

## Filosofia a la bestreta (A propòsit de la idea d'utopia de T.W. Adorno)

### LA RENÚNCIA A LES IMATGES

La utopia, que és allò que *no existeix enlloc*, és per això mateix l'únic lloc on podem *pensar* allò completament diferent del que *coneixem*, és a dir, del que existeix. Si més no, aquesta sembla haver estat la confiança d'una bona part de la tradició filosòfica, on discorren en paral·lel l'anàlisi del que és i aquell audaç intent de dir com hauria de ser, que ha gosat posar en imatges la nostra exigència de justícia, introduint així un pintar sense model, que és de fet *pintar el model que la realitat hauria d'imitar*. Molts autors han cercat en la imaginació l'alliberament respecte del present i s'han embarcat, entre la filosofia i la literatura, a fer d'arquitectes de la ciutat ideal. Agosaradament han pretès comparar la nostra societat, no amb organitzacions existents alternatives o amb posicions subjectives determinades, sinó amb la mateixa societat ideal, amb la realització plena de la justícia i la llibertat, això sí, tal com nosaltres la imaginem en el present que volem criticar. Des de la seva perspectiva privilegiada, la utopia hauria de permetre així la *crítica* més radical, perquè la comparació seria sempre enunciar tot el que ens manca, però vista la relació a l'inrevès, ens descobriria tot el que encara podem assolir i esdevindria alhora la més encoratjadora expressió de *l'esperança*.

El trencament amb la tradició de la idea d'utopia que Adorno proposa consisteix a imposar, allà on la imaginació es pretenia més lliure, la renúncia a les imatges i l'exigència del silenci. Per a ell, un món imaginat no té res a veure amb la utopia, perquè la utopia és justament el que no podem ni imaginar, i que *només en raó de la seva negativitat* aporta tant la crítica com l'esperança. Desautoritzant les imatges del més perfecte, Adorno està traduint la prohibició de les imatges de Déu del judaisme i recuperant la crítica a la imatge com a ídol, com el fer-nos Déu a la nostra mida. Es l'ídol, per tal com en realitat no és capaç de desprendre's del present; la imatge duu en ella les mateixes deformacions de la societat on vivim i contra la qual volem pensar-la, inevitablement propaga els seus defectes i extén els seus oblits. La imatge no pot alliberar-se perquè s'origina com a còpia del que ja és.

Quan ens deixem enlluernar, les imatges ens sedueixen amb la falsa confiança que el nostre pensament, tal com ara és, és capaç d'expressar la plenitud, la per-

\* Departament de Filosofia, Universitat Autònoma de Barcelona.

fecció. Això suposaria que la nostra incapacitat fins ara d'instaurar la justícia és merament pràctica; que si la nostra realitat no és perfecta, tanmateix disposem de la solució en la teoria i només seria qüestió de donar-li cos. El nostre problema es reduiria a encarnar en la matèria les idees que la raó ha creat i que fins i tot concretem en imatges. Però per a Adorno, oferir a la societat del present el model que hauria de copiar significa confiar-nos que ja tenim la solució, no pas exercir la crítica. Des de la convicció d'Adorno que el pensament està tan malmès i deformat com la realitat, assumir que no sabem ni imaginar un món utòpic esdevé un prendre consciència de tot el que no podem atènyer. Per a ell, el joc d'inventar móns respon a la ingenuïtat de creure que dins nostre s'obre el refugi que la societat que rebutgem no arriba a tocar, i que fins i tot seria el lloc des d'on projectar un món ideal. Però per a un Adorno que fa així palès el seu vessant marxista, la societat del present configura les nostres idees i fins i tot els somnis. El pensament és el més lliure que tenim, però no ho és tant com voldríem.

En conseqüència, la utopia adorniana, completament negativa, és la crítica alhora a la realitat i al pensament, incapaç d'abraçar-la. Adorno inverteix així el paper que la utopia ha tingut en la tradició; en comptes del discurs on la filosofia porta al màxim la distància de la realitat, esdevé el lloc on la filosofia no arriba, i des d'on s'assenyala tot el que la filosofia no pot donar-nos.

