



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v71n9Supl.106744>

ADORNO, HAMLET Y EL FACTOR AÑADIDO



ADORNO, HAMLET AND THE ADDED FACTOR

ESTEBAN ALEJANDRO JUÁREZ*
Universidad Nacional de Córdoba - Córdoba - Argentina

* esteban.alejandro.juarez@unc.edu.ar / ORCID: 0000-0002-0550-8802

Cómo citar este artículo:

MLA: Juárez, Esteban Alejandro. "Adorno, Hamlet y el factor añadido." *Ideas y Valores* 71. Supl. 9 (2022): 101-117.

APA: Juárez, E. A. (2022). Adorno, Hamlet y el factor añadido. *Ideas y Valores*, 71 (Supl. 9), 101-117.

CHICAGO: Esteban Alejandro Juárez. "Adorno, Hamlet y el factor añadido." *Ideas y Valores* 71, Supl. 9 (2022): 101-117.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Este artículo tematiza la relevancia del *Hamlet*, de Shakespeare, para el pensamiento de T. W. Adorno, aun cuando este no haya escrito *in extenso* sobre aquel. El drama aparece sobre todo en su discurso oral como modelo para describir la relación de discontinuidad entre teoría y práctica. Aquí se desea mostrar cómo el teórico crítico del pensamiento moral abstracto piensa el paso del conocimiento a la praxis a partir del vínculo entre Hamlet y el llamado “factor añadido” (Das Hinzutretende). Desde esta lectura, el Hamlet de Adorno representa un lugar clave de transiciones malogradas.

Palabras clave: T. W. Adorno, Hamlet, lo añadido, teoría, praxis.

ABSTRACT

This article analyzes the great importance of Shakespeare's *Hamlet* for T. W. Adorno's philosophy, even though he did not write extensively about it. The drama appears mainly in his oral discourse and serves as a model for describing the relationship of discontinuity between theory and practice. Here we wish to show how the critical theorist of abstract moral thought thinks the transition from knowledge to praxis based on the link between Hamlet and the so-called “added factor” (Das Hinzutretende). From this reading, Adorno's Hamlet represents a key site of failed transitions.

Keywords: T. W. Adorno, Hamlet, addendum, theory, praxis.

I

No despierta una perplejidad menor que Theodor W. Adorno haya elegido a Hamlet como el personaje que da comienzo al primer hombre moderno (su *Urgeschichte*) y, sin embargo, apenas haya escrito algo sobre él. Las menciones más extensas al príncipe de Dinamarca se encuentran contenidas en protocolos y transcripciones de algunas de sus lecciones en la Goethe-Universität de Frankfurt, especialmente en el seminario sobre *El origen del Trauerspiel barroco alemán*, de Walter Benjamin, impartido en 1932, en las lecciones sobre *Problemas de filosofía moral* de 1963 y en aquellas *Sobre la teoría de la historia y la libertad* del semestre de invierno de 1964/65. Según las anotaciones de la clase del 20 de mayo de las lecciones del semestre de verano de 1969 sobre el pensamiento dialéctico, que debió interrumpir turbado por los permanentes ruidos causados por los estudiantes radicalizados, tenía planeado dedicar una exposición entera en torno al héroe del drama (cf. Adorno 2000 175). Ninguno de los registros de todas esas lecciones fue pensado, por lo menos según la intención de Adorno, para la publicación. De todos modos, pese a concederle una atención especial en el discurso académico oral, en sus análisis estéticos materiales Hamlet pareciera ocupar un lugar transversal, y en sus grandes escritos filosóficos las referencias a su figura orbitan, siempre en modo epigramático, en torno a otros centros.

No obstante, en aquellos breves pasajes de su obra escrita en que es invocado, su presencia encarna puntos neurálgicos para su propia interpretación histórico-filosófica. Haciendo suyas muchas de las disquisiciones de Benjamin sobre el origen del *Trauerspiel*, Hamlet representa para Adorno el horizonte ineludible del drama moderno, su manifestación sublime y, al mismo tiempo, su disolución (cf. Adorno y Benjamin 1994 143). También testimonia un conflictivo umbral de épocas y un hito inaugural en la noción del yo individual, reflexivo y autosuficiente, cuya liquidación se registra en conexión con el nombre reducido del antihéroe Hamm de Samuel Beckett que Adorno señala en “Tentativa de comprender ‘Fin de partida’” (2003c 312). Además, según lo formula en sus lecciones sobre *Metafísica* de 1965, el enlutado príncipe caracteriza la aparición del ser humano con plena conciencia de su finitud, que se “convirtió de manera esencial en lo absolutamente transitorio” (Adorno 1998 212), en oposición a la divinidad sempiterna de los cristianos. Y, sobre todo, el drama es expuesto como modelo para describir un nudo gordiano de la filosofía moderna, cuyo origen es situado en las *Meditaciones* de Descartes. Adorno recurre en este punto a la obra de Shakespeare no como el crítico materialista afechado al análisis inmanente de la forma literaria (cf. Poppitz-Trotman 2016), sino como el filósofo de la metacrítica del pensamiento moral

que quiere advertir, en un tiempo de impaciencia política, que el paso del conocimiento a la praxis no es ni directo ni simple. Hamlet es –esto es lo que desea que sus estudiantes retengan– el lugar de transiciones malogradas.

