José Félix Baselga

Autorreflexión y lógica de la diferencia

Sobre la posibilidad y el sentido del saber filosófico en T. W. Adorno

Nexofía

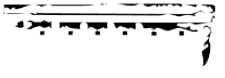
La Torre del Virrey

AUTORREFLEXIÓN Y LÓGICA DE LA DIFERENCIA

Sobre la posibilidad y el sentido del saber filosófico en T. W. Adorno

José Félix Baselga

Nexofía



La Torre del Virrey

Edita: Ajuntament de l'Eliana, 2010

Nexofía, Libros Electrónicos de la Torre del Virrey,
colección dirigida por Antonio Lastra

Apartado de Correos 255
46183 l'Eliana (Valencia) España

<http://www.latorredelvirrey.es>
<info@latorredelvirrey.es>

Diseño: Patraix Lingua

ISBN: 978-84-693-2753-1

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 5

AUTORREFLEXIÓN Y LÓGICA DE LA DIFERENCIA. SOBRE LA POSIBILIDAD Y EL SENTIDO DEL SABER FILOSÓFICO EN T. W. ADORNO 17

Consideraciones iniciales. Sobre la prioridad de *Dialéctica negativa* 23

El motivo *ilustrar la ilustración*: en la tradición de la gran filosofía. Deconstrucción del sujeto absoluto, topología de la razón e intereses humanos 42

La experiencia filosófica. Razón autorreflexiva e imputación de cosificación 50

Decibilidad de *el todo es lo no verdadero*. *Sociedad* como categoría de mediación 60

La praxis social y la categoría de *solidaridad* 66

Reconciliación y plus del concepto. La perspectiva posibilitante del conocimiento 71

Un saber autorreflexivo: el pensamiento de la diferencia 109

Desbordamiento del arte por la filosofía desde la intención de verdad 144

¿Punto final? 153

INTRODUCCIÓN

El texto que sigue a esta introducción, titulado «Autorreflexión y lógica de la diferencia. Sobre la posibilidad y el sentido del saber filosófico en T. W. Adorno», es la reproducción[1] del capítulo conclusivo de la tesis doctoral que el autor defendió el día 27 de febrero del 2009 en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Valencia. Antes de pasar a situar brevemente dicho capítulo en el contexto en el que fue concebido y en relación al cual cobra pleno sentido, desea y se obliga este a expresar su más sincero agradecimiento por la oportunidad que amablemente le brinda Antonio Lastra de hacer público en el marco propiciado por *La Torre del Virrey* un trabajo al que ha dedicado no pocos esfuerzos.

Con *Identidad y diferencia: la crítica de la razón en Theodor W. Adorno*, tal es el título de la tesis, no se ha pretendido ganar una ordenada y completa exposición de la filosofía de Adorno en todos los desarrollos en los que esta se despliega, tampoco estriba la investigación ahí realizada en una comparativa de la *teoría de la acción comunicativa* con la *dialéctica negativa*; sí, en cambio, puede darse por satisfecha si ha conseguido aportar una *idea* de ésta en la que se destaquen los contornos que la hacen legible, que la dote de

[1] Únicamente, para hacer más expreso su contenido, ha sido sustituido su título original, que reza: «A modo de conclusión: respuesta a Habermas y posibilidad de una lectura alternativa de Adorno».

sentido y que permita comprenderla bajo la noción general de «teoría». Sin embargo, no podría decirse en forma alguna que la elaboración del presente trabajo a lo largo de sus diferentes fases, muchas de ellas distanciadas en el tiempo, se ha supeditado estrictamente a un tal objetivo, pues este más bien se ha ido perfilando conforme iba creciendo la tarea realizada a partir de un motivo inicial de lo más indeterminado: el consistente en un puro *comprender*.

La figura de Adorno destaca en el panorama cultural y filosófico del siglo xx. Si el ocaso de la democracia ateniense quedó reflejado en el ideal aristocrático platónico, si los ecos de la Revolución francesa resuenan en el joven Hegel, el esfuerzo que representa su filosofía ha quedado ligado para la posteridad a uno de los acontecimientos más desoladores de la historia de la humanidad. Posiblemente, sean la depurada forma en la que expresa teóricamente la experiencia histórica del individuo de mediados del pasado siglo, consistente en un hacerse conciencia del desmoronamiento de todo un mundo cultural a partir del terror nazi, y el modo en el que conceptualiza la forma en la que posteriormente se remansó Occidente, liquidando también, en otro sentido, al individuo, todo aquello que, entre otros motivos, desencadena el interés por acceder a un pensamiento que, sin embargo, se remonta a lo universal, pues no deja, a partir de ahí, y en ello mismo, de ser tema para la *dialéctica negativa* la naturaleza misma del saber filosófico y la estructura de la conciencia que a través de él se busca a sí misma. La pretensión de Adorno de dar concepto al espíritu de la modernidad, su intento por mostrar y comprender en el proceso histórico de ilustración los fenómenos de anulación del individuo desde los mismos ideales emancipatorios ilustrados, lo convierte en uno de los referentes del pensamiento del siglo pasado cuyos análisis y diagnósticos constituyen una valiosísima herramienta intelectual para todo aquel que quiera hoy hacer experiencia de su tiempo. Es esta dimensión crítica, desde luego no aislable del resto, por la que un pensar lúcido y penetrante se enfrenta sin concesiones a un acontecer histórico en el que obliga a espejearse a la razón, el motivo inicial

que ha desencadenado el presente intento por reconstruir las líneas maestras que constituyen el armazón teórico del pensamiento de Adorno. La inclusión de la crítica habermasiana se ha subordinado totalmente a esta finalidad. Puesto que esta lectura de la *dialéctica negativa* se efectúa desde la suficiente distancia como para ofrecer una imagen externa y un diagnóstico global de esta soportados sobre sólidas tesis epistemológicas, se ha considerado obligado, más que oportuno, utilizarla estratégicamente a modo de hilo conductor para ofrecer una versión alternativa de Adorno. Pero, además, no puede soslayarse que la dimensión y el alcance de la obra de Habermas plantean la necesidad de recorrer su crítica de Adorno a quien quiera dar con este. Consecuentemente, la idea rectora del presente estudio consiste en tantear una lectura inteligible de Adorno que, huyendo de tópicos, lugares comunes y estereotipos, se integre, elabore y, sobre todo, responda a la crítica de Habermas. Tal es el criterio que se ha propuesto satisfacer. Pero, inevitablemente, en una tal intención la *dialéctica negativa* queda tocada, es modificada; en cierto grado, *se sistematiza* el *antisistema*, pues por el imperativo de la comprensión se le inyecta un orden que le es exterior. No hay aquí forma de evitar que la misma observación modifique el objeto al que se dirige. Y esto es algo con lo que ha de cargar toda interpretación; ha de intentar integrarse consecuentemente esta condición a fin de hacer fecunda, en la medida en que sea capaz, la imposibilidad de la pura y superflua repetición.

