

# Anotaciones a “¿Para qué aún filosofía?”, de T. W. Adorno\*

ANDRÉS EDUARDO SALDARRIAGA MADRIGAL †

*Para Julia*

En el año de 1962, la Radio de Hessen, Alemania, transmitió una conferencia donde Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno, cabeza visible de la Escuela de Frankfurt, se enfrentaba a la pregunta curiosa, profunda y a la vez elemental, de para qué aun la filosofía. Es una pregunta extraña, y se está tentado a decir más o menos lo siguiente: si la filosofía constituye una disposición natural, una manifestación de la libertad del espíritu humano, el para qué afecta una característica definitoria de la naturaleza humana y, en cuanto elemento constitutivo de eso que llamamos humanidad, preguntar por la necesidad de la filosofía equivale a preguntar por la necesidad de una naturaleza como la humana. Sin entrar necesariamente en la pregunta por el sentido de la vida, indagar el para qué de la naturaleza humana supone la disposición de dicha especie dentro de un plan mayor que ella misma. Después de la Modernidad, resulta difícil suscribir semejante idea.

Si, como Kant afirma, existe en cada hombre, en virtud de su humanidad, una oscura metafísica, es decir, una tendencia no reflexionada hacia cierto tipo de interrogantes, entonces el para qué de la filosofía resulta claro: la filosofía, como tal, es expresión de humanidad. El para qué pierde relevancia ante el quién: por nosotros mismos, por lo que somos y por lo que podemos llegar a ser.

En cuanto disposición natural, la filosofía se manifiesta en la pregunta más elemental y más compleja a la vez, en la pregunta por cómo hay que vivir. La filosofía es, pues, antes que una disciplina teórica, la manera en que el

---

\* Texto presentado en la clausura del *XXII Foro de Estudiantes de Filosofía*, en la que participaron como organizadores el equipo de *Eventos Versiones* y la revista *Saga* de estudiantes de filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá. [N. del E.]

† Profesor asistente vinculado al Instituto de Filosofía • Universidad de Antioquia; aesaldarriaga@gmail.com

espíritu humano lidia con la cuestión práctica fundamental. Por lo demás, se han inventado muchas otras maneras de resolver el enigma –por lo general no tan interesantes como la filosofía.

La cuestión se complica cuando en el seno del concepto de filosofía se establece una diferenciación: de un lado como disposición natural, y de otro lado como disciplina académica. La pregunta se debe reformular entonces en los siguientes términos: ¿para qué aún una disciplina académica como la filosofía? Preguntar de esta manera es situar eso llamado filosofía dentro del sistema de las disciplinas académicas y establecer las condiciones bajo las cuales la filosofía vale como ejercicio académico. La pregunta de Adorno toma entonces la siguiente forma:

Frente a un interrogante como el que pregunta ¿para qué aún la filosofía? [...] se acertará en general con una respuesta, o una argumentación, que, luego de acumular toda clase de dificultades y reservas posibles, desemboque a la postre, con mayor o menor prudencia, en un ‘pese a todo’ y en la afirmación de lo puesto en duda retóricamente. Este desarrollo, demasiado familiar, corresponde a una actitud conformista y apologética: se postula a sí misma como una actitud positiva que de antemano cuenta con su aceptación. Por fin: ¿no es acaso mejor confiar en que aquellos que la practican como oficio y cuya existencia civil depende de ello, la continúen practicando; y que aquellos cuyos propios intereses cotidianos se verían afectados tan pronto, se pronuncien en contra de ella? Tengo, con todo, algún derecho a lanzar la pregunta, aunque más no fuera porque de ninguna manera sé cuál sea la respuesta.(9)<sup>1</sup>

Enmarcada en un contexto específico, la pregunta de Adorno guarda cierta coherencia: ¿cómo es posible la filosofía en un tiempo hecho de barbarie? Ya sabemos la respuesta: precisamente porque hay barbarie, es necesaria la filosofía. Es, en realidad, demasiado fácil. Y demasiado difícil, a la vez, pues ¿qué podría ser más difícil que intentar mediante la filosofía la superación de la barbarie? Un discurso filosófico es impotente ante la violencia. He ahí una de las paradojas que la pregunta encierra: si la filosofía poco puede contra la violencia, no significa ello que su valor sea nulo. Habría que pensar de nuevo en la filosofía como disposición natural.