## RECUPERAR LA FINITUD

Una enorme varietat de preocupacions i interessos omplen els gairebé 50 volums d'obres completes de T.W. Adorno. En contrast, intentar entendre per què arriba un moment on Adorno suspèn l'escriptura, condueix a plantejar-se els límits del discurs filosòfic. És evidentment una percepció subjectiva, però el problema d'una utopia que no es deixa descriure es troba per a mi en la zona més densa de la filosofia adorniana, justament on ella es gira sobre si per contemplar-se i es pregunta pels seus límits. Una qüestió que Adorno anirà a resoldre, en bona part, a l'espai per ell reconstruït d'una discussió entre la finitud kantiana i la totalitat hegeliana.

La reivindicació de la finitud de la filosofia pren en Adorno la forma d'una crítica a la pretensió totalitària que assoleix la seva màxima expressió en l'idealisme, contra el qual demana recuperar l'exterior del pensament, que Hegel havia engolit amb una raó que s'ho empassava tot.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> A casa nostra, X. Rubert de Ventós es fa ressò d'aquesta mateixa angúnia envers una filosofia que, guiada per la seva avidesa de comprendre-ho tot, arriba un moment que no pot mirar enfora perquè no hi ha deixat res. Una filosofia sense exterior: «L'idealisme modern va desenvolupar un pensament tan potent que, ensordit pel seu mateix estrèpit, ja no va saber reconèixer res fora de si: cap perímetre, cap residu, cap matèria primera que no fos resultat de la seva intervenció». Xavier Rubert de Ventós: *De la modernidad*. Barcelona, Península, 1980, p 170. (La traducció al català és meva)

«Absolutament res no ha d'existir a fora, perquè la mera idea de l'exterior és la genuïna font de la por».<sup>2</sup> Aquest és el diagnòstic adornià per al malaltís voler tenir-ho tot a dins típic de la filosofia moderna. Vèncer la por que l'exterior provoca s'aconsegueix posant'ho sota control, és a dir, empassant-s'ho, encabint'ho dins d'un sistema racional adreçat al domini per evitar-se sorpreses. Però l'avidesa de totalitat ha d'abraçar també el temps si la seguretat ha de ser plena. El coneixement que fa possible el control més absolut és el coneixement *per endavant*, el que s'anticipa als fets i pot predir què succeirà. El que ja està esperant els fets abans no passin i que, en comptes de deixar-se sorprendre o espantar, els caça només apunten amb la teoria que tenia preparada. En lloc de suscitar preguntes, els fets cauen directament en les solucions pulcrament ordenades.

I és que, de fet, la totalitat només es deixa erigir en un *temps previ* al temps de l'experiència; la totalitat no es dedueix de l'encontre amb els objectes, sinó que la posa el subjecte des d'un temps anterior, abans de sortir a conèixer-los. El sistema es construeix a casa. Així dirà Adorno del sistema hegelian: «El de Hegel no era realment un esdevenir per ell mateix, sinó que implícitament estava ja pensat a la bestreta en cada determinació, fins el darrer detall. Aquesta garantia el condemna a la falsedat».<sup>3</sup>

I és que la seguretat és enemiga de la veritat. «En el món fals, proximitat, pàtria i seguretat són per elles mateixes figures del desterrament».<sup>4</sup> La filosofia ha d'acceptar el risc de no saber què es trobarà, ha de partir sense mapa i *assumir el risc de perdre's* perquè «el vertigen que provoca és index veri».<sup>5</sup> Cal que es deixi sorprendre.<sup>6</sup> «La filosofia ha de renunciar al consol que la veritat no se'ns pot escapar. Una filosofia que no és capaç de precipitar-se en l'abisme [...] esdevé analítica, potencialment tautològica, sota l'imperatiu del seu propi principi de seguretat».<sup>7</sup> El diferent només es pot rebre, no es pot anticipar des de la raó, així que la filosofia de la totalitat queda reduïda a la identitat. Però és que, de fet, Adorno considera el principi d'identitat, no una conseqüència inesperada, sinó l'artífex d'aquesta mala filosofia. Ell és l'instrument per excel·lència que permet

2 T. W. Adorno, i M. Horkheimer: *Dialéctica de la Il·lustració*. Madrid, Trotta, 1994, p 70. (Les traduccions de les cites al català són sempre meves. Tot i que estan fetes des de la versió alemanya, dono la referència de l'edició castellana per tal de facilitar la seva consulta).