Si hay entonces un asunto por excelencia “hamletiano”, que reviste a los ojos de Adorno una actualidad decisiva, más aún en medio de su discordia con el movimiento estudiantil en los últimos años de su vida, es el de las cesuras que se abren en el camino que lleva del pensamiento a la práctica, la materia central de los esfuerzos de la teoría crítica desde los años treinta (cf. Horkheimer 1937). Si bien esta problemática acompaña los diferentes períodos de la teoría crítica de Adorno, es recién en las reflexiones que dan origen a *Dialéctica negativa* cuando la relación de discontinuidad entre la comprensión racional y los actos correctos o justos se desarrolla tomando el caso de Hamlet. Allí donde se focaliza con mayor intensidad en el drama shakespeariano, es decir, en varias de las lecciones de la década de 1960, las sutiles meditaciones del héroe y su constante aplazamiento de la intervención práctica se vuelven un tema de “enorme vigencia”. Que Hamlet irrumpa en la actualidad se debe en gran parte a que el filósofo entiende que el dilema acuciante de este hombre melancólico y profundamente reflexivo no es que no *sabe*, en un sentido epistemológico fuerte, qué hacer, y por eso no actúa. El problema no se limita al de un teórico escéptico que “conocía bien a su Montaigne” (Adorno 2006 321). La cuestión es más bien la de aquel que *sabe* lo que es correcto y, sin embargo, es incapaz de ejecutarlo; y ese dilema, que Adorno llega a calificar en la conferencia “Individuo y organización” como “una amenaza del ser humano” (*id.* 450), es una incapacidad que se supone aqueja a todos los que lo están escuchando en tanto insertos en condiciones sociales que obstaculizan la realización del proyecto moderno de conversión de los sujetos en individuos, esto es, de sujetos capaces de derivar de su propia mediación reflexiva acciones justas.

La incapacidad que inhibe a Hamlet en su empeño por cumplir lo que se le presenta como objetivamente necesario –realizar el *telos* de la venganza, destituir al usurpador y “recomponer el cosmos desbaratado”– refleja la protohistoria del proyecto del individuo moderno y sus contradicciones, así como también el engaño de la premisa de la simplicidad del ser humano como unidad de la persona, concebida a imagen y semejanza del alma indivisa y eterna de Dios. Según uno de los fragmentos filosóficos de *Dialéctica de la Ilustración*, desde el *Hamlet* de Shakespeare se desenmascara abiertamente, quizá por primera vez, el carácter aparente de la cohesión de la personalidad (cf. Horkheimer y Adorno 2010 165). El incipiente individuo moderno supone una mutación cualitativa en la naturaleza del sujeto en apariencia unitario, en

supuesta armonía consigo mismo y con el entorno objetivo. A partir de las condiciones que impone el triunfo de la economía de mercado sobre la feudal, se modifican tanto el sistema de relaciones sociales como los rasgos antropológicos de los sujetos. Estos se caracterizan ahora por la idea de un sujeto autosuficiente, previsor, responsable de su propia historia y obediente a un deber que se legisla él mismo, autoconsciente de la discrepancia de los propios intereses con los de la totalidad social, pero también, en tanto autosuficiente, un sujeto dispuesto a replegar sobre sí mismo su reflexión, separándose de tal modo de lo que no es idéntico a él mismo, de lo otro de sí mismo, de lo objetivo, que no puede realizar por medio de la acción el objeto que ha concebido por medio de sus meditaciones. En palabras de Max Horkheimer, en Hamlet, “el individuo es al mismo tiempo una entidad absoluta y absolutamente nula” (1991 143).

De ahí que el problema que surge no sea simplemente que el individuo Hamlet interrumpa el paso a la acción porque priorice el proceso reflexivo. Ni Adorno ni Horkheimer vacilan en concebir la duda hamletiana como el “signo de pensamiento y humanidad” del pensamiento moderno y como el acto de negación adecuado para medir la “distancia entre lo individual y lo universal” (2010 215). El problema es que la autonomización de la reflexión subjetiva respecto al orden heredado –que en *Dialéctica de la Ilustración* conducía a la constitución de un sujeto fuerte, encarnado en la figura de Odiseo, capaz de dominar tanto su naturaleza interna como la externa con el fin de una autoconservación exitosa– se lleva a cabo a costa de volver absoluta la propia alienación, la de las cosas y la de los otros que lo rodean. Con la entronización de una razón subjetiva que solo se identifica consigo misma, eso “otro” (el propio cuerpo, los otros individuos, las cosas), en tanto no se acredite como idéntico a la propia conciencia reflexiva, apenas si se puede llegar a comprender como algo en sí diferente a esa conciencia. Si el individuo moderno más que “abandonarse a la experiencia de la cosa”, en consonancia con el programa de la *Fenomenología del espíritu de Hegel*, la siente en su ensimismamiento como algo ajeno a él, entonces se vuelve incierta cualquier orientación que provenga de ella y también su propia capacidad de trasladar en acciones lo que su reflexión le ha dictado como correcto. “Cuanto más se convierte en un ente para sí y se distancia de la armonía sin fisuras con el orden previamente dado, tanto menos son una sola cosa acto y conciencia” (Adorno 2003a 227).