Tal propósito general determina la organización de los capítulos de la tesis en dos partes o secciones que responden a unos objetivos netamente diferenciados. La primera de ellas, denominada «Exposición», tiene por objeto elucidar las líneas maestras del pensamiento de Adorno en los tres grandes ámbitos en los que este se despliega: teoría de la sociedad, teoría del conocimiento y estética. Prima en esta sección una labor analítica. En la infinidad de hilos que entretejen la obra de Adorno se ha intentado identificar y, en cierta medida, aislar aquellos que dentro del conjunto poseen una función determinante. Sobre estos motivos se ha aplicado la lupa a

fin de describirlos y explicarlos. Pero de todo ello no se sigue todavía una idea general de la dialéctica negativa. La segunda parte, «Discusión», pretende justamente destilar una tal idea a partir de la confrontación con Habermas. A propósito de la crítica de los supuestos y los argumentos de su tesis del agotamiento del paradigma, surge una lectura alternativa de Adorno que complementa y culmina el previo ejercicio de análisis. A título, pues, de resultado, tanto del ejercicio inicial de identificación y clarificación de los ejes teóricos básicos con los que trabaja Adorno, como de la valoración de los diagnósticos habermasianos, se presenta un retrato de la dialéctica negativa en el que esta se muestra, en calidad de procedimiento filosófico de amplio espectro volcado sobre la pluralidad de la fenomenología humana, anclada y fundamentada en una teoría de la razón que incorpora tesis de largo alcance epistemológico.

Los capítulos que componen la parte «Exposición» se centran sobre las tres obras más relevantes de Adorno en lo que atañe al aspecto de la *carga teórica*. En ellas se presentan todos los parámetros básicos de la dialéctica negativa. Son *Dialéctica de la ilustración*, *Dialéctica negativa* y *Teoría estética*. Y no es aleatoria la coincidencia electiva con Habermas. Estas obras constituyen el objeto de su crítica, pues las considera los ejes en los que pretende sustentarse la teoría de Adorno en lo que para él constituye un diseño irremisiblemente fallido. La labor de análisis efectuada en esta primera parte de la tesis sirve para delimitar, clarificar y precisar aquellos conceptos y nociones que serán puestos más adelante en movimiento a fin de componer una idea de la dialéctica negativa en una relación polémica con la posición mantenida por Habermas. El primer capítulo, «Historia y determinaciones de la razón», toma como texto de referencia el apartado «Concepto de "ilustración"» de *Dialéctica de la ilustración* por el carácter central que posee, pues condensa el núcleo teórico de esta obra tan influyente en el panorama filosófico y cultural de la segunda mitad del siglo xx. Se trata aquí de exponer el modelo de Adorno y Horkheimer de evolución social y de constitución de la ra-

zón humana. Tienen especial relevancia en relación a ello los siguientes temas: una antropología basada en el carácter dominador, instrumental, de la razón; el tratamiento materialista del decurso histórico a partir de una concepción naturalista del ser humano como especie constreñida por el entorno natural; la distinción implícita entre dos niveles de la razón: el de la puramente dominadora y el configurado por la autorreflexión; la apertura en esta razón rememorativa y autorreflexiva de una perspectiva universalista propiciada por su llevar el dominio, empujado a su forma extrema, a solidaridad; la autoconcepción de la teoría como una figura de la praxis, y, finalmente, una reivindicación de los ideales ilustrados emancipatorios en la crítica radical de la civilización *ilustrada*. En suma, el objetivo aquí ha sido dar con el formato de la razón dominadora con base en el cual se explica, de un lado, el progreso científico-técnico y, de otro, la barbarie y los fenómenos generalizados de cosificación. Y con la apertura del ámbito de la autorreflexión que Adorno y Horkheimer efectúan en calidad no solo de exigencia, sino, en plenitud de consecuencias, de factualidad en el saber filosófico de carácter normativo, se prepara ya el camino que culmina en la epistemología de *Dialéctica negativa*. De todo ello se ocupa el segundo capítulo, «Identidad y diferencia: sobre el concepto de "dialéctica negativa"». Se analizan ahora la «Introducción» y, principalmente, el apartado central de *Dialéctica negativa*, que, posiblemente, constituya la exacta exposición del núcleo del pensamiento de Adorno. Su título, «Dialéctica negativa. Definición y categorías», es de lo más elocuente al respecto. Aquí se encuentra la epistemología de Adorno. Básicamente, consiste este en un ejercicio de autorrecuperación mediante el que quiere retratarse la dialéctica negativa; decir qué es y qué hace, cómo procede. Se plasma en este apartado la definición, en sentido amplio, de la dialéctica de Adorno y se exponen sus categorías básicas en el marco de una reflexión sobre la naturaleza del conocimiento. Refiriéndose a la tarea de autoexplicitación retrospectiva que aquí acomete, Adorno indica la necesidad de clarificar y articular los supuestos metodológicos y

epistemológicos que están a la base del pensar concreto, de todas aquellas investigaciones filosóficas a las que denomina *modelos*. Pero en este girarse sobre sí el saber filosófico para determinarse y hasta alcanzarse, es la razón misma la que queda al descubierto en la naturaleza de su proceder cognitivo. Así es como sobre las nociones de «pensamiento de la identidad» y «pensamiento de la diferencia» en este segundo capítulo de la tesis se pretende mostrar cómo la crítica de la razón en Adorno, a diferencia de lo que sostiene Habermas, es posible desde una teoría que, al establecer laminaciones en ella, no se autocancela. Pero no solo una teoría de la razón, sino toda una filosofía del lenguaje, una teoría del significado y una concepción de la verdad se hallan articuladas en dicha parte de *Dialéctica negativa*. Todos estos elementos que aquí se van deshilvanando de la abundancia que presenta el texto de Adorno, serán aprovechados en la discusión con Habermas a fin de componer la alternativa interpretativa que se le opone. Aun así, cierra este capítulo un apartado dedicado a trazar un esbozo general de la dialéctica negativa desde el ángulo de su deuda con Hegel, dado el papel central que a este le reserva Adorno en esta parte de *Dialéctica negativa*. El tercer y último capítulo de esta primera parte, «Apertura hacia la estética: la autocrítica de la razón a través del arte», se ocupa de la obra póstuma *Teoría estética*. Pretende organizarla, rompiendo, en cierta medida, el carácter paratáctico que la caracteriza. Los ejes en los que se efectúa esta sistematización son: delimitación epistemológica de la teoría estética; la inmanencia social del arte; la estética como modelo de dialéctica negativa, sus conceptos claves, y, finalmente, el arte y la filosofía: la remisión de la obra de arte a la interpretación conceptual. En todo caso, se pretende evidenciar en este capítulo la congruencia de las reflexiones adornianas sobre el arte con las tesis básicas de *Dialéctica de la ilustración* y *Dialéctica negativa*. A este respecto, son claves en teoría estética —por lo que concierne a su filiación con la primera de ellas— la categoría de *dominio* y la noción de «razón instrumental» y, en lo relativo a sus vínculos con la segunda, todo un elenco de motivos entre los que desta-