3 T. W. Adorno. *Dialéctica Negativa*. Madrid, Taurus, 1989, p 35.

4 *Op. Cit.*, p 41.

5 *Op. Cit.*, p 40.

6 La tematització que Adorno fa d'un pensament que s'anticipa el va dur a analitzar una sèrie de comportaments psicològics, com ara el dels intel·lectuals que planegen la seva fama pòstuma en vida: *Minima Moralia*. Madrid, Taurus, 1987, p 99.

D'altra banda, durant la seva estada als Estats Units va dur a terme un estudi sobre les prediccions astrològiques que combinava aquesta línia de reflexió amb anàlisis de tipus sociològic: *Bajo el signo de los astros*, Barcelona, Laia, 1990.

7 T. W. Adorno: *Dialéctica Negativa*. Madrid, Taurus, 1984, p 42.

adquirir control sobre les coses, la clau d'un coneixement adreçat al domini, en tant imposa als objectes una imatge subjectiva creada des dels propis interessos, que amaga la veritable natura dels objectes com a no idèntics a qui els coneix, i els força a aparèixer com al subjecte li convé per extreure'n el màxim profit fins esgotar-los.

Aquesta identitat es presenta, però, de dues formes, que són la cara i el revers d'una única figura. La que suara explicàvem és la identitat que el coneixement imposa a les coses per dominar-les, però que de retruc provoca la identitat que el subjecte s'autoimposa i que pateix com una repressió del seu vessant natural sota el domini d'una voluntat racional, com la subordinació de la seva pluralitat a un jo unitari. La identitat permet construir la totalitat engolint no tant sols la pluralitat existent, sinó també la que el futur ha d'aportar, per a la qual cosa necessita assumir el control de l'experiència del temps.

## L'ESPERA

L'origen del principi d'identitat cal anar-lo a buscar al mateix origen de la humanitat, i és que és precisament aquest qui va permetre a la humanitat d'emergir d'un món regit per la natura on estava sotmesa a la seva tirania. Però si els éssers vius formen part del tot de la natura, en el sentit que les lleis naturals passen a través dels seus cossos, regeixen dins d'ells, emergir d'ella vol dir deixar de fluir amb els ritmes naturals i endurir-se, convertir-se un mateix en *el lloc on s'interrompen*.<sup>8</sup>

La qüestió és, però, com emergir de la natura, si alhora que espacialment ho abraça tot, temporalment és la repetició necessària del mateix, el ritme fixat per sempre que torna sense final. Per a Adorno només es pot emergir del temps més compacte afegint buit, buidant-lo amb una nova figura: l'espera, que és l'experiència del temps més pobre. En comptes de gaudir de la satisfacció dels impulsos, l'alliberament el fa possible postergar-la, renunciar a acomplir en el present allò que es desitja.

El subjecte erigeix la seva autonomia *no concedint* als seus impulsos la satisfacció immediata que exigeixen, és a dir, exercint violència sobre la seva natura

8 Cal subratllar que la interpretació adorniana és que l'ésser humà no trenca la continuïtat de la llei natural per viure en llibertat, sinó per sotmetre's a una altra llei universal, la de la raó, que tot i el seu potencial emancipador conté un moment de repressió. Un dels motius de la crítica adorniana a la filosofia il·lustrada serà precisament que confongui la llibertat amb el sotmetiment a la raó, una crítica adreçada especialment a Kant. Vegeu la tercera part de *Dialèctica Negativa*.

Aquesta ambivalència de la raó que obre una llibertat abans inexistent però introdueix alhora una nova repressió, és tematitzada de manera molt interessant per M. Wischke i J. Früchtl. Vegeu dos articles on sintetitzen les seves postures al respecte: M. Wischke: «Betroffenheit und Versöhnung. Die Grundmotive der Moralphilosophie von T.W. Adorno», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 8/1992, (1992) pp 900-915. Früchtl, J. «Leben wie ein gutes Tier. Ethik zwischen Mitleid und Diskurs», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 6/1993, (1993) pp 981-994.

per rebutjar la felicitat que té a l'abast. Una renúncia temporal, un «no encara» que només es deixa pronunciar amb la mirada posada en un futur on la felicitat hauria de ser plena. Així neix la identitat del subjecte, *sacrificant la felicitat del present en l'espera d'una incerta felicitat del futur*. Posposar-la obre un temps nou, el mateix temps de la història del subjecte, però no l'obre com un temps de vivència, sinó en tant posterga la seva realització.

