

De la crítica. A propósito de Ezequiel Martínez Estrada y Theodor Adorno

Por Gisela Catanzaro

Uno de los temas más discutidos al interior de las corrientes críticas fue, precisamente, aquel que las tenía como objeto de reflexión. Diversos teóricos del humanismo universal, del liberalismo radical, del marxismo y el anarquismo se han preguntado por las posibilidades de la crítica toda vez que ella se vio obligada a resolver su dilema interno, esto es, el hecho de que debe criticar aquello de lo que es parte. A lo largo del siglo XX se ha reflexionado sobre el sujeto de la crítica y sobre su potencialidad en una sociedad alienada, entre vanguardismos optimistas y estilos que dudaban de la capacidad de establecer una orientación cuestionadora desde una franja separada y exterior a la experiencia misma. Dilema irresuelto, al fin, pues aun hoy nos preguntamos cómo es posible quebrar el continuo del progreso sin recaer en anacronismos ideales ni en moralismos abstractos.

Gisela Catanzaro traza, para explorar este derrotero, un vínculo entre Ezequiel Martínez Estrada y Theodor W. Adorno, encontrando un diálogo posible entre la “microscopía de la porteñidad” y los “microorganismos de la vida dañada”. Entre uno y otro intento por comprender aquello que yace encerrado en lo “no verdadero” de la totalidad, se cifran las perspectivas de una redención colectiva.

*Tienen las sastrerías maniqués
vivientes, y las tiendas también. Lo
advierto por si alguien cree que todos los
dandies son autónomos.*
Ezequiel Martínez Estrada,
La cabeza de Goliath.

I

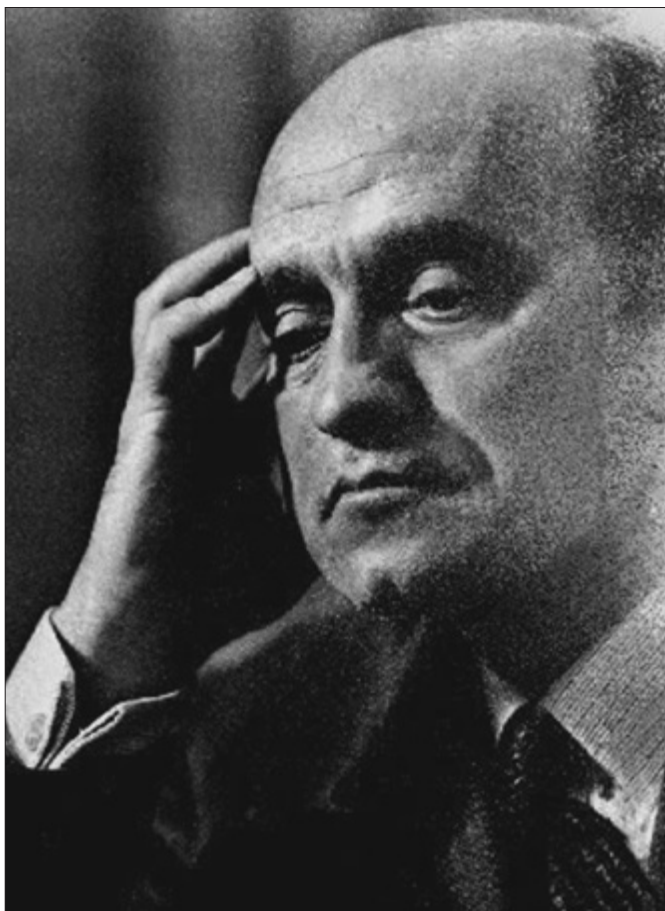
“¿Qué valores podemos considerar como básicos para juzgar de nuestro progreso?”¹. Ezequiel Martínez Estrada formula esta pregunta en la primera parte de *La cabeza de Goliath*, pero en verdad allí podría adivinarse el tono de toda su reflexión, de la que se ha dicho que juzga desde el cielo raso; y también que, frente a lo que ve, se espanta cual puritano en el burdel. No es nuevo el señalamiento de las limitaciones concomitantes a una crítica del presente elaborada en los moldes del juicio moral; señalamiento formulado en una época pasada generalmente a la luz de teorías sociales más totalizantes y empeñadas en explicar los efectos en sus causas eficientes. Más novedoso parecería resultar, en cambio, cierto clima intelectual que tiende a ubicar tanto la orientación moral de la crítica, como la teoría histórica y social que elaboraba su condena, e incluso la misma voluntad de discriminación que anima a ambas, dentro de la misma órbita de los gestos prescindibles, y hasta indecibles por mor de la singularidad. Y es que uno de nuestros impulsos teóricamente más contemporáneos parece ser el de sospechar, en toda crítica, un exceso de normativismo malamente acarreado de otro tiempo, al tiempo – precisamente – que, con supina indiferencia por las conclusiones de la teoría, la condena moral como respuesta social privilegiada frente a lo insatis-