El desfase de la relación entre mundo externo e interno, entre sujeto y objeto, conocimiento y acción, tiene su correlato en el desplazamiento del orden del lenguaje. Cuando Polonio pregunta a Hamlet qué lee, este le responde con gesto distanciado: “palabras, palabras, palabras” (Shakespeare 1994 31). La melancolía del príncipe eleva a tema

la liberación de la materialidad lingüística de la referencia última de sentido a un principio trascendental, divino, al mismo momento en que todavía no ha conectado su sentido a un nuevo orden universal y vinculante. Como escribe Adorno en sus tempranas tesis sobre el lenguaje de la filosofía, el sujeto que debe interpretar el mundo moderno ya no dispone de un lenguaje comprensible porque no dispone ya de una totalidad de sentido en la cual aferrarse: su único contacto con la historia son palabras, conceptos e ideas que llegan a él como un material en descomposición, como ruinas de un mundo que se ha deshecho (cf. 1973 368s).

Siguiendo al editor de Adorno, Rolf Tiedemann, se podría afirmar que el distanciamiento del príncipe (de la corte real –en tanto representación alegórica del mundo como infierno– o del mundo lingüístico del sentido establecido) produce melancolía de igual modo que la del lector o del intelectual que encuentra un salvoconducto en los libros que lee en su habitación, pero que en ellos no puede hallar ninguna senda comunicativa feliz ni vínculo con el sufrimiento de otros que lo reintroduzca en el orden de la experiencia con el mundo de los objetos y con el mundo social (cf. 2007 26). Ni Hamlet puede comprender el orden del mundo, ni el mundo puede comprenderlo a él. Con ello no solo el individuo se vacía; también lo hace el mundo. En este sentido, el desmesurado trabajo de duelo que se autoimpone Hamlet, según muestra Benjamin a Adorno, cumple aquí su función: en él, el héroe intenta reanimar el mundo en que el sentido trascendental ha volado por los aires, “a fin de alcanzar una enigmática satisfacción al contemplarlo” (Benjamin 1990 131).

Para Adorno, entonces, en el drama de Shakespeare se cifran experiencias de *shock* epistémico, ontológico, sociopolítico y lingüístico, propias de un umbral de épocas, en el cual se proyecta una subjetividad dislocada, en trance y transida de contradicciones; una subjetividad melancólica y, por ello, en vías de emancipación, no una emancipada: Hamlet contiene una promesa de un sujeto, el individuo moderno, que se expone al mismo tiempo como condición de posibilidad y límite de la experiencia emancipada.

II

Adorno concibe el *shock* de la cesura entre teoría y praxis que acontece en el *Hamlet* dentro del marco de una interpretación histórico-filosófica: la fractura del sujeto que duda y el mundo que lo rodea aparece en un umbral entre un orden medieval en descomposición, cuyos principios de cohesión habrían garantizado una relación sin saltos entre sujeto y objeto (un orden que brindaba al sujeto los presupuestos de su experiencia sensible y de su orientación práctica) y un

tiempo diferente, una época embrionaria que se podría llamar, no sin ambigüedad, reflexiva:

[...] Al comienzo de la era burguesa y racional –expone Adorno en las lecciones del 64/65– esta fractura entre conciencia y acción es [...] una fractura histórico-filosófica que se enlaza con la fractura entre interior y exterior que, en ese momento, debe de haber conmocionado a la experiencia histórica en general en una medida apenas representable para nosotros y que encontró su reflejo filosófico en la filosofía de Descartes –en cierta medida contemporánea a Shakespeare– que contrapone entre sí de modo muy tajante las dos sustancias, la sustancia interior pensante y la realidad externa, a la que también pertenecían las acciones; y entonces sólo mediante una hipótesis auxiliar tan forzada como supersticiosa –el renombrado *influxus physicus*, como se lee en Descartes–, es posible explicar en general algo así como la influencia de una sobre la otra. (Adorno 2006 321s)

Hamlet es retomado por la vía genética para describir la protohistoria de un problema ético-político actual: el de la relación entre teoría y praxis y su entrecruzamiento con la relación epistémica de sujeto y objeto. La división epistémica moderna iniciada con Descartes entre mundo interno y mundo externo, entre sujeto y objeto, *res cogitans* y *res extensa*, encuentra su máxima expresión estética en el drama shakespeariano. Este problema atañe a una experiencia de quiebre que se ha intentado suturar y denegar a lo largo de la modernidad hasta pasada la mitad del siglo xx –ya sea por hipótesis como la de Descartes; ya sea por la subordinación del vínculo entre conocimiento y acción a la lógica de las consecuencias, como Adorno advierte en su metacrítica a la filosofía moral de Kant, que termina identificando conciencia, voluntad y acción moral; ya sea por la exigencia del paso directo a la acción, como declaran las consignas de los impacientes estudiantes revolucionarios hacia finales de los años sesenta–.¹

La referencia adorniana a la obra de Shakespeare, en cambio, se suspende en la zona de tránsito del sujeto y del objeto, de la conciencia al acto, con la intención de iluminarla en la tensión dialéctica de sus términos. En esa iluminación se muestran dos aspectos que han sido vedados en la reflexión moderna. Esos dos aspectos modulares y concomitantes se destacan en el drama y consisten en la conciencia del