En la renúncia, el subjecte *es dona en sacrifici a ell mateix*, accepta el dolor del present per obrir-se la possibilitat de la felicitat en un temps que no coneix. Posposant la felicitat en l'esperança més incerta es posa en marxa la història.<sup>9</sup>

Si aquesta felicitat esperada al final del viatge gosem anomenar-la utopia, podríem dir que és el desig de viure-la el que fa possible la història. L'espera duu en ella l'esperança d'un món utòpic, que era inimaginable mentre la humanitat vivia immersa en la natura. Però juntament amb aquest aspecte positiu, obridor de possibilitats, apareix un element perillós: l'espera imposa la repressió als impulsos en el present. El subjecte «s'ha convertit en adult a través del patiment».<sup>10</sup> I serà el seu vessant repressiu qui acabi consolidant-se.<sup>11</sup>

Quan la identitat s'assoleix plenament, i no sols en el subjecte, sinó que dóna forma a la convivència, instaura una societat basada en la uniformitat i la repressió. La identitat havia obert el futur i per guanyar-lo exigia la mortificació del present, però si la societat es vol mantenir, ha d'evitar que, en la recerca del futur, els seus membres vulguin transformar-la. Mantenir-se contra qualsevol intent de ser substituïda exigeix de sotmetre-ho tot a la identitat, inclòs el mateix futur. I això no es refereix exclusivament al futur en majúscules de la història, sinó també a l'experiència del temps en la vida quotidiana.

## RESPONDRE PER ANTICIPAT

Per assegurar-se el domini, la societat manipula el mateix llenguatge, de tal manera que el contrau a un conjunt ordenat de fórmules fixes preparades abans no en tinguem necessitat. Quan les acceptem, el llenguatge ja no és on respondre al que ens sorprèn o ens inquieta de la realitat, sinó l'ús d'un llistat que trobem a la nostra disposició. Expressar-se en el llenguatge ja no és l'esforç de copsar el més particular de les nostres experiències, la recerca de la manera més

9 Per tal d'oferir una narració d'aquest procés amb prou força per esdevenir paradigmàtica, la teoria es va vessar en la forma d'un dels documents literaris més antics de la història europea, el relat homèric del viatge d'Ulisses. Aquest text, que ocupa un dels capítols d'un llibre escrit a quatre mans amb Max Horkheimer, ha esdevingut un dels més representatius de l'Escola de Frankfurt. *Dialéctica de la il·lustración*. Madrid, Trotta, 1994, pp 97-128.

10 *Op. Cit.*, p 85.

11 En el discurs adornià ressonen inconfusibles dues veus, per les quals l'autor es deixa inspirar: S. Freud: *El malestar en la cultura*, Argentina, Obras Completas, Vol XIX. Amorrortu Editores, 1989. F. Nietzsche: *La genealogia de la moral*. Madrid, Alianza, 1990.

precisa de descriure el que sentim, sinó *la tria* dins d'un nombre de *possibilitats predeterminades*.

«La relació entre la cosa i l'expressió queda trencada, i així com els conceptes dels positivistes són meres fitxes, els de la humanitat positivista han esdevingut literalment monedes».<sup>12</sup>

Si Adorno voldria que fos el contacte amb les coses qui ens arrenqués l'expressió més afí com a resposta, si aquesta hauria de néixer després de la vivència, constata amb recança que el que finalment direm està ja disponible molt abans que l'experiència ens ho demani, ja ens està esperant, *se'ns ha avançat*.