factorio del presente tiende a generalizarse en su forma más empobrecida: la del escándalo, para objetivarse en todo tipo de manifestaciones de indignación ante un conjunto de fenómenos monolíticamente decodificados como “abusos de poder”.

¿Cómo leer a Martínez Estrada hoy? Si fuera al menos someramente aproximado el bosquejo de este presente como una instancia en la cual las precauciones teóricas frente a las violencias del juicio se exacerbaban mientras estas últimas proliferan socialmente bajo el modo de la denuncia inmediata, irreflexiva e inmune ella misma a los dobles y ambigüedades de una realidad compleja, la figura de Martínez Estrada no podría sino revelarse como anacrónica. Tan difícil resulta encontrar en su obra al científicamente sobrio o acontecimentalmente embriagado observador de hechos y flujos moralmente indiferentes, como toparse con nuestro immaculado vecino de la ciudad siempre dispuesto al espanto frente a una realidad que sencilla y abstractamente rechaza, y que en cambio Martínez Estrada buscaba *comprender*, perseverando además para que en esa comprensión no quedaran diluidos ni sus rasgos trágicos ni su propensión al absurdo. Si en sus análisis de los dramas americanos, argentinos y porteños, tienden sin duda a predominar aquellos rasgos y una coloración taciturna y desconsolada que imprime su tono a las obras, en *La cabeza de Goliath* la tragedia no deja de conjugarse con pasos de comedia en los que se descubre el sinsentido y la desnudez de ciertos objetos históricos emblemáticamente graves y cargados de dignidad simbólica. Tales el

supuesto de la autonomía, refutado por un maniquí; la inmortal gracia del Espíritu, caída por los suelos ante la confirmación de que “el estómago y el cerebro están muy íntimamente unidos” y que al fin tener carne es lo importante porque “somos carnívoros y no bibliófagos”²; una Muerte que da tumbos antes de llegar a destino por los pozos mal resueltos de la acera; y finalmente nada más y nada menos que el Bien, expresado en los incisos de un discurso confeccionado para el día del cartero, “infatigable elemento de orden y disciplina en la sociedad, a quien la Providencia señala su ruta cada día para el bien y la concordia de todos los seres, respectivamente”.³

Ezequiel Martínez Estrada



Tal vez esos momentos de risa y caída en el absurdo —tan desatados en los cuentos de Martínez Estrada como dosificados en sus ensayos— compongan una de las facetas por las cuales *La cabeza de Goliath*, publicado en 1940, se distingue de otro libro muy afín, cuya escritura fue iniciada cuatro años más tarde en tierras muy alejadas del puerto de Buenos Aires por un autor en el exilio. *Mínima Moralia-Reflexiones sobre la vida dañada* de Theodor Adorno, libro que a diferencia de aquel otro consagrado a producir una *microscopía* de la portenidad casi no guarda resquicio para la ironía, está tramado sin embargo en la misma forma de fragmentos dedicados a pequeños objetos históricos, espacios urbanos, personajes, rituales, experiencias subjetivas y relaciones intersubjetivas que su autor trata como los microorganismos expresivos de una vida alienada a la cual —como Martínez Estrada— considera tarea del pensamiento interpretar críticamente. Puesta en una circunstancia diagnosticada como de disociación entre experiencia ética y política; situada en una época que según Adorno “extrema la antítesis de vida pública y existencia individual”⁴ y hace que la dimensión en que transcurre lo político solo pueda ser registrada automáticamente pero no ya experimentada en términos de (in)justicia, pudor, solidaridad, vergüenza, por parte del individuo⁵, la reflexión sobre la vida buena (*richtigen Leben*) se autopercibe en *Mínima Moralia* frágil y limitada, constreñida al ámbito a la vez insuficiente e imprescindible en que todavía habría alguna chance de resistir, y hallar resistencias al impulso dominante a la mera reactualización de un universal pretendidamente reconciliado: la escala de lo