La lucha entre disposiciones, entre la violencia y la filosofía, tiene el carácter de una lucha trágica, pues en última instancia es una lucha que sólo dentro del individuo se puede llevar a cabo. Si uno se decide por la filosofía o por la barbarie es, con toda seguridad, un asunto radicalmente individual: quien intente convencer entra ya en el campo de la barbarie. Quizá lo máximo que se puede hacer, en lugar de convencer, sea invitar; pero en última instancia todo depende del individuo.

---

<sup>1</sup> Originalmente conferencia transmitida por la Radio Hessen, en enero de 1962; publicada luego en *Merkur*, noviembre de 1962. Reelaborada luego y publicada en el tomo titulado *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1963. Traducción: *Intervenciones. Nueve modelos de crítica*, Monte Ávila, Caracas, 1969. Los números entre paréntesis se refieren a esta traducción.

La pregunta de Adorno esconde algo más: la barbarie que no aparece como tal, la barbarie institucionalizada. Lo característico de este tipo de barbarie no es la violencia abierta, sino un soterrado odio al pensamiento que se convierte en segunda naturaleza. Ciertas formas de organización y ciertos tipos de discurso son manifestación de esta barbarie. Por lo general, la barbarie institucionalizada es condición y a la vez producto de la barbarie generalizada. El modo en que la filosofía está atada a las estructuras de este tipo de barbarie es más fácil de identificar si se piensa en aquella como disposición natural: estructuras sociales cuyo contenido se basa en modos de inhumanidad se erigen en directrices de cómo hay que vivir, pero bajo su aspecto “institucionalizado”, bajo la imagen de una vida plenamente vivida, encarnan en realidad maneras inhumanas de vivir. Para la consciencia filosófica, aquellas formas responden a la pregunta por cómo no hay que vivir. Nuestra sociedad es generosa en ejemplos al respecto. Por otro lado, no tengo los elementos conceptuales para profundizar en la descripción de tal barbarie, y no tengo tampoco una respuesta, es claro. Ya el hecho de que dicha barbarie sea cierta y de que se presente bajo la forma de modos de vida aceptados, justifica el esfuerzo de la filosofía.

En cuanto disciplina, la pregunta por el para qué de la filosofía nos lleva a su ámbito tradicional: la filosofía tiene su lugar natural en la universidad. Es un hecho, aceptémoslo: somos animales académicos, fuera de la universidad, e intentando vivir como meros profesionales de la filosofía, no sobreviviríamos ni una temporada. La universidad llega a ser lugar natural de la filosofía por cuanto el desarrollo de las sociedades dispuso la estructura de los saberes de manera tal que sus productos pudieran ser canalizados, con el fin de constituir una reserva de conocimientos fácilmente administrable. No hay en ello nada malo, se trata de un simple mecanismo de racionalización orientado a la supervivencia.

Desde Immanuel Kant, es ya un uso la integración del profesional de la filosofía a la universidad como la alternativa más natural. De hecho, ya Kant era consciente de que las condiciones materiales (condiciones peculiares que en su mayoría son condiciones negativas, como por ejemplo la ausencia de cierto tipo de compromisos) para el desarrollo de la disciplina sólo se podían dar si el trabajo filosófico estaba enmarcado en una institución que pudiera garantizar dichas condiciones. En la consciencia de la influencia de las relaciones de dominio y de producción existentes, confluía también un elemento de dirección de vida personal, a saber: el cuidado por la propia existencia dentro de las condiciones generales. Es así como, según el testimonio de uno de sus biógrafos, Jachmann, Kant, consciente ya de que no se podía deshacer de la filosofía, que ella era su destino, “aspiraba... a no depender de nadie, a ser independiente, con objeto de no vivir para los demás, sino para sí mismo y para su deber. Todavía en su vejez declaraba que esta libertad y esta

independencia eran la base de toda la dicha en la vida y aseguraba que siempre había sido más feliz privándose de algo que logrando goces a costa de quedar deudor de otros.”<sup>2</sup>