De la mateixa faïçó és l'ètica que ens proporciona. Se'ns donen les normes morals, les coneixem de manera abstracta, *les portem en la memòria* abans no ha-guem conegut els fets que haurien de despertar-les, abans cap problema no ens exigeixi pensar-les. Les sabem com a solucions en la raó abans que la realitat ens arrenqui les preguntes. Les normes ètiques haurien de néixer en el moment del rebuig als fets concrets, en l'horror que ens sacseja en descobrir les injustícies. Haurien de néixer quan el dolor real ens colpegi el cos, com a reacció somàtica.<sup>13</sup>

En pocs àmbits com en l'ètica deixa Adorno tan clar el seu rebuig a pensar per endavant per guanyar-se la seguretat: «La seguretat moral no existeix; suposar-la seria ja immoral [...]. Retrospectivament es revela la positivitat de la moral, la infalibilitat que els idealistes subjectius certificaven, com a funció d'una societat encara relativament tancada».<sup>14</sup>

És desprotegit d'una teoria ja construïda que l'impuls moral ha de respondre als casos concrets que el sorprenguin o l'horroritzin en la realitat. Frases com ara *no torturaràs* «són vertaderes com a impuls, quan es denuncia: en tal lloc hi ha hagut tortures. El que no poden és racionalitzar-se; com a principi abstracte caurien d'immediat en la mala infinitud de la seva deducció i validesa».<sup>15</sup>

Com la utopia, l'ètica tampoc no es pot plasmar afirmativament, no es pot tenir en un conjunt de normes i criteris.<sup>16</sup>

## MANERES DE DIR «NO»

Amb la pregunta pel diferent, que la societat repressora vol impedir, cerca

12 T. W. Adorno: *Mínima Moralía*. Madrid, Taurus, 1987, p 137.

13 Adorno no sembla advertir que aquesta és una d'aquelles finalitats que justament no es poden aconseguir quan hom se les proposa, com ara voler ser feliç o voler ser espontani. Elster en fa un tractament molt interessant: Elster, J. *Juicios Salomónicos*, Barcelona, Gedisa, 1991.

14 T.W. Adorno: *Dialéctica Negativa*. Madrid, Taurus, 1984, p. 242.

15 *Op. Cit.*, p 283.

16 La meua lectura de l'ètica d'Adorno segueix molt d'aprop l'aposta interpretativa de Gerhard Schweppenhäuser: *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, Hamburg, Argument-Verlag, 1993.

Adorno el que s'amaga sota les imatges imposades per la raó subjectiva. Una pregunta que no és sols per la diferència dels objectes que existeixen, sinó també per la possibilitat d'*una societat radicalment diferent*, és a dir, per la utopia.

Però aquesta reivindicació de la diferència, Adorno no la introdueix com una altra filosofia alternativa, com un altre discurs que substituís l'anterior. I és que la diferència que ell cerca no es realitza en un mer canvi de continguts del discurs, per tal com el perill permanent de la filosofia de caure en el domini rau precisament en la mateixa afirmativitat del discurs, que manté la identitat i fa impossible l'aparició del no idèntic.

Per això no es proposa mai exposar la diferència afirmativament, inclosa la diferència radical de la utopia. Partint d'una renúncia a construir un discurs de la diferència, perquè Adorno no es deixa temptar per la idea que ell pogués «rescatar» la diferència que manca en les filosofies anteriors, la seva reivindicació es tradueix en una peculiar estratègia: introduir-la com a negació, que no significa altra cosa que convertir-la en la instància crítica del discurs que la identitat construeix i que només ella pot construir.

La positivitat d'ingenus intents d'expressar la diferència en ella mateixa, que culminen en la descripció d'una utopia, malbarata les forces d'allò que, com a negació, pot aportar a la filosofia quelcom tan important com el discurs mateix: la seva crítica. La no identitat irromp així com a protesta cada cop que la identitat ultrapassa el seu paper legítim subjugant l'heterogeni; una protesta capaç d'interrompre tot discurs que amb una falsa harmonia pretengui amagar les injustícies, i que en definitiva és l'únic que pot posar límits a la filosofia. La identitat i la no identitat no conformen aquí una dualitat que s'hagi de reconciliar en una unitat superior, sinó que és necessari que es mantinguin com els dos pols d'una relació dialèctica.

La negació té doncs una important funció, recordar-li a la filosofia els seus límits. Ara bé, quina és exactament la negació que Adorno necessita? No és pas la negació kantiana, que és abstracta i per tant exclou, rebutja el que nega, i amb la finitud instaura un dualisme estàtic que impedeix tota reconciliació.