mínimo, lo privado, personal, moral. “A la vista de la conformidad totalitaria que proclama directamente la eliminación de la diferencia como razón, es posible que hasta una parte de la fuerza social liberadora se haya contraído temporalmente a la esfera de lo individual”⁶.

Lo que Martínez Estrada llamaba “progreso” es lo que Adorno llamará “totalidad reconciliada” y lo que ambos se plantearán como objeto último de un juicio crítico producido a escala micrológica. Un juicio urgente, indispensable en ambos pensamientos, y para cuya formulación, sin embargo, en ninguno de los dos casos resulta del todo evidente que existan ni las fuerzas, ni las experiencias, ni los medios, lenguajes, y criterios necesarios. De allí la pregunta repetida, respondida en ensayos sucesivos que tienden a desmoronarse antes de llegar a buen puerto, y que no encuentra solución definitiva en *La cabeza de Goliat*: ¿qué valores podemos considerar como básicos para juzgar de nuestro progreso? ¿Tal vez la naturalidad de nuestros impulsos? ¿La sencillez? ¿La unidad orgánica opuesta a la fragmentación de lo maquínico? ¿Lo armonioso forjado en una “superación” del conflicto? ¿Los caritativos valores heredados, en el caso de América, de su pasado hispánico? ¿El valor de una justicia pendiente e indeclinable en términos de caridad y reconciliación? ¿Acaso la autenticidad? Pero de allí también el problema del sujeto del juicio: ¿quién sería capaz de juzgar y, antes, de experimentar el daño que debe ser juzgado? ¿A qué escala, con qué límites y en qué temporalidad podríamos producir la crítica de la vida dañada? ¿Podríamos hacerlo en los lenguajes de la reden-

ción y bajo la modalidad del distanciamiento? ¿Podríamos elaborar esa crítica sin ellos? ¿Quién es el “nosotros” del podríamos? Preguntas obsesivas de *Minima Moralia* que la atraviesan de principio a fin, donde Adorno sostiene:

*El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación, es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica [...] Pero esta posición representa también lo absolutamente imposible, puesto que presupone una ubicación fuera del círculo mágico de la existencia, aunque solo sea en un grado mínimo, cuando todo conocimiento posible, para que adquiriera validez, no solo hay que extraerlo primariamente de lo que es, sino que también, y por lo mismo, está afectado por la deformación y la precariedad mismas de las que intenta salir. Cuanto más afanosamente se hermetiza el pensamiento a su ser condicionado en aras de lo incondicionado es cuando más inconciente y, por ende, fatalmente sucumbe al mundo.*⁷

La nueva formulación del problema ya no sería entonces cómo evitamos el juicio, sino más bien cuánto hay de ideología en la pretensión de poder pronunciarlo sin más y con validez

universal. O también: el problema sería cómo no renunciar a la crítica sin volverla autocomplaciente, manteniendo abiertas las huellas de su propia debilidad, no ocultando su tartamudeo. En este aspecto *La cabeza de Goliath* y *Mínima Moralia* muestran, por una parte, un desigual despliegue conceptual de las determinaciones que pesan sobre el “intelectual crítico” quien, como insiste Adorno –no así Martínez Estrada– en todo caso solo cuenta con la ventaja intermitente de visualizar su pertenencia a, y participación en, la misma sociedad que pretende limitarse a criticar. Pero esas dos obras también muestran, por otra

Más allá de sus desiguales problematizaciones de la figura del intelectual, *Mínima Moralia* y *La cabeza de Goliath* muestran, en efecto, al pensamiento obligado a reiniciarse con cada nueva entrada, sin recurso de acumulación posible.