1 Por ejemplo, en los discursos de Rudi Dutschke se escuchaban afirmaciones por el estilo: “También hoy existen en Alemania excelentes análisis, los cuales son efectuados, principalmente, por la «crítica cultural institucionalizada» (Adorno y Horkheimer 1998 179). [...] Sin embargo, nos preguntamos ¿cómo es posible que todavía pueda ser sostenible, por esos destacados pensadores, la separación, incomprensible en el marco de la actual realidad alemana, de pensamiento y ser, de teoría y praxis?!” (*id.* 179).

sufrimiento que se experimenta con aquel quiebre y un factor añadido que toda acción moral y política necesitaría para oponerse al sufrimiento. En la lección del 4 de julio de 1963 sobre *Problemas de filosofía moral*, Adorno expone sobre la conciencia del sufrimiento que causa la experiencia del quiebre mediante el personaje de Polonio, el “espejo cóncavo” de Hamlet (2019 215). En ella, y por única vez, Polonio aparece como un personaje tan representativo como Hamlet. Ambos padecen una desviación de sus motivaciones: quieren el bien y provocan el mal. Tanto en uno como en otro la conciencia se contrapone a la acción. En ambos el paso directo del saber al hacer parece estar obturado. Pero Adorno registra en la figura de Hamlet una diferencia particular. Solo él es el personaje desgarrado, arrastrado a la locura y a su propia ruina por el antagonismo irrefrenable. Polonio, en cambio, puede sobrellevar la escisión con cinismo; puede dar sabios consejos a sus hijos y, sin reparos ni tribulaciones, desviarse de ellos y comportarse como un necio. Hamlet, que aplaza una y otra vez la acción que surge de sus profundas meditaciones, cuando al final llega a la consumación de la venganza, cuando llega a tomar conciencia de que el orden que huele mal debe ser transformado, cuando llega en definitiva a alguna certeza de lo que ha reconocido como correcto y se ve exhortado a actuar, lo hace precipitándose con actos repentinos y homicidas, lastimando todo lo que se pone en su camino, lo cual termina conduciéndolo a su autodestrucción.

Si de las agudas meditaciones o de los sabios consejos sobre lo que se debe hacer no se sigue de manera inmediata las conductas adecuadas, entonces la valía de *Hamlet* está, para Adorno, en que describe con exactitud un factor intermedio, no reductible al orden cerrado de la reflexión y de la “racionalidad”, que posibilita explicar el paso final de la voluntad del individuo a la acción que le es exigida por lo objetivamente necesario. Adorno encuentra un puente en la idea del despertar de la conciencia del sufrimiento:

Aparece la conciencia de que los seres humanos sufren debido a la experiencia de que ese conocimiento no conduce por un camino directo a la praxis, sino que se necesita de un tercer término, de una adición de irracionalidad no reductible a la razón. (2019 215)

Ese momento se sitúa entre el saber sobre la ineficacia de la contemplación reflexiva respecto a intereses emancipadores y la conciencia teórica que comprende de modo racional las causas y los motivos por los que el sufrimiento no cesa. En el anudamiento entre estos momentos subjetivos y objetivos emerge un excedente no reductible a uno o a otro, un factor adicional concebido como un impulso espontáneo, irracional, corpóreo e intramental a la vez, que se añade a la voluntad

como potencia de un accionar súbito contra el sufrimiento inaguantable y su posible perpetuación.

A partir de allí, Adorno explora en la pieza de Shakespeare la situación de quiebre como aquella en la que el logro de la praxis queda expuesto a un factor adicional sobre el que las capacidades racionales parecen no tener plena jurisdicción. Ese factor se hace ostensible como una fuerza movilizadora de la voluntad que no se circunscribe a las facultades racionales, pero tampoco es idéntico a la sensibilidad, aunque no es por completo exterior a ellas. Algunas clases antes de presentar en aquellas lecciones del 63 el “problema de *Hamlet*”, Adorno alude a una instancia proveniente de un orden alojado entre la comprensión racional y lo sensible, entre lo inteligible y lo empírico, sin la cual no se podría hablar de acción moral lograda ni de voluntad libre. Ese espacio intermedio, atravesado por lo racional y lo no racional, Adorno lo denomina el “orden de lo absurdo”:

La idea es que la acción que ejecutamos no se reduce por completo a la teoría, porque no vamos a conseguir realizar una acción correcta si es que no se añade a esa acción algo del orden de lo absurdo. (2019 190)

Se comprende, entonces, que Adorno declare a sus estudiantes que presentar de modo teórico su idea de logro de la acción moral sea “extremadamente difícil”, ya que refiere a un “momento ateórico”, un momento en que la reflexión del sujeto que desea actuar se ve afectada por algo distinta de ella misma, por un “sacudón” repentino, y que es ciertamente un “absurdo querer expresarlo en la teoría” (Adorno 2019 41 y ss), es decir, comprenderlo conforme al orden conceptual sin que se vea desfigurado o mutilado al mismo tiempo por él.