can la idea de los «modelos», la concepción de la dialéctica sujeto-objeto, la tesis de la prioridad del objeto, la noción de «reconciliación» y la tesis de la necesidad de la interpretación conceptual basada en la idea del desbordamiento del medio arte por el filosófico. Según todo esto, la teoría estética de Adorno es consistente con los postulados epistemológicos de la dialéctica negativa. Y todo lo que de revolucionario tiene el arte, aquello por lo que Adorno tanta estima le dispensa, consiste en su capacidad para suspender la praxis dominadora, es lo que hay en él de negación de la barbarie, reside en su capacidad para evocar la reconciliación. En su positividad la razón encuentra la ocasión para elevar su autocrítica, pero esa realidad también parece aglutinar para ella un rincón de esperanza. El arte tiene un valor modélico en Adorno como contrapunto en la misma existencia de la praxis dislocadamente dominadora. Pero este potencial del arte no sustituye al saber filosófico, sino que este se lo gana para sí. De todo ello quiere hacerse eco este tercer capítulo a fin de negar la posición de Habermas según la cual existe una cesión de competencias entre la filosofía y el arte y, en consecuencia, una renuncia final de Adorno al concepto por la cual, a la postre, la dialéctica negativa ya no puede excusarse de la sospecha de irracionalismo.

Como queda dicho, la segunda parte del trabajo, «Discusión», polemiza precisamente con Habermas porque este, destacando entre todos aquellos que se han detenido a indagar la obra de Adorno, contrapone a la dialéctica negativa una filosofía equivalente en lo que respecta a la altura de sus pretensiones. La de Habermas es la última de las grandes construcciones teóricas en filosofía que pretende medirse con la tradición. El capítulo cuarto, primero de esta segunda parte, que lleva por título «El contexto de recepción de Adorno: la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas como modelo alternativo de conceptuación de la razón y de la modernidad en teoría crítica», no es sino una exposición del marco en el que se efectúa la crítica de la dialéctica negativa. Por el alcance de su obra, solo es plenamente inteligible la oposición de Habermas a Adorno si se la observa desde

el ángulo relativo a las premisas de fundamentación de su teoría comunicativa. La cesura que implica el cambio de paradigma en teoría crítica así lo exige. De ahí que este capítulo tenga por objeto efectuar una descripción lo más ajustada posible de la teoría de la acción comunicativa manteniendo el horizonte de su relación genética con la primera generación de la escuela de Fráncfort. Se ha querido destacar aquí lo genuino de la posición de Habermas en esta tradición resaltando tanto sus adherencias a ella, la reivindicación de los trabajos interdisciplinares de carácter empírico del Instituto de Investigación Social y la asunción plena del carácter crítico-normativo de la teoría en el contexto de una distribución del trabajo intelectual, como la naturaleza y el sentido del punto de inflexión que impone a ella con su giro lingüístico. La base de esta exposición son los capítulos sistemáticos de *Teoría de la acción comunicativa*: la introducción, los dos interludios y las consideraciones finales. Se intenta mostrar en ella la forma en que Habermas considera cumplidos en el seno de su modelo teórico todos aquellos motivos que están a la base del quehacer interdisciplinar del Instituto, pero que, sin embargo, entiende que se desdibujaron a partir del giro que Adorno y Horkheimer imprimieron a la teoría crítica con *Dialéctica de la ilustración*. El siguiente capítulo, «La tesis del agotamiento del paradigma», sistematiza los argumentos de Habermas contra Adorno contenidos en textos como *Perfiles filosófico-políticos*, *El discurso filosófico de la modernidad* y *Teoría de la acción comunicativa*. Pretende hacer bien clara la idea de Habermas según la cual Adorno cierra una etapa en la historia de la filosofía: la centrada en el sujeto. La dialéctica negativa, según esta visión, ha llevado a su tensión máxima todas aquellas contradicciones originadas en la naturaleza misma de un paradigma filosófico claramente insuficiente para explicar la racionalidad humana y los procesos constitutivos de la modernidad social. Considera Habermas que en esta tensión, que Adorno no rehúye sino que más bien constituye la médula de su pensamiento, ya se anuncia el giro comunicativo. El sexto y último capítulo, el que a continuación se ofrece bajo el epígrafe arriba

indicado —«A modo de conclusión: respuesta a Habermas y posibilidad de una lectura alternativa de Adorno»—, es fiel a su título. Tiene por objeto, en calidad de resultado, exponer una lectura de la dialéctica negativa que se construye a partir de una crítica que intenta ser lo más minuciosa posible de los argumentos de Habermas. Es este un capítulo de marcado carácter sintético en el que se recogen, explicitan y organizan todos aquellos elementos de la filosofía de Adorno que se han ido destacando y que han cobrado relevancia a lo largo de la primera parte del trabajo. Y esta labor de articulación y ensamble de las piezas de la dialéctica negativa se ejecuta en el seno de la discusión con Habermas a fin de oponerle una interpretación que pretende ser más consistente con la letra de Adorno. No es una objeción menor que se le realiza la de que despacha ciertos temas y asuntos de la mayor importancia sin apenas reparar en los textos de Adorno. En la confrontación con Habermas se va, pues, configurando una imagen positiva de la dialéctica negativa: una indicación acerca de su sentido teórico, de la forma en que es posible entenderla. Pueden a este respecto considerarse aportaciones del presente trabajo las siguientes: primero, una lectura de Adorno en la que la *dialéctica negativa* presenta un carácter no autocancelatorio a partir de una conceptuación de la razón articulada en dos niveles estructuralmente vinculados, los denominados mediante las expresiones *pensamiento de la identidad* y *pensamiento de la diferencia*; segundo, el afianzamiento de la idea según la cual, frente a las críticas de irracionalismo ligadas a una presunta abdicación de la filosofía de sus pretensiones en favor del arte, en Adorno se da una inequívoca reivindicación de la racionalidad discursiva por la cual la *dialéctica negativa* se vincula a la tradición de la gran filosofía; tercero, la identificación y determinación de la epistemología negativa de Adorno cifrada en su inversión del proceder conceptual; cuarto, un hilo conductor para acceder a la producción de Adorno desde el núcleo epistemológico contenido en la obra *Dialéctica negativa*; quinto, una interpretación que delimita y perfila los contornos del *antisistema* al vincular estructuralmente los modelos desde una