parte, una agudización respecto a lo ensayado por ambos autores en *Radiografía de la Pampa* y *Dialéctica de la Ilustración*. Porque si tampoco en estas la crítica parecía poder hacer pie en un fundamento único y una posición estables, definidas positivamente de una vez en el comienzo y que solo se confirmaría una y otra vez en la multiplicidad de los análisis, en la *Microscopía de Buenos Aires* y las *Reflexiones sobre la vida dañada* que Martínez Estrada y Adorno escriben respectivamente a continuación de aquellos otros libros, la imposibilidad de una perspectiva continua se hace carne en la misma estructura formalmente fragmentaria de los textos. Es como si ellos materializaran la imposibilidad de la totalidad descubierta en los libros anteriores; como si hicieran lo que las otras habían anunciado: mostrar que el todo es lo no verdadero, que no podía haber

Historia Universal sino como objeto de la crítica.

Más allá de sus desiguales problematizaciones de la figura del intelectual, *Mínima Moralia* y *La cabeza de Goliath* muestran, en efecto, al pensamiento obligado a reiniciarse con cada nueva entrada, sin recurso de acumulación posible. Ellas no resultan isomórficas con ese mundo que –dice Martínez Estrada en “Jus, o la divinidad hidrostática”⁸– se parece a un “hilo de araña” que lleva uno adherido al cuerpo al abandonar los palacios de las nuevas entidades metafísicas creadas por la civilización, y que va envolviendo imperceptiblemente al individuo hasta concluir con él. No lo son, porque renuncian al ser arácnido del propio pensamiento y la escritura. No lo son, porque funcionan probando claves interpretativas para que salten los enigmas, antes que aplicando métodos y teorías de eficacia probada pero paradójicamente incapaces de abrir por sí solos ninguna cerradura. Adorno, volviendo sobre la misma imagen usada por Martínez Estrada y a la que antes había recurrido Walter Benjamin en el prólogo del libro sobre el *Trauerspiel*, dice sobre ese pensamiento arácnido: “los textos decorosamente elaborados son como las telarañas: consistentes, concéntricos, transparentes, bien trabados y bien fijados”⁹. Si tuviera razón, sería más bien a propósito de nuestros propios textos académicos contemporáneos –antes que respecto a los de aquellos arcaicos “moralistas”– que podríamos sospechar un exceso de “decoro”.

II

En el curso del proceso civilizatorio son creadas nuevas divinidades que no parecen serlo y que presumen

incluso de su carácter ultraprofano, antiespiritualista o bajamente materialista. Entre las nuevas potencias trascendentes surgidas luego de la muerte de la trascendencia están el Derecho y la Ciencia, pero también el Comercio, la Industria, la Cultura, el Entretenimiento. En *Radiografía de la Pampa* y *La cabeza de Goliat* vuelve el tema –dialéctico, lukácsiano– de “la segunda naturaleza”, montada en el mismo proceso de conquista de la primera, y celebrada como *progreso*; aunque a pesar del carácter procesual invocado en el nombre, ese progreso resulte cada vez menos experimentable como algo *devenido* y por ello mismo contingente, determinado y finito. “Progreso” es historia convertida en fe; sin el lado malo. De allí el señalamiento de Martínez Estrada en el que resalta su afinidad intrínseca con el cristianismo: “Hemos heredado de los conquistadores esta fe católica en que es absolutamente seguro que el sol saldrá otra vez para todos. Alguien dirá que es una virtud; bien puede ser una irreparable desdicha”.¹⁰