Pero esa indicación de “lo que se añade” (*das Hinzutretende*), que proviene del orden de lo absurdo, un momento que incluye “lo somático y lo intramental a la vez”, no sería una concesión al decisionismo irracionalista. Tampoco una recaída de Adorno en una posición antiintelectualista. Sería antes la indicación de lo no idéntico a la razón, pero que no lleva por ello a un otro más allá de la razón. Werner Hamacher destaca precisamente que esta idea de Adorno implicaría, desde las mismas condiciones de posibilidad de su comprensión, “la liberación de la ratio, una ratio cambiada” (2018 75). De allí se deriva para el pensamiento dialéctico una tarea que continúa la ya delineada en el prólogo a *Dialéctica de la Ilustración*: más que disolver o expulsar lo añadido porque proviene del orden del absurdo, como podría suponerse del *leitmotiv* de la razón ilustrada –según la cual nada fuera de su legislación podría ser verdadero o libre de manera legítima–, una ilustración que se ilustre a sí misma retendría ese momento de lo añadido como parte

de la conversión de la propia razón (identificadora) que accede repentinamente a la experiencia de libertad (de lo no idéntico).

III

Lo añadido es, de acuerdo con la atinada frase de Tiedemann, la “pieza de resistencia del materialismo” de Adorno (2019 19). Sin la presión somática e intelectual que conduce a la acción no habría ni oposición ni esperanza frente a una totalidad social que se cierra sobre sí misma (el hechizo del sistema) y que ocasiona sufrimiento (*cf.* Jaffe 2017). Pensado desde una perspectiva histórico-filosófica, ese momento de lo añadido, moldeado ostensiblemente en Hamlet, mantiene siempre latente una fase histórica arcaica en la que la alienación entre el sujeto y el objeto no estaba hipostasiada de un modo absoluto. De ahí que Adorno perciba en los comportamientos en los que Hamlet desea lograr lo que se le impone como objetivo (derrocar al usurpador y vengar al padre) un paradigmático momento de regresión. De Hamlet, de quien Adorno casi no escribió, se podría decir lo mismo que dijo del estilo tardío de Beethoven, Mahler, Goethe, Hölderlin o Schönberg, nombres que sí son frecuentes en su escritura. “Por mor del sufrimiento presente, todos tuvieron que volver al pasado como sacrificio al futuro” (2003 140). El retorno del príncipe a un pasado arcaico, preyoico, se le manifiesta al filósofo como el gesto de “golpear hacia afuera”. El gesto, que emerge en situaciones intolerables, es plasmado por Adorno recurriendo a otro umbral. Lo “espontáneo” en la voluntad de Hamlet, lo que lo mueve repentinamente a realizar lo que cree saber es lo correcto, solo se determina en el umbral del sueño y de la vigilia. No es casual que comente a sus estudiantes que se siente desilusionado al despertar luego de haber soñado con golpear a alguien que le resulta desagradable. Pues lo espontáneo es aquello que no se ajusta a la racionalidad de la vigilia o del orden normativo de la conciencia despierta, pero que tampoco es ajeno a aquel momento de la voluntad –su momento moderno, burgués– que se edifica según lo que se ha meditado largamente como justificado según el estado de cosas objetivo sentido como insoportable.

Si Hamlet es un mojón esencial para Adorno, lo es entonces porque se desarrolla una dialéctica incesante y extrema de un impulso arcaico y un componente racional en la que se halla inmerso el concepto de la voluntad humana como condición de posibilidad de la experiencia de la libertad: “Con este elemento impulsivo, la libertad se extiende a la experiencia” (2006 444). Es cierto que nada en esta dialéctica puede garantizar que el desenlace de la acción no conduzca a lo peor, la

consumación total del abismo,² al propio aniquilamiento; la dirección de los actos nunca está plenamente determinada. Un momento de indeterminación es constitutivo de ellos. Pero sin esa posibilidad que abre la dialéctica de lo añadido, la regresión destruiría la voluntad misma, sin la cual a su vez la experiencia de la libertad no sería ni siquiera legible en un mundo donde el psiquismo de los sujetos se torna susceptible de administración total. Lo planificado siguiendo solo los criterios del discurso racional, cerrado ante la expresión irreductible de la dimensión corpórea, disuelve el momento hamletiano de la voluntad que presupone, para Adorno, lo humano. En la sociedad totalmente administrada (Adorno no dice que la suya lo sea, sino que en ella están dadas las condiciones para que se reproduzcan las situaciones de regresión absoluta –los campos de concentración o los experimentos en los centros psiquiátricos–); “los seres humanos ya no son capaces en absoluto de voluntad, impulso, espontaneidad, sino que, tendencialmente, se comportan ya como ciertos animales de laboratorio en situación de vivisección” (Adorno 2002 441). Aquí la regresión absoluta, la regresión no dialéctica, es la absoluta inhumanidad. El elemento diferenciador de lo humano, en cambio, radica en poner la regresión en un movimiento dialéctico abierto e ininterrumpido, esto es, pensar lo arcaico, “lo inextinguible” e “irreconocible”, como momento conservado, pero al mismo tiempo transformado siempre en algo no idéntico a lo que alguna vez fue.