teoría de la razón; sexto, una elucidación consistente con el marco interpretativo propuesto de ideas y nociones claves del pensamiento de Adorno, algunas de ellas no pocas veces consideradas enigmáticas y hasta afilosóficas, que están presentes en toda la extensión de su obra y cuya intelección condiciona determinantemente la lectura de ella —nociones como las de «identidad», «diferencia», «reconciliación», «mímesis», «prioridad del objeto», «constelación», «dialéctica», «materialismo», «negativo», «sistema», «contradicción»...—; séptimo, la valoración, allende la vocación sociológica ligada al materialismo de la dialéctica negativa, de un nivel de reflexión de índole metafísica vinculada a la cuestión del para qué de la filosofía, en su calidad de tercero frente a la ciencia y el arte, en su pretensión enfática por *decir lo indecible* a fin de cumplir una necesidad expresiva del sujeto por la que se objetive su experiencia irreductible; octavo, finalmente, hacer como mínimo plausible la idea según la cual el pensamiento de Adorno no solo no ha quedado rebasado por una posteridad que tal vez piense con demasiada prisa y puede que, en no pocas ocasiones, con poco rigor, sino que más bien solicita silenciosamente su liberación a través de sus extremadamente finas estructuras conceptuales, plenas de potenciales interpretativos, para alumbrar una realidad que hoy exige, si cabe más que antes, un pensamiento fuerte a fin de deshacer su férrea apariencia.

A la vista de todo ello, no hay que negar que se trata aquí de una defensa de la filosofía de Adorno frente a unas acusaciones que, tras el análisis, se muestran cuando menos problemáticas. Sin embargo, tampoco la adhesión significa ni quiere ser pura repetición. Ha sido una motivación constante en el presente trabajo, aunque con seguridad en el mejor de los casos solo parcialmente satisfecha, rehuir el decir hueco, evitar la fórmula gastada y sin contenido. En todo caso, parece que la consigna *antisistema* asociada a la dialéctica negativa y el sentido mismo de su *negatividad* se han convertido no pocas veces en un lugar vacío. Ciertamente, la insistencia de Adorno en tales rasgos puede haber contribuido a su posterior *cosificación* en el momento de su

recepción filosófica. Aquí se ha luchado contra esta inercia. Como consecuencia de todo ello, cabe afirmar que se desprende del presente estudio que, frente a lo que en ciertas ocasiones Adorno presenta como el esquema básico de su teoría, la mera resolución de la dialéctica negativa en micrología no parece suficiente. Ante la idea de este según la cual la dialéctica negativa no es sino un conjunto de análisis de modelos, idea que prioriza absolutamente el pensar concreto, se desprende de este ejercicio interpretativo que la articulación de esta es mucho más densa y que es, a su vez, inevitable la jerarquía, cierta lógica de la fundamentación. El de Adorno es un pensamiento fuerte, dotado de sólidos compromisos epistemológicos y depositario de pretensiones teóricas de alcance. Y para tabularlo justamente hay que, en cierta medida, ir contra su propia inercia. Esto significa recuperar en él, en cierto grado, el sistema. Cuando se percibe en la dialéctica negativa un núcleo generatriz cifrado en una teoría de la razón que sustenta la idea de una *lógica de la diferencia*, no se está haciendo otra cosa. La micrología, la complexión de modelos, no se sostiene en sí misma, necesita una base. Esta estructura es la que en el presente trabajo se ha querido transparentar, aun yendo en este empeño en contra de lo que en ocasiones se manifiesta como la intención adorniana. Pero sucede que también en Adorno, deslizándose por debajo de ciertas fórmulas e ideas programáticas, hay algo de todo esto que aquí se está postulando. Su misma concepción de la dialéctica negativa como un procedimiento no se sostiene sino en una concepción no paratáctica de la teoría en filosofía, pues se articula y se sustancia desde la lógica de la diferencia. El caso es que a veces da la impresión de que Adorno evita formular explícitamente ciertas consecuencias de sus pensamientos, sobre todo allí donde se trata precisamente del propio pensamiento. El análisis de la dialéctica negativa sugiere una articulación teórica de carácter autocomprensivo, dada en una secuencia de niveles cuyos vínculos estructurales implican prioridades y dependencias no ajenas a la idea de «jerarquía». Y ello sin la necesidad de caer en la posición de la absoluta identidad; algo, por su-

puesto, que la contradiría al entrar en colisión con su mismo motivo rector. Abogar por la mera yuxtaposición, por el agregado micrológico, es condenar a la dialéctica negativa a desdibujarse y diluirse. De ahí que, para hacer justicia a Adorno, también haya, a veces, que pensar contra Adorno.

AUTORREFLEXIÓN Y LÓGICA DE LA DIFERENCIA. SOBRE LA POSIBILIDAD Y EL SENTIDO DEL SABER FILOSÓFICO EN T. W. ADORNO

Ciertamente, la crítica de Habermas sobre Adorno no es un asunto periférico —*exterior*, podría decirse— a la teoría de la acción comunicativa, sino que más bien la alcanza de lleno, de suerte que la tesis del agotamiento del paradigma aparece plenamente como la condición misma de posibilidad de la teoría crítica en su formulación comunicativa. De ahí que el debate entre Adorno y Habermas revista los rasgos de una discusión de fundamentos en la que se dirimen aspectos centrales que, no obstante, ya han sido cuidadosamente tratados desde el origen de la escuela de Fráncfort. Lo que está en juego en este debate de calado es la posibilidad, el sentido y el alcance de una teoría de carácter crítico-normativo. Es esta una discusión, pues, de rango epistemológico. El proyecto habermasiano de reconstrucción de una teoría crítico-normativa de la racionalidad y de la sociedad a partir de una reformulación profunda de los supuestos básicos de la teoría crítica, solo tiene sentido si se acepta la premisa del agotamiento del paradigma, si, contra Adorno, se sostiene que el modelo de la subjetividad no puede soportar sin una merma inaceptable de su cohesión interna las exigencias propias de un tipo tal de teoría. La pertinencia y legitimidad de la versión comunicativa de la teoría crítica viene avala-

da, pues, por la misma insuficiencia del modelo de la subjetividad. No de otra forma plantea Habermas su relación con la primera generación de la escuela de Fráncfort en unos términos intencionadamente polémicos: como *heredero* por retener la idea básica de que la dimensión crítico-normativa es posibilitante para toda teoría de la racionalidad humana y de la sociedad; sosteniendo, en consecuencia, que ha de ser articulada teóricamente, y como *crítico radical* por cuestionar los fundamentos de la filosofía de la conciencia. Es por la altura de estas pretensiones por lo que en la crítica de Habermas no es solo Adorno quien queda expuesto, sino también, y no en menor grado, el sentido mismo del proyecto comunicativo en la teoría crítica de la sociedad.