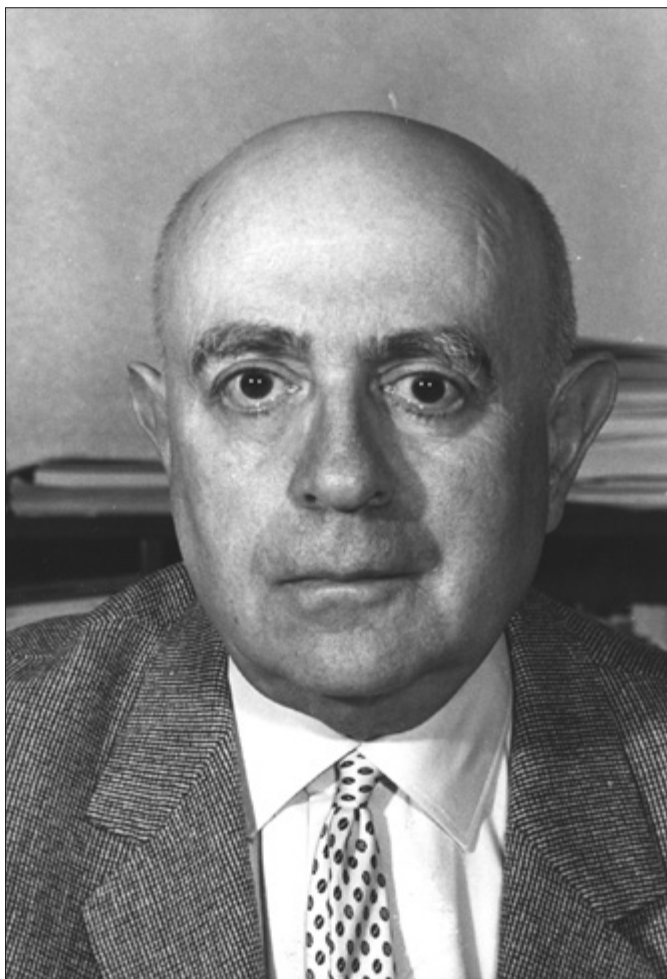
Si los nuevos poderes supraindividuales se imponen cual máquinas cósmicas incomprensibles para el lego e inaccesibles a él, lo hacen sin embargo y sobre todo “confortablemente”, amoldando la experiencia individual a la lógica armoniosa de su propio mecanismo, produciendo lo que Benjamin llamaba “pobreza de la experiencia” y algunas vanguardias literarias argentinas “impermeabilidad hipopotámica”. ¿Se puede hacer la crítica del progreso en nombre de la vida, como parecería sugerir la alusión de Adorno a una vida *dañada* en la que intuimos inmediatamente la remisión a otra, exenta de daño? Sí y no, porque lo falso sería, según

Adorno, precisamente esa inmediatez que presume la existencia de una vida viva en disponibilidad, lista para aquel dispuesto a pegar el salto y aferrarse a ella. Esa fue la tentación de Rousseau y muchos otros que creyeron que “entre la escuela y la vida no debiera existir separación de técnicas. Gravísimo error sentimental”, agrega Martínez Estrada, puesto que si “se admite la ciudad industrial, hay que admitir que el niño no pertenece a la naturaleza ni a los padres, sino a la ciudad, que ha de enseñarle lo que la ciudad necesita que sepa. No se puede conciliar un mundo y otro”.¹¹ El mundo-tela de araña muestra sus fisuras al develarse escindido, inconciliable. Y el pensamiento irreconciliado que formula la pregunta por cómo juzgar nuestro progreso evita la respuesta celebratoria de instintos e impulsos para limitarse a la exposición de una situación, irresuelta, en que la existencia de represión plantea la necesidad de su crítica sin que lo “anterior” a la represión resulte plenamente accesible: “En definitiva, el espiritista es el hombre primitivo que sigue el consejo de los instintos en una central de conmutadores telefónicos”.¹²

Pero si no podemos juzgar nuestro progreso desde posiciones naturalistas y/o primitivistas –que sin embargo no dejan de invocarse–, es sobre todo, según Martínez Estrada, porque no podemos hacerlo desde filosofías yuxtapuestas a la realidad, ya sea que se trate de antropologías positivas –que enfatizan la tendencia humana a la armonía de los intereses– o negativas, donde lo que prima es el conflicto. Adorno habría estado de acuerdo en el rechazo de la armonía y la guerra como supuestos atemporales, deseados puntos de partida de una filosofía que

pretende valer para todos los tiempos. A tales puntos de partida eternos solía contraponer lo históricamente suscitado de la crítica ideológica y, más en general, el carácter situado del pensamiento. Tal vez por ello mismo –no obstante–, por el carácter situado de estos pensamientos críticos –decimos–, a partir de ese cuestionamiento de las filosofías yuxtapuestas a una realidad indiferente, en *La cabeza de Goliath* tiene lugar un planteo que podríamos interpretar como políticamente excesivo en relación a *Mínima Moralia* y también como un caso notable de materialismo; si por tal cosa

Theodor Adorno



entendiéramos tanto la resistencia a identificar la realidad con el concepto, como la negativa a reducir lo real a lo empírico inmediato.