Antes de la pregunta “¿para qué aún la filosofía?”, habría que definir primero la cuestión de cómo es posible aún la filosofía. Si el ámbito de nacimiento de la filosofía, en cuanto disciplina, no en cuanto disposición del espíritu humano, es la universidad, la cuestión recae sobre sus condiciones institucionales de posibilidad.

Si la universidad ha sido desde hace siglos el lugar de nacimiento y desarrollo de la filosofía, la auto-comprensión de la universidad será determinante para la esencia misma de la filosofía. Si, tal como lo estamos viviendo, la universidad es ya lugar de producción de conocimiento aplicable, según el modo de la técnica y de la tecnología, y cada vez menos centro de reflexión y auto-interpretación de la sociedad, entonces la filosofía tendrá que acomodarse a los imperativos del sistema y presentarse como disciplina que innova, crea y produce, sin saber muy bien en qué pueda consistir todo esto. De esta manera, la concepción de investigación determina así de antemano el campo de los objetos investigables, la naturaleza de éstos y la utilización a que estarán determinados.

Es difícil imaginarse al autor de la *Crítica de la razón pura* gestionando un formato con el fin de conseguir financiamiento para su investigación. ¿Qué escribiría en la justificación? ¿Acaso algo así como “Es necesario definir cuáles son los límites de nuestro uso teórico de la razón”? ¿Y en el ítem *Objetivos generales*, algo como por ejemplo “Definir hasta dónde puede llegar nuestra razón en la determinación de la experiencia”? El respectivo comité evaluador sugeriría seguramente más claridad y concreción en la propuesta, y sobre todo enfatizaría en la necesidad de que el proyecto demuestre su viabilidad definiendo la posible vinculación de éste con el sector productivo y con el sector externo en general – pero ¿qué es “el sector externo” en realidad?

Con lo anterior no afirmo que el valor de toda investigación filosófico-académica sea igual al de la *Crítica de la razón pura*. No. El punto es el siguiente: la estructura del sistema de producción de conocimiento que sustenta a la universidad resuelve de antemano el horizonte mismo de toda investigación filosófico-académica. La pregunta “¿Por qué aún la filosofía?” parece implicar para nosotros la otra más general y quizá más compleja de “¿Por qué aún una universidad que se considere centro de reflexión antes que lugar de producción?”, o también “¿Por qué filosofía como conocimiento aplicable –una expresión donde lo decisivo es el calificativo, no el sujeto?”

La relación entre filosofía y ciencia se ha alterado, y esto no por algún defecto congénito de la una o la otra, sino por la estructura propia del medio en el cual se relacionan: un sistema de producción de conocimiento cuya divisa es la novedad y la utilidad. “La apelación a la ciencia, a sus reglas de juego, a la validez universal

---

<sup>2</sup> Citado en: Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, México, FCE, 1997, p. 46, nota 35.

de sus métodos, con respecto a los cuales se desarrolla, se ha convertido en una instancia de control, que sanciona al pensamiento libre, sin andadores, aún no domesticado y que sólo admite del espíritu lo metodológicamente aprobado. La ciencia, el medio mismo de la autonomía, se ha convertido en un mecanismo de la heteronomía.” (18 s.)

Habría que considerar también la posibilidad de que lo que aquí digo no sea más que el fruto de una auto-interpretación falsa, debido a la falta de experiencia del mundo, de la naturaleza de ese extraño rol denominado “joven investigador”, rol que define algo así como la llegada, aún inestable y harto ingenua, a la mayoría de edad dentro del sistema de producción de la universidad. Ciertamente: “Quien defiende una cosa que el espíritu de la época ha puesto de lado, como cosa pasada y superflua, se coloca en posición incómoda. Sus argumentos suenan a cosa algo forzada. “¿Pero cómo puede usted...?” –Se dice frente a aquellos que no desean tratar de la cuestión.” (9) No soy yo, en todo caso, quien pueda juzgar al respecto todavía.