Sin embargo, las líneas maestras que configuran la versión habermasiana de la dialéctica negativa no son en modo alguno evidentes; su problematicidad se manifiesta a poco que se las contraste con la letra de Adorno. Entonces se patentiza que en la excesiva esquematización de Habermas las *esencias* adornianas se han perdido por el camino, quedando de su pensamiento poco más que nada, a lo sumo una caricatura deformada. Si es cierto que toda gran filosofía no se puede resumir, cabría añadir a propósito de la operación de Habermas que este se sirve intencionadamente de tal imposibilidad para emitir un veredicto en exceso apresurado y sucinto sobre la filosofía de Adorno. No pocas cuestiones abiertas, insoslayables, quedan tras la lectura de Habermas, de forma que obligan a repensar los pliegues en los que este concibe su superación de Adorno, aquello en lo que afirma el plus y la supremacía del modelo comunicativo. Es en este contexto donde ciertas cuestiones se tornan apremiantes: ¿supone la revolución habermasiana implicada en el giro lingüístico una verdadera superación del paradigma de la conciencia?; ¿sirve mejor, por tanto, la teoría de la razón reformulada comunicativamente a las pretensiones crítico-normativas que marcan la diferencia entre la *teoría crítica* y la *teoría tradicional*?; ¿es aceptable la tesis básica del agotamiento del paradigma?; dicha tesis ¿no es el resultado de una lectura *restringida* de Adorno?; y, en consecuencia, ¿la retí-

cula que aplica Habermas a la filosofía de Adorno no deja escapar elementos esenciales que de ser considerados en todo su alcance no invalidarían la totalidad de su diagnóstico? En definitiva: ¿no excede de largo la filosofía de Adorno a su lectura habermasiana y, en esa medida, la teoría de la acción comunicativa cae por debajo de la dialéctica negativa? En torno a estos puntos es donde cabe plantear una respuesta a la propuesta habermasiana de lectura y recepción de Adorno que ha de efectuarse bajo el supuesto de su insuficiencia. Limitación que es doble, pues, de un lado, parece que la interpretación de Habermas no hace justicia a Adorno: tras el examen de sus principales argumentos no se encuentra ya a Adorno, parece como si su lectura no fuera capaz de darle alcance; pero, además, puede fundarse la sospecha de que el modelo lingüístico exhibe un déficit de contenidos filosóficos, pues le está prohibida la riqueza y profundidad que manifiesta el pensamiento de Adorno tanto en la micrología como en su condición en los estratos más duros y *heladamente abstractos* de aquel, aquellos en los que *se solidariza con la metafísica en el momento de su hundimiento*. Pero, si esto es así, se evidencia entonces una depotenciación del modelo comunicativo frente a la dialéctica negativa en lo relativo al diagnóstico de esa constelación de fenómenos que han sido designados de uno y otro lado como la *colonización del mundo de la vida* y la *aporía de la ilustración*.

En todo caso, parece que la intuición de Wellmer es en parte ajustada cuando, evocando la trayectoria de la escuela de Fráncfort, muestra sus reservas respecto a esa *superación conservadora* que Habermas pretende haber efectuado con toda limpieza mediante su nuevo aparato conceptual:

> Quizá cabría hablar en Adorno de una filosofía implícita del lenguaje o de una teoría implícita de la racionalidad; pero cualquiera sea el título que para ello se escoja, yo tengo mis dudas de que esa filosofía implícita de Adorno pueda considerarse ya recogida en la reformulación que Habermas ha hecho de la teoría crítica en términos de una pragmática del lenguaje. Con la expresión *dialéctica negativa* Adorno quería subrayar una forma de filosofar, que obtiene su coherencia no de arriba, de la lógica del sistema de referencia, sino, por así decir, desde abajo, es decir, desde la lógica de un pensamiento que se sume en la cosa misma [...].

> Adorno explica en múltiples giros su idea de una filosofía que, análogamente a la obra de arte moderno, ya no representaría la unidad del sistema cerrado sino una unidad allende el sistema: la coherencia exenta de coerciones propia de un pensamiento *allende* la coerción de la identidad. Esta unidad allende la coerción de la identidad es propiamente aquello que, según Adorno, una *dialéctica negativa* tiene por meta; su forma sería, por tanto, el fragmento filosófico [...]. Cuando Adorno habla de una unidad allende el sistema, nunca se refiere *solo* a la filosofía, sino siempre también a la realidad: a las relaciones sociales de los hombres entre sí: esta idea básica la ha tomado Habermas en su concepto de una comunicación exenta de dominio y la ha desarrollado en términos de filosofía del lenguaje. La reformulación que en términos de teoría de la comunicación Habermas efectúa de esta idea básica de Adorno significa el sacarla de esa conexión de negativismo y mesianismo, que más arriba he criticado. Pero también me parece que esa reformulación en términos de teoría de la comunicación no aprehende un aspecto importante de esa idea fundamental de Adorno; me refiero a ese aspecto, en el que se trata, no tanto de una comunicación sin coerciones, como de una síntesis sin coerciones[;] no de un reconocimiento de lo no idéntico en el otro, sino de un reconocimiento de lo no idéntico en el entender la realidad y en la autocomprensión de los sujetos.[2]

Dos objeciones cabría plantear a Wellmer: una es la referida a lo que denomina la *teoría implícita de la racionalidad* de Adorno; la otra versa sobre la relación entre negativismo y mesianismo que le imputa. En lo que atañe a la primera de ellas, si bien en el conjunto de la obra de Adorno se encuentran dispersos elementos de esa teoría de la racionalidad como afirma Wellmer, es en *Dialéctica negativa* donde queda expuesta de forma sistemática. Es en esta obra donde articulada sobre la oposición entre el *pensar de la identidad* y el *pensar de la diferencia* se encuentra formulada no solo una teoría de la racionalidad, sino también del significado y de la verdad, es decir, toda una filosofía del lenguaje. De ahí que frente a la interpretación habermasiana, *Dialéctica negativa* sea la obra prevalente en el conjunto de la producción de Adorno. Por ello habría que invertir la lógica interpretativa sancionada desde Habermas: aunque posterior en el orden de su producción, es desde *Dialéctica negativa* donde hay que leer *Dialéctica de la ilustración* y, también, *Teoría*

[2] Albrecht Wellmer: *Finales de partida*: *la modernidad irreconciliable*, Madrid: Cátedra, 1996, pp. 247-249.