Aunque aparentemente¹³ menos atenta que la de Adorno a lo que hay de falso en la pretensión de distanciamiento del intelectual crítico y –por eso mismo– más subjetivista que aquella, en un fragmento dedicado a los monumentos de Buenos Aires y casi a pesar de sus intenciones declaradas, la reflexión de Martínez Estrada es atrapada por un “giro objetivo” gracias al cual descubre una suerte de dialéctica interna del “pueblo”. En esa dialéctica, extraña –a la que seguramente le faltan partes y que se parece más bien a la imágenes benjaminianas–, llega a intuirse la inquietud de un colectivo irredento, inquietud de la cual no hay huellas en las reflexiones adornianas sobre la vida dañada. “La figura actual de lo colectivo en sí misma carece de lenguaje. Hoy ningún colectivo al que confiar la expresión del sujeto es ya sujeto”¹⁴, había escrito Adorno retomando su caracterización de la época como marcada por una extrema antítesis de vida pública y existencia individual, por una escisión entre ética y política en la era de la “Razón de Estado”. Martínez Estrada habría acordado en casi todo: en la desconfianza liberal frente a “la política” y lo colectivo en la sociedad de masas; en el carácter homogeneizado y deficientemente subjetivo de esas masas; en su temida falta de autonomía; en la ausencia de voz, de palabra, de expresión. Tal vez la única diferencia –¿diferencia de tempo?– resida en que, en el fragmento que comentamos, uno de los pocos pasajes de *La cabeza de Goliath* escritos en una clamorosa primera persona, siguiendo (imagi-

nariamente) una indicación a la que Adorno dedicó muchas páginas, el radiógrafo de la pampa permanece un momento más en ese pueblo congregado en la Plaza Once y a este, paulatinamente, se lo extraña, lo asombra y termina provocándolo.

*Asisto en esta plaza a un acto cívico que reúne a millares y millares de seres de distintos puntos de la ciudad y del mapa. Rostros diversos como sus destinos, masa humana sin personalidad, flotante y, sin embargo, poderosa y viva. Llenan la plaza, no sé con qué objeto, ni me interesa. Mientras escuchan cantan o desfilan, pienso: “Un pueblo nuevo es fácil de estudiar y, en cambio, inmensamente difícil de entender”.*¹⁵

El apacible e inerte objeto de la mirada del observador exterior e indiferente, se le vuelve por momentos jeroglífico, y además de obligarlo a ir y venir entre sus pensamientos y lo que no se les parece, él mismo en tanto objeto pierde su coherencia interna para despertar percepciones contradictorias: homogéneo pero con rostros y destinos diversos, masa sin personalidad pero viva. A la inquietud generada por un rareza semejante sigue la pregunta: ¿cómo entender a este pueblo? Y a continuación un intento de “definición”: “En general somos europeos de raza y americanos del sur por hábitos y gustos. ¿Qué más? Tenemos un puerto que linda con Europa, una ciudad que conduce al puerto y un vastísimo territorio que anhela penetrar en la ciudad”. Pero esto no explica nada y al que intenta comprender, la “estadística demográfica y la etnología le darán datos sin ningún sentido” porque “estamos

compuestos de imponderables (...). Vivimos una vida de estilo europeo sin la molesta presencia del homo pampeanus. Es una comodidad muy grave y costosa. Los indios muertos tienen herederos blancos y albaceas de ultramar”.¹⁶

El pueblo-jeroglífico permanece indecodificable como la esfinge frente a los intentos de explicación “en general” que el solícito estudioso sin embargo no deja de proveer: raza, gustos, herencia y localización. ¿Qué más? Hay más, pero la lista de distribución de los existentes (el puerto, la ciudad, el campo) sigue sin alcanzar. Y es que si este pueblo es difícil de entender no es tanto por deficiencia de información achacable al intérprete, sino que esa dificultad de comprensión es objetiva:¹⁷ la conformación de ese pueblo no solo está plagada de superposiciones, sino sobre todo de baches, porque hemos procedido por eliminación, cortando los nudos de los problemas nacionales: “Estamos compuestos de imponderables. Cosa distinta acaece con otros países donde el aborigen subsiste vivo y no solo como espectro”.¹⁸

