperanza, esa esperanza vana e inútil que necesitamos para darnos un respiro.

Curar perpetuamente es lo único que permite un pensamiento que pone el sufrimiento en centro. ¿Para qué recurrir entonces a la esperanza? ¿Para qué rastrear promesas? Adorno sabe que el curar que no tiene salud se queda encerrado en la enfermedad. Y sabe, también, cuál es el peligro que le acecha en este encierro y del cual debe protegerse: el irracionalismo autodestructor del sinsentido. Lo que quizá olvida es que en este encierro toda protección es inútil. Hay que dar un paso más e inventar estrategias distintas, no se dejen apresar por la terrible alternativa entre el racionalismo y el irracionalismo.

El proceso inculpatario del irracionalismo y su historia según Lukács

Aunque la crítica al irracionalismo filosófico atraviesa las diversas fases, multidisciplinares y conflictivas entre sí en la obra de Lukács, El Asalto a la razón, que literalmente traducido del alemán se titularía «la destrucción de la razón» (Die Zerstörung der Vernunft), es la gran obra que, por su carácter monográfico y por las consecuencias que ha tenido, merece toda nuestra atención. Tal como indica su subtítulo, «La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler», El asalto a la razón es el análisis de la involución política que ha representado la tendencia irracionalista en los dos últimos siglos; involución que culmina, evidentemente, en el triunfo del nacionalsocialismo en Alemania.

21 DN p. 401.

22 DN p. 18.

23 TF I p. 43.

24 DN p. 204.

25 Adorno, Th. W. *Minima Moralia*, Madrid, Taurus, 1987, p. 35 (a partir de ahora, MM).

26 ref. al subtítulo de MM.

27 ref. al epígrafe a la 1ª parte de MM (cita de F.Kümberger).

28 DN p. 401.

La crítica al irracionalismo y la consiguiente defensa de una racionalidad plena se sitúa, por lo tanto, en el marco muy determinado de una lucha: la del antagonismo de la filosofía burguesa reaccionaria hacia las conquistas del materialismo dialéctico e histórico y de todo progreso social en general. Uno de los momentos cruciales de este antagonismo lo constituirán, como veremos, las filosofías de la vida. De aquí lo significativo del título original: no estamos, como en el caso de Adorno, frente a un proceso dialéctico que culmina en la autodestrucción de la razón, sino en un momento decisivo de la lucha de clases en filosofía.

El irracionalismo, como tendencia general que abarca las aportaciones filosóficas, sociológicas y científicas desde Schelling hasta H.St.Chamberlain, es presentado como uno de los componentes fundamentales y decisivos de la filosofía reaccionaria. Obligado a sentarse en el banquillo de los acusados, el irracionalismo es sometido a un largo examen que, queriendo ser a la vez una crítica filosófica inmanente y un análisis de la dialéctica objetiva de su desarrollo, demuestre su culpabilidad²⁹. El irracionalismo es el gran culpable, y lo es al mismo tiempo por partida doble. Por un lado, es el culpable de haber creado la atmósfera propicia para el surgimiento y aceptación en Alemania del nacionalsocialismo; por el otro, es el culpable del ataque constante contra cualquier idea de progreso y, más concretamente, contra la verdad del materialismo histórico y dialéctico.

La culpabilidad del irracionalismo debe ser entendida en relación a lo que el mismo Lukács destaca como una de las tesis fundamentales del libro: la de que «no hay ninguna ideología inocente»³⁰, más allá de su aparente distancia teórica o de las propias intenciones del autor. Sobre esta tesis funda Lukács su defensa, como veremos ideológica, de una racionalidad plena: «la actitud favorable o contraria a la razón decide, al mismo tiempo, en cuanto a la esencia de una filosofía como tal filosofía, en cuanto a la misión que está llamada a cumplir en el desarrollo social»³¹. Optar por la razón no sólo es clarificar sino también impulsar el carácter progresivo de cualquier situación social o tendencia de desarrollo objetiva. Por el contrario, lógicamente, cualquier defensa de la irracionalidad no hará más que entorpecerlas.

El asalto a la razón detalla y analiza la historia de este entorpecimiento de manera que cada una de sus tendencias y representantes puedan ser comprendidos en su especificidad. A grandes rasgos, y para clarificar el lugar histórico y filosófico que Lukács atribuye a las filosofías de la vida, podemos decir que AR distingue dos grandes periodos, cualitativamente muy distintos, en el proceso que conduce de la primera defensa filosóficamente sistemática de la irracionalidad a la explosión de la violencia nacionalsocialista. Esta división responde al antes y el después de 1848, es decir, al antes y el después de la aparición del proletariado como sujeto político.