estética,[3] pues esa obra define el dominio desde el que se ejercita la crítica radical a la razón en *Dialéctica de la ilustración*, lugar que aquí solo es apuntado, configurando así la cimentación epistemológica cuya ausencia se ha achacado a la primera teoría crítica. Pero tampoco es aceptable la conexión entre negativismo y mesianismo que Wellmer atribuye a Adorno. Tal interpretación, como reconoce el propio Wellmer, es ya un lugar común para la segunda generación de la escuela de Fráncfort en el que sintoniza con Habermas. Sin embargo, puede aducirse frente a la acusación de negativismo que la crítica a la razón dominadora cuyos efectos destructores constatan Adorno y Horkheimer por doquier tiene una vocación ilustradora: el déficit que a través de su crítica se manifiesta en la razón dominadora es el de la carencia de autotransparencia, de certidumbre sobre sí misma. De ahí que la crítica a la razón instrumental lleve implícita la exigencia de una autorreflexión de la razón, solo en cuyo medio es posible el reconocimiento de un interés común para la humanidad con base en el cual se pueda revocar la pesada realidad de un mundo antagónico y fragmentado. Esta orientación universalista, emancipatoria, pone el negro sobre blanco en *Dialéctica de la ilustración*. Y ante la atribución de mesianismo no queda sino indicar que procede de un análisis deficitario de la noción adorniana de «reconciliación». Dice Adorno que las ideas son *signos negativos*[4] de las cosas que conservan un plus respecto a estas en el que radica su potencial utópico. Y esto vale para la noción de «reconciliación». En tanto que signo negativo, la idea de «reconciliación» es lo otro de lo que es no porque esté velada en negro, sino, antes, porque sus contenidos, ese plus conceptual históricamente sedimentado, sobrepujan de largo cualquier fenómeno social que, sin embargo, solo puede ser abierto y comprendido en lo que tiene de verdad desde ese horizonte de sentido en el que verdaderamente consiste tal idea. En último término,

[3] Por mencionar solo aquellas obras que toma en consideración Habermas para construir su crítica.

[4] Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus, 1975, p. 153.

la reconciliación señala la dirección de una racionalidad plena, no menoscabada ni limitada, que sabe hacerse efectiva en el mundo a fin de anular el dominio ciego y destructor. Una analítica de la noción de «reconciliación» en Adorno debe, pues, mostrar esos contenidos, disolver ese *carácter enigmático* con el que la ha revestido esa línea de interpretación abierta por Habermas que reproduce clichés originados en el mejor de los casos en una escasa atención a los textos adornianos.

Sin embargo, hay que consentir con Wellmer que las intenciones del proyecto filosófico de Adorno rebasan su lectura habermasiana. Desde el lado del modelo comunicativo, Wellmer reconoce la impotencia de la teoría de Habermas para apropiarse de las riquezas que conserva el pensamiento de Adorno, aunque considera que la superación habermasiana es ya algo decidido, definitivo. De ahí que plantee como una tarea pendiente la de redefinir el marco de una teoría comunicativa de la razón para dar cabida en ella a esos potenciales filosóficos que por el momento parecen indisociables del modelo de una dialéctica sujeto-objeto. Esos excedentes filosóficos de Adorno los cifra Wellmer precisamente en aquello que, según él, es apuntado, pero no dicho, en la idea de «reconciliación», esto es, en lo relativo a unas relaciones humanas exentas de violencia y, también, en una teoría de la razón articulada sobre una concepción referencial de la «verdad». Wellmer, pues, da por válida la crítica de Habermas sobre Adorno, señalando a la vez los límites del modelo comunicativo a la luz de unos motivos que entiende que solo están esbozados en la dialéctica de Adorno. Sin embargo, bien pudiera tomarse esta indicación de Wellmer como indicio, no ya solamente de la incompletud de la teoría de la acción comunicativa, sino como excusa para problematizar la esencia misma de la revisión habermasiana partiendo de la hipótesis de que ese plus que Wellmer observa en la dialéctica negativa no es de ningún modo algo fragmentario y débilmente formulado, sino que, al contrario, constituye la médula misma del pensamiento de Adorno. En este sentido, cabe plantear una respuesta a la propuesta habermasiana de recepción de

Adorno a través de la cual se va, simultáneamente, conformando una lectura alternativa de esa apuesta teórica de largo alcance filosófico que es la dialéctica negativa. Tal lectura, más que cerrar la cuestión, pretende erradicar estereotipos, concibiéndose como una simple etapa de una tarea pendiente que ha de efectuarse bajo la forma de un diálogo que se reactiva solo a través de la crítica.

Consideraciones iniciales. Sobre la prioridad de *Dialéctica negativa*

Llama poderosamente la atención, cuando se revisa el conjunto de textos que dedica Habermas a Adorno, el notable desequilibrio que existe entre el tratamiento de *Dialéctica de la ilustración*, por un lado, y *Dialéctica negativa* y *Teoría estética*, por otro. Es más, puede afirmarse que solo la primera de las obras citadas es sometida por Habermas a un análisis, si no exhaustivo, al menos lo suficientemente detallado como para percibir las cuestiones fundamentales que en ella gravitan. Pero respecto a los otros dos textos, Habermas no se fija en ellos sino tangencialmente, eludiendo las tareas del análisis y la interpretación. Se limita a sintetizarlos en una idea que, sin excesivos apuros, encaja en su juego interpretativo. Este énfasis de Habermas en *Dialéctica de la ilustración* en detrimento de lo que considera las otras dos obras centrales del legado de Adorno, pudiera quizás explicarse apelando a su propia lógica interpretativa, según la cual en ese texto están ya presentes todas las claves del pensamiento de Adorno. Sin embargo, toda interpretación de calado, como sin duda pretende ser la de Habermas, no puede autoexonerarse de la labor de análisis crítico sobre aquellos textos que señala como paradigmáticos de una filosofía. Habermas debería haber penetrado en ellos aun haciéndolo para mostrar que no contienen nada sustantivo respecto a *Dialéctica de la ilustración*. Esta es la razón por la que queda inerme ante las objeciones que puedan planteársele desde tales obras. No basta, pues, según la estrategia de Habermas, con marcar *Dialéctica de la ilustración* como

obra clave, indicando después que tanto *Dialéctica negativa* como *Teoría estética* están por ella condicionadas, de forma que se completa un círculo de remisiones que denota a la postre la insolubilidad de la problemática adorniana, sino que hay que explicar cómo ello es así. Y la única forma de hacerlo es entrando en todos y cada uno de los textos. Habermas, sin duda, aporta argumentos de su lectura de Adorno y Horkheimer que, como todos, son susceptibles de una crítica que puede estar por encima o por debajo de ellos, pero a partir de ahí renuncia al *pathos* filosófico que es la crítica cuando se cierra las puertas a *Dialéctica negativa* y *Teoría estética*. En su relación con estas obras consistente en un no entablar diálogo con ellas evidencia una actitud dogmática, justamente antifilosófica.