Adorno vol mantenir aquella finitud sense caure en el dualisme, i per això cerca la negativitat que Hegel introduí en la filosofia, la negació determinada, que permet interrelacionar els contraris introduint-los com a moments en un procés dinàmic que els sobrepassa. La negació esdevé el motor que engega una nova filosofia en moviment: la dialèctica. Malgrat tot, el que Adorno no pot acceptar, és que si la negació és el motor, la finalitat que la dialèctica hegeliana persegueix és la identitat, de manera que la negació *està servint al seu contrari*, és un mitjà en un procés que pretén absorbir-ho tot. La negació hegeliana posa així la filosofia en moviment, però està mancada del caràcter crític que Adorno li exigeix.

La impossibilitat de la crítica en la filosofia hegeliana la denuncia Adorno assenyalant que en l'avidesa d'integrar-ho tot, Hegel va concedir fins i tot al

mal i al dolor un lloc dins del seu sistema. Impedir que el mal pogués des de fora amenaçar la construcció de la raó, posar-lo sota control, significa racionalitzar-lo. En un sistema com el hegelian, que abraça fins i tot la història, convertida en el desenvolupament de la raó, el mal que al llarg d'ella s'hi comet i el dolor que provoca esdevenen *moments del procés de realització de la raó*.

L'avidesa per dominar el real, des de la qual Hegel manifestava la seva decepció per la impotència de la raó en la filosofia kantiana, el condueix a l'extrem d'una identificació entre raó i realitat que suprimeix tota distància des de la qual exercir la crítica. En conseqüència esdevé el mal existent *inofensiu* per a una raó que és l'essència del real, i la seguretat queda garantida per a un sistema que deixa a canvi l'individu completament indefens, fins al punt que la seva protesta *deixa de tenir sentit*, per tal com és el mal mateix *qui té sentit* en la història de la raó.

L'única solució que Adorno troba és *invertir la dialèctica hegeliana*, impedir que es resolgui en cap conclusió positiva, fer-la, així doncs, negativa. Així presenta la negativitat alhora com *el motor del procés* que manté la filosofia dinàmica i oberta, sense caure en l'estaticitat, i com *la instància crítica*, amb la qual la filosofia recupera la seva finitud. Es així com relacionant dialècticament Kant i Hegel, Adorno posa el que per a ell són els límits de la filosofia.<sup>17</sup>

Però encara ens falta saber *d'on prové* aquesta negativitat que és l'expressió de la no identitat trencant el discurs de la identitat. Qui l'aporta és el dolor, el mateix que causa la identitat quan amaga la veritable natura de les coses sota harmonioses imatges, un dolor que es presenta com a protesta i denúncia. «Tot dolor i tota negativitat, motor del pensament dialèctic, són la figura del físic, però a través de tantes mediacions que sovint no se'l reconeix».<sup>18</sup>

Ara, el patiment, allò més corporal i més pobre, *esdevé la instància crítica erigida contra la raó*. De nou, divergint de Hegel. «La més petita resta de sofriment absurd en el món on vivim condemna totes les mentides de la filosofia de la identitat, que voldria disuadir a l'experiència de l'existència del dolor».<sup>19</sup>

Adorno refusa garantir la integritat de la raó i assumeix per a ella el risc d'obrir-se a un exterior que no controla, i que respondrà als intents de domini colpejant-la i esquerdant-la. Una raó capaç de deixar-se sacsejar i ferir pel real, tant com de deixar-se sorprendre, és l'única que, renunciant a la seguretat que ho comprendrà tot, s'obre la possibilitat de conèixer alguna cosa.

17 Tot i que, per al recorregut que aquí fem, m'ha semblat aquesta la manera més apropiada per introduir la negativitat adorniana, Buck-Morss fa un exhaustiu recorregut per les influències que la podrien haver nodrit i assenyala també Lukács, el compositor Schönberg i especialment la teologia negativa de Benjamin. S. Buck-Morss: *Origen de la Dialèctica Negativa*, Madrid, Siglo XXI, 1981. D'altra banda, caldria considerar també la negativitat implícita en la Teoria Crítica de Horkheimer.

18 T. W. Adorno: *Dialèctica Negativa*. Madrid, Taurus, 1984, p 203.

19 *Op. Cit.*, p 203.



## L'ABSTRACCIÓ COM A ESPERANÇA

El dolor, allò que pot trencar la filosofia, prové, però, del més individual, el més concret i petit. Hi ha cap possibilitat que en poguem parlar sense perdre-ho en l'abstracció dels conceptes?