En las lecciones del 63 y en las del 64-65, Adorno tematiza el problema de lo que proviene del orden de lo absurdo bajo la rúbrica de lo añadido, dedicando largos pasajes a Hamlet. En *Dialéctica negativa* (2003a), en cambio, el enlutado príncipe apenas si es citado. Sin embargo, bien se puede sostener que el material sobre “el problema de Hamlet” de aquellas lecciones constituye la base para la elaboración de la crítica a los supuestos idealistas de la concepción kantiana de la ley moral y de la libertad trazada en la gran obra de 1966. Hamlet sería la “pieza de resistencia” que opera sigilosamente en la metacrítica adorniana a la crítica de la razón práctica de Kant, debido a que el accionar de Hamlet pone en cuestión la tesis (que podría hacerse extensiva a todo el idealismo) que sostiene la identidad de libertad, voluntad humana y razón (cf. Adorno 2003a 226-230; van Gelder 2019). Esta es la premisa de fondo de la filosofía moral de Kant. La voluntad y la acción libres son equivalentes en ella al mundo de la comprensión racional y la

2 Adorno advierte de esto en un texto escrito en el punto más álgido de su desencuentro con los estudiantes radicalizados: “La irracionalidad siempre de nuevo emergente de la praxis –su prototipo estético son las acciones repentinas con las que Hamlet realiza lo planeado y en esa realización fracasa– anima incansablemente la ilusión de una separación absoluta entre sujeto y objeto” (1993 161).

consciencia, purificado de todo resto empírico. Por ello, la *Crítica de la razón práctica* se piensa como el contramodelo adecuado para seguir explorando la represión de la cesura de la que surge la experiencia de la libertad, que, como se ha visto, Adorno encuentra reflejada en la pieza de Shakespeare.

IV

El problema que el filósofo de Königsberg trata específicamente en el tercer capítulo de la *Crítica* radica en cómo definir la libertad de tal manera que sea justificada con independencia de todo contenido empírico y que, a su vez, tenga efectos en el ámbito de la sensibilidad. Kant supone que a la razón le es inherente un móvil hacia su realización. Para poder ser práctica, la razón debe afectar la sensibilidad, pero lo debe hacer desde sí misma. Esto es factible si presupone un sentimiento extraordinario, sin *base patológica* y autogenerado por las facultades intelectuales, al que Kant le atribuye el potencial de ser “prácticamente efectuado” (1997 99). Con la postulación de ese sentimiento extraordinario –un sentimiento castrado de sensaciones y negado al reino animal (cf. 1997 100)–, que se traduce en el respeto (*Achtung*) producido por el intelecto a la ley moral, Kant no solo cree poder fundar la libertad en la pureza del reino trascendental, sino que también cree poder zanjar el hiato entre el mundo inteligible y el mundo empírico, entre la teoría y la praxis, que él había separado de un modo tajante en la *Crítica de la razón pura*.³

En un pasaje de la tercera parte de la *Dialéctica negativa*, donde intenta desentrañar los presupuestos del dualismo kantiano de la libertad, Adorno introduce la idea de la “vaga experiencia” de “lo añadido” (2003a 226). Si Kant pretendía reestablecer la sujeción de las decisiones libres al modelo de lo inteligible, pero análogo al modelo de la universalidad de la causalidad de la naturaleza, Adorno alega en su contra que en las decisiones siempre hay una instancia irreductible a las series causales. En las decisiones se efectúa un salto que, según la perspectiva racionalista, sería irracional. Eso, lo añadido, es más del orden de lo fáctico que de lo inteligible; es lo que posibilita franquear la serie causal y lo que contamina esa identificación sin fisuras entre comprensión racional, decisión voluntaria y acción que Kant había acendrado de cualquier remisión al mundo empírico. Es verdad, sin embargo, que Adorno no niega en abstracto la necesidad del desarrollo de la consciencia de un yo racional para justificar la acción libre. Sin acción consciente de un yo; sin la posibilidad de reconocer la acción

3 Curiosamente, más que una crítica radical de Adorno al tratamiento kantiano del respeto, Eckart Goebel ve en lo añadido su continuación superadora (cf. 1992 109s).

como *propia de un sí mismo*; sin una voluntad reflexiva motivada por buenas razones; sin la comprensión del estado de cosas agobiante, no sería posible concebir una subjetividad liberada, responsable frente a otros y resistente a las formas de represión social (cf. Adorno 2003a 226).

Lo que Adorno cuestiona en la concepción racionalista de la libertad es el ocultamiento de lo que el momento hamletiano saca a la luz: si la voluntad se equipara a las leyes de la razón práctica pura, se cercena la instancia contingente, heterónoma, el sacudón irracional, de la espontaneidad de la acción. La libertad, para Kant, sería un poder del que dispone el sujeto que se da a sí mismo su propia ley; mientras que, para Adorno, la libertad solo sería plausible en la interconexión de la razón con aquella naturaleza irreductible a un material a disposición de las capacidades intelectuales del individuo para lograr sus fines. En esas capacidades siempre actúan fuerzas que, si bien posibilitan la constitución de la consciencia y de la voluntad, no son equivalentes al orden de lo racional. Como se ha mencionado, son, al contrario, del orden de lo irreductible y de lo absurdo. En Kant, en cambio, la actividad espontánea, la fuerza creadora de la voluntad está contenida previamente en la estructura impersonal de un yo nouménico depurado.