Y es desde una lectura de Adorno equidistante a todas estas obras que no se dispensa del esfuerzo con ninguna de ellas, donde puede establecerse otro orden de prioridades alternativo al postulado por Habermas. En esta nueva perspectiva se revela *Dialéctica negativa* como el punto arquimédico del pensamiento de Adorno. Ya el propio autor hace un esfuerzo en las primeras páginas de la obra por explicar cómo ha de entenderse esta en el conjunto de su producción advirtiendo de:

> Este libro no es solo una metodología de los trabajos de su autor que se ocupan de la realidad concreta; según la teoría de la dialéctica negativa, no existe ninguna continuidad entre ella y estos. Pero habla de esta discontinuidad y extrae de ella indicaciones para el pensamiento. No demuestra su procedimiento, sino que lo justifica [...]; es preciso atravesar la helada inmensidad de la abstracción antes de alcanzar convincentemente la plenitud de una filosofía concreta. Y la dialéctica negativa traza retrospectivamente ese camino. Concreción significa en la filosofía contemporánea casi siempre un simulacro. Por el contrario, este texto decididamente abstracto pretende servir tanto a su propia autenticidad como a la explicación de la metodología concreta de su autor.[5]

En estas líneas hace notar Adorno lo que es el rasgo característico de su propuesta filosófica: la negativa a construir una filosofía bajo la forma del sistema tradicional. Poco más

[5] Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa*, pp. 7-8.

arriba ya indica que la misma expresión *dialéctica negativa* contraviene a toda la tradición de la gran filosofía, pues esta siempre se ha autocomprendido como un pensamiento sin fisuras que a través de una lógica deductiva cierra un círculo explicativo de carácter omniabarcante. He ahí en lo que cifra el índice de su éxito. Frente al primado de un fundamento encontrado en el propio sujeto y de un método inflexible característico de estas filosofías de la afirmación, Adorno concibe la suya como una tarea que solo es fecunda en su trato con los objetos que le son dados al pensamiento no por puro azar o veleidad, sino según las exigencias inmanentes, históricamente determinadas, que emanan de un mundo histórico para toda conciencia reflexiva. No hay pues pensamiento vivo, dinámico, pensamiento con contenidos, que no sea un pensamiento concreto. El pensamiento se gesta, se forma y se enriquece en su trato con la cosa, que es algo históricamente devenido. Todo lo demás, el proceder que pretende imponerse a los objetos desde fuera, mediante un orden categorial previo y firmemente establecido, no es sino una máscara que superpuesta pervierte a la realidad a la que se aplica dejando inermes a los sujetos que la sufren. Entiende Adorno que solo como conciencia de sí, de su posición en la realidad efectiva y ante ella, tiene sentido la reflexión metódica como un destilado del mismo pensamiento concreto en acción. Es esta una reflexión de segundo orden que en ningún caso se impone o dicta sentencia sobre el pensar concreto, sino que tan solo lo muestra o explicita ya como una figura real. Así entiende Adorno *Dialéctica negativa*; ese libro *decididamente abstracto* pretende *retrospectivamente* dar cuenta del procedimiento filosófico seguido por su autor. Y tal esfuerzo de autoexplicitación constituye, en definitiva, la aportación de Adorno a la vieja pregunta sobre el qué de la filosofía.

Pero *Dialéctica negativa* no se agota en este aspecto metarreflexivo que es, propiamente, su dimensión epistemológica, sino que constituye un compendio de los temas rectores del pensamiento de Adorno. Podría decirse, sin paradoja, que consiste en la sistemática de una filosofía que se

autorretrata como un *antisistema*. Sin paradoja porque la obra representa el intento decidido de un pensamiento por autoenglobarse, comprenderse y hacerse comprender. Su estructura así lo avala: el texto consta de una introducción y tres partes que pretenden satisfacer la exigencia generatriz del programa adorniano consistente en conciliar la concreción filosófica con la rigurosidad al liberar a los conceptos filosóficos de su anquilosamiento en sistemas de pensamiento en los que pierden su operatividad crítico-interpretativa sobre una realidad que no se deja tratar sino a su través. Adorno pretende, pues, elevar el pensamiento concreto al rango de quehacer filosófico, deshaciendo ese carácter de *simulacro* que denuncia en la filosofía contemporánea por el que se convierte, cuando no es mera *doxa*, en dura ideología. Concreción y rigurosidad, procedimiento filosófico y reflexión metódica, pretensión enfática de verdad, tales son los motivos con los que se nutre *Dialéctica negativa* y que perfilan la posición teórica de la filosofía de Adorno.

En la introducción de la obra se aborda el problema de la *experiencia filosófica*. Adorno reflexiona aquí sobre la posibilidad misma de la filosofía en su momento histórico; explora las condiciones bajo las que aún puede la filosofía ser una posición frente a la realidad. Indaga, pues, cómo es posible tener un trato filosófico con el mundo de la experiencia humana. Y aquí ya circunscribe lo que será el contexto de referencia de la obra, el diálogo con Hegel desde una posición crítica, cuando asevera:

> A la filosofía le correspondería preguntarse ya simplemente si y cómo es aún posible después de la caída de la de Hegel [...]. La teoría hegeliana de la dialéctica representa el intento inigualado de mostrarse con conceptos filosóficos a la altura de lo que les es heterogéneo; por eso es preciso rendir cuentas de hasta qué punto fracasó su intento, determinando la relación que aún adeudamos a la dialéctica.[6]

A partir de esta toma de posición en la tradición de la filosofía hegeliana mediante su reformulación de la dialéctica, Adorno incide sobre aspectos básicos para esa experiencia

[6] Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa*, p. 12.

filosófica que está delimitando: el sujeto de tal experiencia, la cualidad del lenguaje filosófico como único medio de expresión de dicha experiencia, la determinación de la esfera filosófica frente al conocimiento científico y el ámbito de lo artístico, la relación de la filosofía con su contexto de emergencia. Toda una galería de temas sobre los que volverá a lo largo de la obra. En la primera parte, Adorno cruza armas con la filosofía de Heidegger, a la que acusa de caer por detrás de la revolución kantiana. La segunda parte de *Dialéctica negativa* constituye el núcleo de la obra al introducirse de lleno en los dominios de la epistemología. Está planteada como una réplica a la lógica de Hegel al afirmar ya al inicio del apartado la preeminencia del *algo* sobre el *ser*. En esta parte se encuentra la teoría de la razón de Adorno expuesta al hilo de su revisión crítica de la dialéctica hegeliana. Es aquí, frente a los argumentos de Habermas, donde cabe encontrar ese fundamento teórico que hace sostenible el discurso de *Dialéctica de la ilustración* al definir las condiciones de un trato no deformante con la realidad. Empieza Adorno reflexionando acerca de la experiencia filosófica y su punto de partida, el fenómeno concreto, para concebir la dialéctica como un *procedimiento*: no es un método exterior que se impone al objeto a fin de resolverlo en el sistema del saber, sino un pensar este a través de aquellas contradicciones que desplegándose mediante la misma actividad cognoscente son, no obstante, objetivas: la aplicación del pensamiento a la realidad explicita lo irresuelto objetivamente, las contradicciones reales, a través de los juegos de no identidad entre los conceptos y los objetos. De ahí que el pensamiento pueda ser una instancia crítica cuando abandona su pretensión de identidad absoluta. Esta es precisamente la crítica ejercida sobre Hegel. La dialéctica de la identidad hegeliana desfigura sus dos polos: el sujeto y el objeto. Bajo el primado de la identidad, el sujeto es sesgado por su propio concepto, pierde su referencialidad al yo empírico, y el objeto es deformado a causa del primado de un sistema que confiere legalidad a la realidad. Este es su lado ideológico, encubridor. A partir de aquí, Adorno comienza la construcción de lo que es una