Si la estructura de la universidad constituye un obstáculo para muchos impulsos de la filosofía, ella misma, la filosofía como disciplina académica, se transforma, para huir de dichas estructuras, en un híbrido cuya naturaleza termina asemejándose demasiado al discurso burocrático que sostiene la auto-imagen de la universidad. Dicha transformación se cumple de manera ejemplar en el que se puede denominar “decir poetizante”.

El decir poetizante pretende unir filosofía y poesía para saltar las barreras institucionales, erigirse en modelo de libertad de pensamiento, y dar así muestras de valentía y de fidelidad a la propia causa. La paradoja del decir poetizante consiste en que queriendo ser filosofía y poesía a la vez, niega la definición que pretenda ubicarlo en alguna de las dos determinaciones.

El decir poetizante, arrastrado por una especie de furor hegeliano, muy a pesar de sí mismo, quiere identificar en el seno de lo idéntico a sí mismo, el pensamiento, dos diferencias irreductibles, filosofía y poesía. Queriendo ser todo a la vez, niega cualquier definición, y reclama por eso para sí el exclusivo nombre de “pensar”.

El refugio en formas pre- o post-conceptuales, al modo de un decir poetizante, no hace más que reproducir desde una perspectiva estetizante el desprecio propio de la investigación burocratizada ante los “vacíos edificios conceptuales”. Así, la conversión de la filosofía en poesía coincide con la conversión de la filosofía en tecnología: ambas pretenden denunciar la vacuidad de los juegos especulativos y con ello corregir la falsa marcha del pensamiento. De otro lado, el decir poetizante es un discurso que se blindo a sí mismo, y con ello reproduce los modos y maneras del discurso burocratizado: o se siguen sus reglas, y ello significa aceptar el todo de sus significados, o no se las sigue y entonces se permanece siempre fuera de él, descalificados en nuestra supuesta ingenuidad y superficialidad.

Ante estas precarias alternativas, Adorno señala, *a contrario*, lo propio de la filosofía, su entrega al difícil trabajo del concepto como único medio en el que puede conservar lo que de libertad contenga:

Quien no puede liberarse de la filosofía, tendrá que hacerse cargo de esta fatalidad. Tiene que estar al tanto que ya no es cosa útil como técnica de dominio [*Bemeisterung*] de la vida (técnica, tanto en sentido literal, como traslaticio), a lo cual tantas veces se limitó. Tampoco ofrece ya la filosofía un medio de formación cultural, más allá de esas técnicas, como sucedió en cambio en tiempos de Hegel, cuando durante casi dos cortas decenas el pequeño grupo de los intelectuales alemanes pudo comprenderse con ése su lenguaje colectivo. La crisis del concepto humanista de cultura..., se atribuye, en la conciencia pública, a la filosofía como disciplina primera, luego de que, aproximadamente desde la muerte de Kant, se ha hecho sospechosa por sus malas relaciones con las ciencias positivas, por lo menos, con las de la naturaleza.  
(10)

La absoluta sistematicidad del concepto no se manifiesta en lo que se ha conocido como sistema, sino en el esfuerzo, muchas veces en el fracaso, por encontrar la forma conceptual para expresar lo que nace antes de todo concepto, es decir, la realidad, el mundo, nuestra circunstancia. El afán de explicar es a la vez la potencia y la maldición de la filosofía. Pero la potencia explicativa de la filosofía es determinada por el sistema de producción de conocimiento de manera sutil y precisa. Un ejemplo para ello.