Mientras que entre 1789 y 1848 el irracionalismo es el motor de la resistencia ideológica «de los usufructuarios del absolutismo feudal contra el movimiento general de progreso de las clases burguesas»³², a partir de las revoluciones de 1848, la publicación del Manifiesto Comunista y la Comuna de París, las fuerzas ideológicas reaccionarias, entre ellas con especial peso el irracionalismo, deben afrontar nuevos conflictos sociales para los que necesitarán nuevas respuestas. El paso de un momento a otro significa, por lo tanto, el paso de una lucha contra un concepto de progreso que tiene su plasmación en las reivindicaciones de la democracia burguesa a la lucha contra un

29 A. Heller, en el artículo «Lukács later philosophy», en A.Heller (ed.): *Lukács reappraised*, NY Columbia Univ. Press, 1983, se refiere a El asalto a la razón como «demonología».

30 Lukács, G., *El asalto a la razón*, Barcelona, Grijalbo, 1976 p. 4 (a partir de ahora, AR).

31 AR p. 5.

32 AR p. 325.

nuevo concepto de progreso: el que encarna la verdad del comunismo. Es también el paso, por lo tanto, de construcciones filosóficas como las de Schelling, Schopenhauer y Kierkegaard a la aparición de nuevas propuestas y concepciones del mundo. La evolución interna de este segundo periodo, que abarca la historia de un siglo entero, reúne en sus filas nombres tan distintos como los de Nietzsche, Simmel, Heidegger y corrientes tan dispares como el neokantismo y las filosofías de la vida.

¿Cómo especifica Lukács la esencia y función de las filosofías de la vida es este contexto? ¿Cuál es su lugar preciso en el desarrollo del irracionalismo, en la progresiva destrucción de la razón? Para Lukács las filosofías de la vida son el producto específico del imperialismo alemán, son la tendencia general que, influyendo a la vez en todos los ámbitos culturales, viene a satisfacer, a partir de 1890 la necesidad de una nueva concepción del mundo. La crisis provocada por la lucha proletaria contra el capitalismo abandona su estado provisional y precario de latencia, con lo que la burguesía ve peligrar su situación de seguridad social y de aparente consolidación del capitalismo. El neokantismo, fruto teórico de este periodo de tranquilidad, ha circunscrito básicamente la filosofía a la lógica y la teoría del conocimiento, en un camino hacia lo que Lukács llama agnosticismo subjetivista. Las herramientas ideológicas neokantianas se han vuelto inservibles frente a los problemas planteados por el desarrollo social y por las nuevas formas de lucha de clases, pero sus logros gnoseológicos son irrenunciables. Las filosofías de la vida son el fruto específico de esta encrucijada. En palabras de Lukács, las filosofías de la vida son «el intento de resolver filosóficamente desde el punto de vista de la burguesía y de su intelectualidad parasitaria los problemas planteados por el desarrollo social...»³³, la ideología nacida con la misión de ofrecer a las clases dominantes una concepción del mundo que aplaste «filosóficamente, de este modo, al materialismo dialéctico e histórico»³⁴, asumiendo de alguna manera los pilares de la teoría neokantiana del conocimiento.

Bajo el peso ideológico de la pseudoobjetividad

¿Cómo se construyen, teóricamente, las filosofías de la vida? ¿Cómo logran sus objetivos ideológicos y hacen efectiva su intervención en la involución política reaccionaria? Lukács responde a estas preguntas en un capítulo titulado «Esencia y función de la filosofía de la vida», a partir de cuyas tesis y conclusiones analizará y desenmascarará la filosofía de cada uno de sus representantes, desde Dilthey a la filosofía pre-fascista (Klages, Jünger, Rosenberg...), pasando por Simmel, Spengler, Scheler, Jaspers y, en un lugar destacado, Heidegger.

La tesis principal sobre la esencia de las filosofías de la vida la resume el mismo Lukács de la siguiente manera: «Dicho en pocas palabras: la esencia de la filosofía de la vida consiste en hacer que el agnosticismo se trueque en misticismo, que el idealismo subjetivo se convierta en la pseudoobjetividad del mito»³⁵. Como anticipábamos más arriba, las filosofías de la vida pretenden ofrecer el acceso a una objetividad, renunciar al axioma idealista de la incognoscibilidad e impen-sabilidad de una realidad objetiva independiente de la conciencia. A esta objetividad la llamará Lukács objetividad del mito, siendo el mito aquello que, aunque creado por la subjetividad, adquiere un cierto estatuto objetivo. La clave de este «juego tornasolado entre la subjetividad y la

33 AR p. 325.

34 AR p. 331.

35 AR p. 333.

objetividad»³⁶ se halla en la borrosa dualidad vida-vivencia y en la apelación a una facultad que permite saltar más allá de los límites de la razón: la intuición, que tiene la capacidad de relacionarse de manera inmediata con lo irracional.