La posibilidad de la experiencia de la libertad se devela en esa tensión hamletiana de contraposiciones que Adorno trata de desplegar en sus extremos, no de resolver, porque resolverlo implicaría ya un estado de relaciones diferentes:

Si nosotros –dice Adorno a sus estudiantes en 1965– nos comportamos de modo espontáneo, entonces no somos ya más naturaleza ciega, así como, por otro lado, no somos naturaleza oprimida, sino que nos sentimos como nosotros mismos. Pero, al mismo tiempo, con ello nos liberamos de la prisión espiritual de la conciencia pura y somos [...] capaces, en virtud de ese impulso, de ingresar, saltar, entrar [...] en la esfera del objeto, que de otro modo estaría vedada para nosotros por nuestra propia racionalidad. (2006 330)

En contrapartida a Kant, Adorno piensa ese “entre” del juicio racional y la acción en términos de “lo añadido” a la consciencia. La acción moral requiere lo añadido, “momento somático e intramental a la vez”; un “sacudón” (*Ruck*) repentino sin el cual no habría actos de la voluntad y, por lo tanto, carecería de sentido hablar de actos libres y de juicios racionales en el ámbito práctico. Lo añadido se define en *Dialéctica negativa* como un “impulso”, una “forma de reacción motora”, una “contracción de la mano”. Es, al mismo tiempo, una obra del pensar y algo otro de la razón, “inconsciente e involuntario, “el latido cardíaco de la *res cogitans* más allá de esta”. Con el concepto de “lo añadido” se desea mostrar tanto la indisponibilidad motora de la

propia naturaleza, que se experimenta corporalmente, y sin la cual no habría libertad, como los mecanismos de represión y de olvido que intervienen en la abstracción racionalista que separa sin mediaciones lo racional y lo sensorial, lo consciente y lo inconsciente, el espíritu y la naturaleza. Frente a la naturalización de la escisión kantiana, Adorno sostiene entonces un argumento sobre lo añadido a la racionalidad que, en principio, tiene una apariencia paradójica: la libertad estaría condicionada por algo fáctico, por condiciones históricas y sociales. Pero a su vez lo añadido se definiría como un salto repentino del orden fáctico, de las condiciones históricas y sociales (que permite al mismo tiempo reingresar a la esfera condicionada de un objeto transformado).

V

La libertad posible supone siempre algo –el cuerpo vivo del animal que soy– que no es reductible ni al orden del pensar, ni del lenguaje comunicativo, ni fundamentado en un mundo inteligible, pero que, no obstante, no se puede desligar del pensamiento ni del lenguaje. El orden fronterizo de lo añadido, que no está ni fuera ni dentro, problematiza la concepción de la libertad que desplaza su origen no racional al reino puro, ahistórico, de lo inteligible. Lo añadido funciona entonces como un concepto que no permite que la dialéctica entre el afuera y el adentro se cierre. Por un lado, se mantiene apegado a la tradición filosófica basada en el modelo de la autonomía del sujeto: refiere a aquello que se acopla a la racionalidad que sostiene la autonomía sin anular su diferencia con ella. Por otro, permite desocultar, leyendo a Kant en clave freudiana, eso que se acopla como lo eliminado o lo reprimido por el modelo racionalista-ilustrado de la formación pura de la voluntad autónoma.

Que se denomine “lo añadido” a aquello denigrado por el modelo racionalista de la autonomía es, de algún modo, no llegar a denominarlo del todo. Esta denominación que no llega a serlo responde a la manera en que Adorno penetra en el carácter reificado del lenguaje de la tradición filosófica, de modo especial en el de la crítica que va de Kant a Hegel. Darle expresión a lo irremediablemente olvidado o despreciado por la tradición (tanto racionalista como empirista), eso que Hegel llamaba “existencia perezosa”, es justo lo que para Adorno constituye la labor urgente de la interpretación filosófica cuando el momento de la transformación práctico-revolucionaria del mundo se ha vuelto anacrónico (*cf.* 2003a 20). Su expresión no puede lograrse procediendo por series deductivas a partir de conceptos aislados y abstractos; tampoco con un discurso que invente nuevas palabras, ni que vea en las palabras un depósito de intuiciones o significados originarios que hablarían del carácter estructural de la historicidad, pero que habría

que salvar de la corrupción de la historia concreta. La interpretación de la historia concreta (de la naturaleza mutilada, de lo no idéntico, de lo añadido) debe aportar más bien constelaciones de conceptos que abran a la novedad histórica, al núcleo temporal de la verdad, las nociones filosóficas que han paralizado las posibilidades de lo diferente en lo dado (cf. Adorno 1971 342). Por ello, Adorno nombra a la libertad como la vaga experiencia de lo añadido. Es decir: la experiencia de la libertad se presenta, a quien se atiene a los restos del lenguaje filosófico tradicional, a partir de lo que se añade a otros conceptos o ideas desplegadas en la tradición filosófica y que a la vez se oculta, se reprime y se expulsa en el uso de sus categorías.