La consigna “Una universidad que innova” quiere decir en realidad “Una universidad que inventa cosas nunca antes vistas y que sirven para hacer más cosas, cosas que a su vez nunca antes se han visto, y que han de servir para hacer más cosas, cosas que...”, y así *ad infinitum*. Una sociedad desesperada, acorralada, sólo puede ir hacia adelante, siempre hacia adelante, sin saber muy bien cómo ni por qué, pero siempre hacia lo nuevo, lo no visto, porque sólo lo no visto, lo completamente nuevo, puede ser diferente del infierno que dicha sociedad sufre. Así las cosas, la filosofía tiene que “inventar cosas”, ocuparse de nuevos problemas con nuevas categorías desde puntos de vista novedosos para por fin encontrar respuestas totalmente nuevas. Lo nuevo es lo acertado. La salida está al frente; suponemos que hay una salida, y que hay que salir a alguna parte. Y así llegamos al fetichismo de lo contemporáneo: sólo lo último de lo último es lo mejor, la cresta de la ola es la imagen de la sabiduría. La investigación burocratizada coincide con la ingenuidad del aprendiz que cree encontrar un índice de verdad en la fecha de publicación de un libro.

No se niega la necesidad de estudiar nuestros problemas. No. Pero, bien mirado ¿no hay allí también cierta ingenuidad? Nuestros problemas son los mismos problemas del género humano: tenemos miedo, no queremos morir, quisiéramos ser felices aunque fuera por un segundo, amamos algo o alguien que nos muestra la posibilidad realizada de la belleza, queremos que esto no sea sólo cruzar un valle de lágrimas sino una aventura con sentido. Esos son nuestros problemas. ¿Se puede hacer filosofía colombiana, o pensamiento latinoamericano acerca de

semejante inquietud? Lo dudo, como si la astronomía pudiera tener la marca de un pueblo. Los modos de nuestros problemas, en cuanto seres humanos destinados a la muerte, son, ellos sí, distintos y quizá muy nuestros. Pero no hay algo así como "nuestros problemas". Desde Heráclito hasta nosotros hay una terca, inexplicable constante: todos somos sólo hombres, nada más.

¿Qué puede hacer entonces la filosofía?

Tampoco puede aceptarse que sea filosofía el trabajo especializado científico-teórico, o aquello que pretende dárseles de investigación. La filosofía, empero, que se abstiene de todo ello, se pone en contraposición irreconciliable con las formas de pensar corrientes. No es un azar que provoque las sospechas de la apologética. Una filosofía, que satisfaga lo que quiere ser, y que no corra infantilmente detrás de su historia y de lo real, cuenta con su nervio vital mismo justamente en la oposición a su forma de ejercicio actual usual; y en lo que respecta a lo que sirve, lo que ella misma es, constituiría su justificación.(11)

El modo de producción del conocimiento ha empujado a la filosofía aún más hacia la pregunta por su justificación. Una disposición humana debe justificarse, ya no una rama del conocimiento, una disciplina académica. Lo que fuera de la universidad es un elemento definitorio de la humanidad, dentro del sistema de administración y producción del conocimiento universitario se convierte en empeño que hay que justificar, en impulso que no se basta a sí mismo. Es a ese precio que la filosofía como disciplina académica logra conservar sus credenciales, sólo en cuanto responde de manera consistente la pregunta por su para qué. Una respuesta consistente es aquella que encaja en las exigencias del sistema de producción de conocimiento, es decir, aquella que se formula en términos de innovación, impacto externo y aplicabilidad. Entre las formas pseudo-radicales del decir poetizante y las formas veladamente agresivas del discurso burocrático, la filosofía permanece como una extrañeza que se niega a retirarse y que desestima al mismo tiempo toda identificación con alguna de estas dos formas.

La pretensión de totalidad de la filosofía tradicional, que culmina en la tesis de la racionalidad de lo real, no puede separarse de la apologética. Esta, no obstante, ha llegado a ser vista como absurda. La filosofía que se proyectara como total, como sistema, se convertiría en un sistema disparatado. Si abandona, en cambio, su pretensión de totalidad; si no pretende ya desarrollar desde sí misma la totalidad en que debe consistir la verdad, incurre en conflicto con toda su tradición. Ese es el precio que debe pagar por ello, al curarse de esa locura que denomina realidad. Ya no es, pues, autosuficiente, una relación de fundamentación constructiva. Su situación en la sociedad, que debería penetrar y no negar, corresponde a su propia índole dubitativa: en la necesidad de formular aquello que, bajo el título de absurdo mismo, ya ha sido concebido por la maquinaria. La filosofía, tal como debiera responsabilizarse de por sí en todo respecto, no debería considerarse capaz de dominar lo absoluto –más aún: debiera prohibirse el pensar en ello, para no traicionarlo y, sin embargo, para no dejarse eliminar del concepto enfático de verdad. Esta contradicción es el lugar mismo donde ella prospera.(11 s.)