La denuncia de Lukács se alza contra el carácter falso y aparente de esta objetividad que, no consiguiendo ser en realidad más que una renovación del idealismo subjetivo, tiene dos consecuencias muy graves: en primer lugar, su fondo a la vez relativista y aristocrático corroe toda confianza en el entendimiento y la razón; en segundo lugar, este mismo relativismo supone la destrucción de toda fe en el progreso histórico y aleja al hombre de cualquier intento de acción social. Las filosofías de la vida funcionan como uno de los más importantes ataques a las conquistas del materialismo dialéctico porque, como toda corriente irracionalista, se articulan sobre este doble ataque, que en el fondo es el mismo, contra la razón y contra el progreso.

Como para Adorno, también para Lukács Heidegger es el nombre propio en el que se condensan con mayor intensidad todos los elementos de su crítica a las filosofías de la vida. En primer lugar, Lukács muestra cómo la articulación interna de las categorías de Ser y Tiempo son en realidad, como en toda filosofía de la vida, «un malabarismo de categorías pseudoobjetivas sobre una base subjetivista extrema»³⁷. Tanto el concepto de Dasein como la relación de éste con el ser (la comprensión) son vistos por Lukács como falsos intentos de desplazamiento hacia la objetividad, en este caso ontológica. Por esto añade: «su ontología no es, en rigor, otra cosa que una antropología basada en la filosofía de la vida, disfrazada bajo un ropaje objetivista»³⁸. En segundo lugar, Lukács hace énfasis en las consecuencias ideológicas de la filosofía de Heidegger, que delata sus intenciones en los pasajes de Ser y Tiempo sobre la cotidianidad. Se trata de estampas sobre la crisis del capitalismo imperialista perfectamente logradas que, sin embargo, reducen la realidad social a una sucesión de estados de ánimo analizados fenomenológicamente. Con ello la realidad, convertida una vez más en pseudoobjetividad, pierde sus categorías económicas objetivas y deja al hombre frente a frente con su desesperación existencial. La filosofía de Heidegger se dirige claramente contra la perspectiva socialista del desarrollo social porque se levanta como «alegato en favor de la carencia de sentido de toda actividad dentro de este mundo»³⁹: la trayectoria del Dasein hacia la autenticidad le exige desprenderse del mundo y de los criterios de lo óntico. Y este mundo, además, no recibe ningún cambio o mejora del éxito del Dasein en su escapada de la impropiedad.

Las grietas de una racionalidad que funciona como concepción del mundo

Decíamos más arriba que la fuente del poder reaccionario de las filosofías de la vida, aquello que las sitúa como uno de los momentos fuertes de la tradición irracionalista, es el subjetivismo relativista que inseparablemente corroe a la razón y al progreso. Si antes hablábamos de AR como de un proceso inculpatario contra el irracionalismo, nos hallamos ahora frente a la causa más profunda de tal sentencia: para el Lukács de El asalto a la razón que, según la lectura de Manuel Sacristán⁴⁰, ha ideologizado todo hecho de conocimiento, es condenable como reaccionario todo pensador y toda filosofía que «no admita la existencia de una facultad racional distinta del entendimiento categorial,

36 AR p. 333.

37 AR p. 403.

38 AR p. 404.

39 AR p. 425.

40 ver Sacristán, M., «Nota sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por Georg Lukács», en la revista *Materiales*, Enero-febrero, 1977, pp. 17-35.

pero tan demostrativa como éste»⁴¹. La clave de todo está para Lukács, como hemos visto ya en el caso de las filosofías de la vida, en poder declarar que la realidad es cognoscible racionalmente, para que sea pensable el triunfo de una organización racional, es decir socialista, de la sociedad. La compatibilidad con el progresismo del s.XIX y con el socialismo del s.XX y la declaración del carácter cognoscible de la realidad son entonces los criterios inseparables para discriminar lo racional y progresivo de lo irracional y reaccionario. La relación que se establece entonces entre el trabajo filosófico y el programa ideológico se hace entonces problemática: ya no es lo racional lo que fundamenta al marxismo sino a la inversa: «no en vano el materialismo dialéctico e histórico es (...) la única concepción del mundo capaz de fundamentar filosóficamente lo progresivo y lo racional»⁴².