Antes sostuvimos que en *La cabeza de Goliat* y *Mínima Moralía* se agudizaban las críticas a las aproximaciones “totalizantes” que ya estaban presentes en *Radiografía de la Pampa* o *Dialéctica de la Ilustración* en el sentido de que, por su misma estructuración formal, aquellas *ponían en práctica* lo que estas habían previsto: la inevitabilidad de la aproximación fragmentaria habida cuenta de la falsedad de la historia “entera” de una sola pieza. Pero esto no es solo un “contenido de la forma”. En estos fragmentos de *La cabeza de Goliat* hace eco una idea que Martínez Estrada ya había planteado en 1933

y cuya potencia crítica resulta atronadora si se la compara con la contemporánea denuncia del “relato”, limitada a quejarse de un exceso de Bonapartismo y culto del líder en las epopeyas de los “grandes hombres”. Y es que donde la “crítica del relato” solo ve abusos de poder y efectos de una ingeniería social creadora de mitos, aquel –que tampoco ahorra en la denuncia de demagogos e impulsos bastardos que pretenden arrastrar a las multitudes– leía fundamentalmente un síntoma: el síntoma de ese proceder por eliminación que espectralizaba al indio, pero también a pueblos enteros, y que se plasmaba en la historia de Sudamérica como una sumatoria de gestos esporádicos. La “historia de baches” –como antes el mundo-tela-de-araña– anunciaba una verdad antes que constituir un mero artilugio. En esto el subjetivista fue mucho más objetivista que sus científicos sucesores, pero sobre todo más trágico, porque sabía que no alcanzaba con la indignación frente al gobierno de turno para explicar el carácter episódico de nuestra historia nacional.

Y sin embargo, como ya anticipamos, tampoco la tragedia es la última palabra de Martínez Estrada en su interpretación de este pueblo-geroglífico que es menos que autónomo –es homogéneo y masa– y menos que unidad –es disociación y aislamiento, proliferación de baldíos–. “Nuestra nacionalidad está compuesta de partículas disociadas y refractarias a la cohesión”¹⁹ pero

quien en presencia de nuestras multitudes arrastradas por impulsos bastardos no vea que en lo profundo vive una gran ansia de justicia y de sacrificio que no ha encontrado sus formas adultas de expresión y acción; quien pretenda imponer a esta realidad

*una norma que consulte un apotegma filosófico y no un estado de vida que es menester comprender, yerra y fomenta el caos. Los héroes de nuestro pueblo, entonces tan caótico como el de ahora, hicieron una grande realidad porque sacaron su ideal del seno de él y no se lo impusieron desde afuera.*²⁰

En *Mínima Moralía*, Adorno planteaba un empobrecimiento de la experiencia moral asociada a una cuestión de escalas: en lo grande, colectivo, todo se reducía para él a mecanismo, al imperio de una mediación sin fin inalcanzable en su lógica para los sujetos, mientras que por otra parte los microorganismos de justicia eran –eventualmente– incubados en la impotente esfera de los individuos atomizados, subproductos de la misma realidad que generaba los efectos de masa, y en los cuales, sin embargo, parecía haberse “contraído temporalmente” para él algo de “la fuerza social liberadora”.²¹ Martínez Estrada habla en cambio en primera persona –una que Adorno habría objetado por lo ilusorio de su pretensión a la singularidad y capacidad de visión– de multitudes, “con un bajísimo nivel de instrucción y capacidad moral”²², en las que a la vez vive “una gran ansia de justicia”, y dice que ese impulso colectivo e inmanente de justicia constituye la única piedra de toque posible para producir una gran realidad en América. Y es que tal vez a la crítica de “el” presente de “la” sociedad de masas le falte algo para dar cuenta del problema americano, donde Estado, nación y pueblo no significan únicamente violencia y masa, aunque también signifiquen eso.