En cuanto disposición, la filosofía no sufre esta contradicción: ella se desenvuelve naturalmente, se olvida de sí misma y se entrega a lo simplemente

dado. Como disciplina académica, la filosofía vive en esta contradicción: no puede separarse del esfuerzo y del rigor conceptual, pero no puede llegar a identificar lo real con el mundo del concepto. Sin embargo, un sistema de producción del conocimiento que parte de lo real para determinar la forma de preguntar filosófico, no lo hace mejor que una ciencia que cae en la identificación mencionada. En su afán de objetividad y de utilidad, el sistema de producción de conocimiento confunde lo real con el mundo del concepto, pero en la dirección opuesta a como lo haría un idealismo enfebrecido: sólo lo real, y lo real aquí está definido por lo útil –categoría hartamente vaga pero que gana sus pocas determinaciones desde instancias como el mercado y los intereses políticos–, es fuente de conceptos; el resto permanece fuera del sistema como restos inútiles de impulsos irracionales. El corolario: lo inútil es irracional.

“Si la filosofía aún es necesaria, entonces tendrá que serlo, igual que siempre, como crítica; como oposición a una heteronomía que se extiende; o, incluso, como una tentativa impotente del pensamiento para permanecer dueño de sí mismo y poner a la mitología propuesta en el lugar adecuado que su propia medida, resignadamente, le otorga casi a ciegas. En ella tendría que buscar refugio la libertad, siempre que no renuncie a ello como en la Atenas cristianizada de fines de la Edad Antigua. No cabe esperar que pueda quebrantar las tendencias políticas que, en todo el mundo, desprecian la libertad interior y exterior, y cuya fuerza se prolonga muy profundamente hasta en las argumentaciones filosóficas. Lo que acaece en el interior del concepto refleja siempre algo del movimiento real. Pero si ambas heteronomías son la no verdad, y si esto puede demostrarse estrictamente, entonces no se habrá agregado un nuevo eslabón a la cadena desesperanzada de las filosofías, sino que despuntaría un atisbo de esperanza de que la falta de libertad y la opresión, como males que no requieren de una demostración filosófica para ser lo que son puesto que existen, no prevalecerán como última palabra.” (15)

En cuanto disciplina académica, la filosofía depende del sistema de producción de conocimiento. Afirmar lo contrario sería condenarla al ejercicio ocasional, quizá afortunado, pero en todo caso bastante precario, de la disquisición trasnochada, rebajarla a remedo del banquete platónico, a mera conversación interesante. Sólo desde el interior del sistema de conocimiento puede la filosofía dar cuenta de por qué no necesita justificación, sólo mediante la rigurosidad conceptual puede la filosofía mostrar las fallas del rigor y del concepto. No hay salida, pero precisamente en cuanto no hay salida es posible la filosofía. He ahí una muestra más de algo muy querido a la filosofía: los círculos viciosos.

Sólo en cuanto permanece junto a aquello que la niega, puede la filosofía realizarse como tal. Necesita de su contrario. Y ésta no es una mera afirmación dialéctica: si la filosofía se concibe como crítica, no puede vivir despegada de su objeto, es decir, del núcleo de aquello que constituye su obstáculo más empecinado. El sistema de producción de conocimiento gana claridad sólo en

la medida en que la filosofía, instalada dentro de él, es capaz de hacerle ver sus fallas.