Per a Adorno, la manera de paliar l'abstracció del llenguatge és *instaurar en ell la pluralitat*. Si tradicionalment un concepte abstracte uniformava una pluralitat d'objectes abstraent les seves diferències i imposant-los la identitat, si l'abstracció del concepte únic sobre la multiplicitat dels objectes els sotmetia a la uniformitat, el que Adorno proposa és invertir la relació: ell contempla un sol objecte real des d'una pluralitat de conceptes. Aquesta pluralitat manté els conceptes en tensió, els obliga a guardar distància de l'objecte, de manera que cap no se'l pot empassar. La multiplicitat de perspectives des de cada concepte desperta la pluralitat de l'objecte.<sup>20</sup>

La pluralitat apareix per tant quan els conceptes es limiten els uns als altres. Al marge que el dolor pugui limitar el discurs, hi ha una possibilitat que el llenguatge trobi límits interns, *que es limitin els conceptes els uns als altres*. Una autolimitació que obre el respecte a la pluralitat.

Tot i així, només veuríem un aspecte de la relació entre el concepte abstracte i l'objecte si ens quedéssim en denunciar el que el concepte li arrenca. Alhora que el concepte li fa perdre el seu caràcter individual, *anomena en ell una plenitud que ell no té*. «En el retret que la cosa no és idèntica al concepte alena la nostàlgia que tant de bó ho arribés a ser».<sup>21</sup> Perquè quan qualifiquem algú de lliure, el concepte de llibertat conté molt més del que cap individu ha realitzat mai, *el desborda amb la promesa d'una llibertat perfecta* i, així, d'una situació ideal. Hi ha en els conceptes abstractes una promesa que el present no realitza, i que no és sinó l'element utòpic del mateix llenguatge.<sup>22</sup> «L'interès de l'individu no és sols conservar per a ell el que el concepte universal li arrabassa, sinó també, enfront de la seva indignència, aquell excedent del concepte, que fins ara experimenta com la seva pròpia negativitat».<sup>23</sup>

Iniciàvem aquest text explicant com Adorno ha desestimat la imatge més concreta i precisa com a capaç d'expressar la utopia, perquè és tans sols còpia del que ja és, i coherent amb aquesta idea la veu en canvi anunciada en el concepte, que en la seva abstracció apunta més enllà del real. Això implica que

20 Cal, però, no oblidar que Adorno va assajar una altra aproximació al més concret per la via de la mimesi, que la brevetat d'aquest text no ens permet explorar. Per a una reflexió sobre la relació entre raó i mimesi en l'obra d'Adorno: Schweppenhäuser, G. / Wischke, M. (ed): *Impuls und Negativität*, Hamburg, Argument, 1995.

21 T.W. Adorno: *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1984, p 153.

22 Brunkhorst afirma a partir d'aquest element utòpic del llenguatge el caràcter no religiós de la utopia adorniana, una apreciació que comparteixo. Brunkhorst, H.

T.W. Adorno. *Dialektik der Moderne*, München, Pieper, 1990.

23 *Op. Cit.*, p 154.

només en l'activitat de coneixement del que existeix ja estem fent servir des del principi uns conceptes que duen en ells la crítica a les mancances del real i la promesa de la plenitud. És la mateixa abstracció qui pot obrir lloc per al que encara no és, per a una plenitud que el present no esgota. Vam partir de la utopia per il·lustrar una certa desconfiança d'Adorno envers la raó, envers les seves pretensions de construir una filosofia que abrasi el tot, però tornem a la utopia, aquest cop de la mà de la seva confiança, per comprovar que si Adorno s'ha en-testat tant en determinar els límits de la raó, és únicament amb la finalitat de millorar el seu ús. Si Adorno és un dels filòsofs que més ha reivindicat el corporal, que veia la felicitat estretament lligada al més somàtic, és també ell qui expressa el convenciment que la mateixa felicitat és tan sols possible perquè el concepte més abstracte n'obre la possibilitat.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Aquest text ha estat redactat mentre gaudia d'una beca predoctoral de formació de personal investigador concedida per la Generalitat de Catalunya i adscrita al projecte finançat «Filosofia Aplicada», num PB 94-0716.