Como demuestra Sacristán, lo que hay detrás del panideologismo de una obra a la vez tan aguda y erudita, es una necesidad tanto personal como coyuntural de dar un paso adelante, sin vacilaciones ante los matices, en el campo de batalla de la lucha de clases. Sin embargo, «cuando se trata de conceptos, la pérdida del llamado matiz es la pérdida del concepto mismo»⁴³. El concepto se diluye en la borrosa validez de las estimaciones globales, en la síntesis confusa que toda concepción del mundo engañosamente propone entre elementos pseudoteóricos y valoraciones pragmáticas no explícitas como tales. Y el programa práctico, que es una propuesta crítica de objetivos y medios, no deducible directamente de la teoría, se hunde como tal. Así, la racionalidad plena, aquello que la voz de Lukács quiere defender de forma radical ante cualquier fuerza reaccionaria del pensamiento, cae prisionera de los poderes maléficos de la concepción del mundo como forma del pensar. A. Heller señala al respecto la idea de que una paradoja de difícil solución teórica se halla en el corazón de El asalto a la razón: la lucha contra el mito y a favor de la razón se conduce desde la creencia en un absoluto o, en otras palabras, desde la proclamación de un mito, que no es otro que la verdad que el marxismo ha traído al mundo.

Para ser justos con Lukács y con la trayectoria continuamente autocrítica de su pensamiento, deberíamos matizar tales análisis y afirmaciones haciendo una breve referencia a algunos de los puntos precisados tardíamente en sus conversaciones con Holz, Abendroth y Kofler. En estas páginas, recogidas en el año 1966 por sus interlocutores, Lukács expone un concepto de racionalidad que, depurado ya de sus implicaciones más burdamente ideológicas, aparece como herramienta para el trabajo con la realidad, siempre y primariamente compleja y cambiante. Lo racional se define entonces como «aquello que procede de nuestro trabajo y de nuestra superación de la realidad»⁴⁴. Su estructura es la de «si esto... lo otro»: funciona, por lo tanto, como clarificación de las cadenas causales que se dan a partir de cada situación concreta y en el marco de las interrelaciones propias a cada momento del desarrollo social. La supeditación de la racionalidad a los absolutos demagógicos de una concepción del mundo pierde entonces su radicalidad sin que para ello la razón deje de estar vinculada a las nuevas tareas del marxismo, que Lukács sintetizará con una única frase: la reforma del hombre.

La única duda que nos queda es la de si sigue siendo pensable una razón capaz de ir aprehendiendo las cadenas causales de la realidad, aunque ésta sea aceptada ya por Lukács como compleja y cambiante. Porque, más allá de su complejidad ¿pueden seguir siendo perseguidas sus metamorfosis por los caminos de la causalidad? Si Lukács proponía pensar bajo la fórmula «si esto... lo otro»

41 Op. cit., p.25

42 AR p. 416

43 «Notas...». p. 27

44 Holz, Kofler, *Conversaciones con Lukács*, Alianza Ed., Madrid 1971, p. 61.

¿no estamos obligados nosotros, por los cambios ocurridos en la misma realidad, a encontrar nuevas fórmulas que se adecuen a sus múltiples e inéditas relaciones? Lo que debemos ensayar es qué concepto de racionalidad, en singular o en plural, puede ofrecerse como un campo de juego suficientemente amplio para ello.

Apunte final

En el marco de este trabajo, que solamente pretendía hacer una incursión en las respectivas críticas de Adorno y de Lukács a las filosofías de la vida desde una compartida defensa de una racionalidad plena, sería desmesurado intentar dar una respuesta a lo que en estas últimas líneas nos preguntábamos. Sin embargo, creemos que el mismo trabajo de análisis que hemos realizado hasta aquí puede darnos una pista

Lo que se desprende de la contraposición entre estas dos propuestas de una racionalidad capaz de romper los límites del formalismo vacío en el que el neokantismo ha encerrado a la razón sin caer necesariamente en el abismo monstruoso del irracionalismo es lo siguiente: cada una de ellas ha resultado ser precisamente aquello que la otra rechaza como amenaza irracionalista. Más concretamente, desde los esquemas de pensamiento adorniano, el Lukács de El Asalto a la razón se presenta como un claro ejemplo de concepción del mundo, articulada sobre los ejes metafísicos de la totalidad y del sentido. Por otra parte, desde los criterios de Lukács, la filosofía concreta y negativa de Adorno se convertiría en presa fácil de ese utopismo irracional que, situado al borde del abismo, nos instala cómodamente más allá de cualquier compromiso político y social. Dejando a parte lo que esto puede suponer de disputa filosófica entre opciones y posiciones distintas, lo que nos gustaría señalar es que esta paradoja tiene una clara consecuencia para nosotros: actualmente no es fácil plantear una alianza con *la razón*, de la misma manera que ya no nos pertenece declararle sencillamente la guerra. Las aporías y dificultades en las que desembocan las filosofías que hemos presentado, destacables por su grado de implicación en la realidad del s. XX, lo demuestra y nos exige mantener la pregunta abierta. Tanto el racionalismo como el irracionalismo en pocas décadas han pasado a presentar rostros nuevos. Pero la alternativa no nos tiene que engañar ni impedir formular con los debidos matices los problemas que nos corresponderá afrontar.