Así concluye el encuentro de Martínez Estrada en la Plaza Once con un pueblo-geroglífico que finalmente queda expuesto en una suerte

de tensión inmanente, no idéntico a sí mismo. Si a Adorno, que descreyó siempre de las pretensiones de independencia, la dialéctica de su sociedad se le presenta en *Mínima Moralia* como una dialéctica de lo individual y lo colectivo, en la obra de Martínez Estrada es también este último el que tiende a desdoblarse en impulsos contradictorios que lo abisman a algo más de lo que ya es.

Tal vez lo más productivo hoy sería poder leer juntos estos dos gestos y practicar, a la vez, cierta alerta frente a las supuestas posiciones independientes que conquistan su seguridad en la banalización del problema de la autonomía, y una atenta escucha de las tensiones inherentes al colectivo, que exige más que idealizaciones, y al margen de cuya suerte no hay ninguna autonomía imaginable.

NOTAS

1. Ezequiel Martínez Estrada ([1940] 1983), *La cabeza de Goliat. Microscopía de Buenos Aires*, Buenos Aires, Losada, p. 84.
2. *Ibidem*, p. 128.
3. *Ibidem*, p. 173.
4. Theodor Adorno ([1951] 2002), *Mínima Moralia*, Madrid, Editora Nacional, p. 171.
5. “Quien comete acciones que, según las normas reconocidas, son contrarias a la rectitud, apenas es conciente de la culpa, y solo mediante un penoso esfuerzo puede imaginársela (...). Sin embargo, cuando se piensa en faltas personales de tacto, microorganismos de injusticia que probablemente nadie notó (...) pueden llenar al delincuente de continuo arrepentimiento e insoportable mala conciencia, y en ocasiones de tan sofocante vergüenza que sería incapaz de confesárselo a nadie, ni aún a sí mismo”. Esto se afirma a continuación de la cita anterior.
6. Adorno, *Mínima Moralia*, p. 10.
7. *Ibidem*, p. 239.
8. Martínez Estrada, *La cabeza de Goliat*, p. 193.
9. Adorno, *Mínima Moralia*, p. 79.
10. Martínez Estrada, *La cabeza de Goliat*, p. 154.
11. *Ibidem*, p. 58.
12. *Ibidem*, p. 223.
13. Aquí sería preciso retomar el tema del humor y hablar de la comicidad como estrategia de la crítica materialista. En ella, al modo adorniano, ya no hay podio porque la crítica actúa exponiendo la fragilidad de las instancias de crítica, su estado histórico de disolución. Las instancias de elaboración del juicio histórico a las que había apelado la teoría crítica –Marxismo, Filosofía de la justicia, Psicoanálisis– en *Mínima Moralia* no se bastan a sí mismas –y tampoco lo hace la lectura “política”– perdiendo así su lugar de superioridad epistémica. Pero el podio también puede ser socavado de otros modos, para el caso, con el humor que, en muchos momentos de *La cabeza de Goliat*, es el encargado de señalar la debilidad de las perspectivas desde las que se podría juzgar. Esta diferencia da lugar a imágenes también diversas. El “destruccionismo” procede volviéndose contra las mismas perspectivas que permitieron formular el juicio, o bien “descolocando” el discurso que ha permitido elaborar la crítica. (Solicitante descolocado, diría H. González). El humor le corta el paso al movimiento recalentado del criticismo. El humor no deja que el criticismo “se dé manija” y muestra lo ridículo de la situación del profeta.
14. Adorno, *Mínima Moralia*, p. 212.
15. Martínez Estrada, *La cabeza de Goliat*, p. 151.
16. Martínez Estrada, *La cabeza de Goliat*, p. 152.
17. Como la de esa mercancía que –decía Marx– parece algo simple y en cambio es una cosa endiablada, llena de metafísica y resistencias teológicas. Al igual que Marx, también Martínez Estrada tiene que hablar de espectros para empezar a entender. Tiene que hablar de lo que no está y no es pero al mismo tiempo resulta sumamente real: “el indio y sus albacacas de ultramar”.
18. Martínez Estrada, *La cabeza de Goliat*, p. 152.
19. *Ibidem* p. 155.
20. *Ibidem* p. 157-8.
21. Adorno, *Mínima Moralia*, p.10.
22. Martínez Estrada, *La cabeza de Goliat*, p. 155