Este modo de proceder era para Adorno precisamente la manera por excelencia en que la filosofía podía llegar a desarrollarse:

La dialéctica no es otra cosa que el insistir en el carácter mediato de lo aparentemente inmediato, y en las muchas facetas que se desarrollan en todos los estratos entre inmediatas y mediatas. La dialéctica no es un tercer punto de vista, sino la tentativa de superar, a través de una crítica inmanente, los puntos de vista filosóficos y la arbitrariedad del pensamiento que se atiene a ellos. Frente a la ingenuidad de la conciencia arbitraria, que estima que lo limitado que se le ofrece es algo ilimitado, sería la filosofía la obligación estricta de no incurrir en ingenuidad. En un mundo que, en cuanto enteramente socializado, está tan poderosamente contra todo lo único, de suerte que apenas le queda otra cosa que adoptarla tal como se presenta, la ingenuidad se reproduce sin pausa y oscuramente. [...] A la filosofía le correspondería disolver la apariencia de lo comprensible de suyo, así como también de lo incomprensible. (18)

Y aquí aparece otro problema: ¿debe la filosofía, en cuanto disciplina académica, guiar y dar normas a la filosofía en cuanto disposición? Es fácil la respuesta: sí. El problema radica en la forma en que esto se puede dar. El asunto se agrava cuando se observa la actitud productiva a la que es obligada la filosofía en cuanto disciplina académica, pues ¿cómo el arte de vivir puede hallar su correlato en una disciplina cuyos objetos están determinados por el sistema de producción de conocimiento, es decir, por el afán de novedad e innovación? La filosofía en cuanto disposición tiene una pregunta fundamental: cómo hay que vivir. Nadie comienza preguntándose por otras cuestiones, todo lo demás deriva de ahí. La filosofía como disciplina académica puede darse el lujo de iniciar con otras preguntas. Vive de ello, en realidad. Hasta el punto de llegar a poder desarrollarse completamente desligada de la pregunta fundamental.

Una posibilidad parece surgir en este punto: si la filosofía en cuanto disciplina logra reconciliarse con la filosofía en cuanto disposición, habrá logrado liberarse del imperativo del sistema de producción, y con ello, suscribiendo la sentencia del sistema mismo, se declara como inútil, pero sólo en esa medida, escuchando la exigencia de ella misma como disposición, alcanzará su real utilidad, su inútil eficacia: sirviendo a nadie llega por fin a servirse a sí misma, es decir, a la propia humanidad. "Como la filosofía no sirve para nada, no ha envejecido aún" (22 s.).

Y sin embargo el reclamo propio de Lucifer, *non serviant*, que la filosofía hace suyo, no puede llegar a entenderse como pura arbitrariedad, como juego de palabras que en su desinterés por las condiciones en medio de las cuales se despliega le da al sistema de producción de conocimiento la excusa para exigir justificación y funcionalidad. La exigencia de funcionalidad y la exigencia de gratuidad terminan dándose la mano: para ambas resulta repelente el trabajo del concepto. Allí, en lo más difícil, entre funcionalidad y gratuidad, entre inutilidad

productiva y eficacia práctica, gana su verdadera justificación, en la imagen de una humanidad menos enemiga de sí misma.

El tono melancólico de Adorno sugiere su pesimismo. Al final parece atrapado en la oscuridad de un ocaso: el pensamiento arrastra cadenas, es triste y rabioso. Hay motivos para ello, es cierto. Pero la filosofía, reconciliada consigo misma, podría darnos otras cosas y razones para otras empresas: el uso feliz del cuerpo, el uso feliz de nuestras facultades, la alegría del pensamiento, la curiosidad, la reivindicación de la vida.

\* \* \*

Perdónese me la osadía de hablar de tantas cosas de las que apenas sé algo. He tomado en serio, aunque mis palabras puedan quizá no haberlo mostrado, el rasgo esencial de este bello sitio llamado universidad, de este espacio llamado aula, de esta invitación a hablar: la idea encarnada de la confianza, de la alegría de pensar juntos, del uso feliz de la libertad de espíritu. Que sólo esto quede. Lo demás, como casi todo, está destinado al olvido.