En lo añadido está la clave para ir más allá del dualismo entre la naturaleza y la razón que la tradición filosófica ha hipostasiado. Fundamental para ello es la indagación histórico-filosófica del momento hamletiano en que la división no estaba del todo consumada. Con el momento hamletiano también se recobra la intención rememorativa y la promesa de *Dialéctica de la Ilustración* de reactivar en la actualidad lo que la reflexión filosófica prometió en otro momento y lo que el arte negativo no ha cesado de prometer (cf. Horkheimer y Adorno 2010 47). La libertad como experiencia, es decir, como experiencia de la máxima cercanía a la esfera de los objetos y experiencia de su carácter inapropiable, de aquello que no puede capitalizar a su cuenta el sujeto como fruto exclusivo de su actividad productiva, se presenta en la figura de un “destello” entre dos polos: el de lo que ha sido y el de lo que alguna vez pudiera ser, cuya expresión está a su vez necesitada de la mediación subjetiva de la rememoración, por la cual lo que ha sido se conserva, pero no en su pureza originaria sino como algo diferente. La rememoración del impulso preyoico, cuyo destello aparece ejemplarmente en Hamlet, y la promesa de reconciliación del espíritu *qua* razón y la naturaleza, su fuerza espectral –Adorno habla del “fantasma de la libertad”–, constituyen la condición de posibilidad no solo de toda acción libre, sino también de toda noción no reductiva de ser sujeto humano.

Bibliografía

- Adorno, Theodor. *Beethoven. Filosofía de la música: Fragmentos y textos*. Traducido por Antonio Brotons Muñoz y Antonio Gómez Schneekloth. Akal, 2003.
- Adorno, Theodor. “Einleitung in dialektisches Denken: Stichworte zur letzten, abgebrochenen Vorlesung ss 1969.” *Frankfurter Adorno Blätter* vi. Editado por Theodor W. Adorno. Kritik, 2000.
- Adorno, Theodor. *Gesammelte Schriften. Drei Studien zu Hegel*. Edited by Rolf Tiedemann. Vol. 5. Suhrkamp, 1971.

- Adorno, Theodor. *Gesammelte Schriften. Negative Dialektik*. Edited by Rolf Tiedemann. Collaboración of Gretel Adorno, Susan Buck-Morss Morss and Klaus Schultz. Vol. 8 Suhrkamp, 2003a.
- Adorno, Theodor. "Individuum und Organisation." *Gesammelte Schriften: Soziologische Schriften I*. Edited by Rolf Tiedemann. Collaboración of Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schultz, Vol. 8. Suhrkamp, 2003b.
- Adorno, Theodor. *Metaphysik. Begriff und Probleme 1965*. Edited by Rolf Tiedemann. Suhrkamp, 1998.
- Adorno, Theodor. "Notas marginales sobre teoría y praxis." *Consignas*. Traducido por Ramón Bilbao. Amorrortu. 1993.
- Adorno, Theodor. *Problemas de filosofía moral*. Traducido por Gustavo Robles. Buenos Aires: Las cuarenta, 2019.
- Adorno, Theodor. "Thesen über die Sprache des Philosophen." *Gesammelte Schriften. Philosophische Frühschriften*. Editado por Rolf Tiedemann. Vol 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973.
- Adorno, Theodor. "Versuch, das Endspiel zu verstehen." *Gesammelte Schriften. Noten zur Literatur*. 1.ª ed. Edited by Rolf Tiedemann. Collaboración of Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schultz, Vol. 11. Suhrkamp, 2003c.
- Adorno, Theodor W. *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964/65)*. Edited by Rolf Tiedemann. Suhrkamp, 2006.
- Adorno, Theodor W. y Benjamin, Walter. *Briefwechsel 1928 – 1940*. Edited by Henri Lonitz. Suhrkamp, 1994.
- Benjamin, Walter. *El origen del drama barroco alemán*. Traducido por José Muñoz Millanes. Taurus, 1990.
- Dutschke, Rudi. "Diskussion: Das Verhältnis von Theorie und Praxis (1964)." *Frankfurter Schule und Studentenbewegung*. Edited by Wolfgang Kraushaar. Vol. 2. Roger & Bernhard bei Zweitausendeins, 1998.
- Goebel, Eckart. "Das Hinzutretende. Zu Negativen Dialektik." *Frankfurter Adorno Blätter IV*. Text + kritik, 1992.
- Hamacher, Werner. *Comprender detraído: Estudios acerca de filosofía y literatura, de Kant a Celan*. Traducido por Niklas Bornhauser Neuber. Metales Pesados, 2018.
- Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Edited by Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr. Vol. 6. Fischer, 1991.
- Horkheimer, Max. "Traditionelle und kritische Theorie." *Zeitschrift für Sozialforschung*. 4 (1937): 245-294.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Fischer, 2010.
- Jaffe, Aaron. "Adorno's 'addendum.'" *Philosophy and Social Criticism* 43 (2017): 1-22.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Traducido por Emilio Miñana Villagrasa y Manuel García Morente. Sígueme, 1997.

- Poppitz-Trotman, George. "Adornos *Hamlet*." *New German Critique* 129. 43 (2016): 175-201.
- Shakespeare, William, "Hamlet." *Tragedias*. Traducido por José María Valverde. RBA Editores, 1994.
- Tiedemann, Rolf. "Hamlet, Eidshelfer des Philosophen: Shakespeares 'Prince of Denmark' im Werk Adornos." *Niemandsland: Studien mit und über Theodor W. Adorno*. Text + kritik, 2007.
- Tiedemann, Rolf. "Nicht die Erste Philosophie sondern eine letzte." *Mythos und Utopie: Aspekte der Adornoschen Philosophie*. Text + kritik, 2009.
- van Gelder, Frederik. "Adornos Hamlet." *Rolf Tiedemann: Der getreue Editor*. Edited by Karel Marcus. Text + kritik, 2019.