lógica de la diferencia. Su objetivo radica en recobrar lo que el pensamiento identificante secciona del objeto: lo no idéntico, aquello que no se pliega al sistema. Para ello postula una reorientación de los juicios identificantes, pues reconoce que el pensamiento no puede operar sino identificando. Tal reversión del juicio de identidad consiste en explotar epistemológicamente la contradicción que se da en todo acto identificante. De un lado, el plus del concepto no realizado en el objeto se convierte en la instancia crítica de este, y, de otro, aquello del objeto que escapa al concepto no es relegado, sino que obliga al pensamiento a operar con constelaciones conceptuales que son las tentativas mediante las cuales se pretende descifrar cada realidad concreta como si fuese un *enigma*. Ante el pensar de la identidad, Adorno establece como modelo de conocimiento el *pensar de la diferencia*, pues este, en definitiva, «identifica más y de otro modo que el pensamiento de la identidad», ya que «el telos secreto de la identificación, que hay que salvar en ella, es la diferencia».[7] Tras esta teoría del significado y de la verdad que Adorno construye mediante su discusión sobre los juicios, pasa a instaurar los *modelos* como la forma de realización consecuente de una filosofía que se autodefine como un antisistema —una filosofía modificada en la medida en que no aspira al infinito, al *cierre hegeliano*—. Los modelos llevan la exigencia del pensar concreto a realización. Cada uno de ellos pretende efectuar ese hundirse en lo particular que tiene como meta el pensar de la diferencia. Cada modelo es un ejercicio de investigación filosófica en el que entra en acción el procedimiento dialéctico a fin de sacar a la luz lo específico de su objeto. Tarea que no es posible sino en referencia a la totalidad que lo determina. De ahí que todo análisis micrológico en Adorno posea una referencia a la totalidad que a través de este es diagnosticada. Más adelante, Adorno se dedica a elucidar el trato que en la dialéctica negativa se dispensa a algunas de las categorías medulares de la tradición filosófica y a introducir su tesis básica de la *prioridad del objeto*. Es

[7] Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa*, p. 152.

esta tesis la que otorga un rango materialista a la dialéctica negativa. Las últimas páginas de la sección se ocupan de discutir este aspecto en el que adquieren especial relevancia las disertaciones de Adorno acerca del sujeto empírico, el sufrimiento, la autoconservación y la reconciliación. En la tercera y última parte del libro se desarrollan tres modelos de dialéctica negativa de especial calado filosófico: el primero de ellos se ocupa de la *libertad* a través de un encuentro crítico con Kant; el segundo modelo revisa la concepción hegeliana de la historia, desvelando su lado ideológico originado en su opción por lo universal frente al particular; el último modelo es una reflexión sobre el presente histórico, ejecutada con la intención de indagar qué espacio le deja este a la vieja metafísica entendida como el *saber acerca del absoluto*. La solución de Adorno indica que tras el hundimiento de la razón absoluta cuyo discurso Auschwitz ha convertido en vacío y en un puro acto de violencia e injusticia, a la metafísica no le queda sino hacerse consecuente con lo que secretamente siempre ha sido: la referencia a lo absoluto en tanto que lo diferente en sí —lo diferente a toda positividad—. Y esto es posible en tanto que micrología, donde renuncia a pensar la totalidad y se transforma en una lectura de lo existente desde eso otro diferente que es el estado de realización de los intereses humanos. De ahí que afirme Adorno que para ello deba ser *experta en deseos*. En fin, respecto a esta tercera parte se afirma en el prólogo de la obra que sería un malentendido considerarla como un conjunto de ejemplos dotados meramente de un valor ilustrador o aclaratorio; secundario, en consecuencia. Muy al contrario, constituyen la realización misma de la dialéctica negativa y responden a una clara intención en el conjunto del libro: mostrar la validez de la dialéctica negativa como procedimiento filosófico en algunas de las cuestiones centrales sobre las que se ha debatido la tradición filosófica.

Así pues, por el núcleo epistemológico de la obra, por su estructuración interna especular al proyecto filosófico de Adorno, puede sostenerse que es *Dialéctica negativa* el texto donde hay que encontrar las claves para acceder al pen-

samiento de este y el lugar preeminente desde el que debe accederse al resto de su producción. Un tal cambio de perspectiva respecto a la mantenida por Habermas no es inocua, sino que trastoca totalmente el balance general. En esta línea interpretativa no aparece ya *Dialéctica negativa* como el intento casi desesperado e infructuoso por revocar el estado de cosas que para la teoría había dejado *Dialéctica de la ilustración*. Al contrario, aquella obra arroja luz sobre esta, la sustenta. La crítica de la razón instrumental se ejercita desde unas premisas epistemológicas que son fundamentadas en *Dialéctica negativa*. En esta obra es donde Adorno circunscribe el ámbito desde el que se ejercita el pensamiento crítico. No obstante, como habrá que mostrar, no existe un salto cualitativo entre una y otra obra. Adorno no necesita postular otra razón allende la dominadora para elaborar una teoría consistente que no se autocancele por su incurrencia en aporías, tal como señala Habermas. Es inmanente a *Dialéctica de la ilustración* una exigencia de reversibilidad del dominio ciego en dominio controlado análoga a la presente en *Dialéctica negativa* a propósito de los juicios identificantes, pues la razón instrumental no es sino el reverso en acción sobre el mundo efectivo del pensar identificante, su *infraestructura lógica*. En todo caso, esta lectura alternativa a la de Habermas contempla no solo *Dialéctica de la ilustración* sino toda la producción de Adorno subordinada a la lógica expuesta en *Dialéctica negativa*, pues aquí es donde, sin duda, Adorno expone lo que su filosofía hace.

Existe, además, un documento temprano de Adorno que hace pensar que las líneas maestras de su filosofía están trazadas desde el principio, confiriendo así una notable coherencia y continuidad a su quehacer. A la luz de este escrito, *Dialéctica negativa* se muestra como el esfuerzo definitivo del filósofo por articular teóricamente unas premisas que siempre han estado presentes en su trabajo filosófico. No otra cosa dice, por lo demás, en el prólogo sobre el carácter *meta* de esta obra crucial. El artículo referido es «Actualidad de la filosofía», de 1931. Aquí se encuentran ya perfilados los elementos sustantivos de su planteamiento. El título del

artículo vale como enunciado de las intenciones del autor y lo coloca al nivel de la introducción de *Dialéctica negativa*, pues lo que en él se pretende es desentrañar el lugar que le corresponde en el momento histórico a la filosofía, determinando su posición frente a la realidad en referencia al conjunto del saber. Intenta dar cuenta de la pregunta radical de si es aún posible la filosofía y cómo. La elaboración de la respuesta de Adorno a esta cuestión delimita su posición filosófica, su manera de entender tal quehacer. A lo largo de su exposición va desgranando aquellos elementos que después encontrarán su formulación más depurada en *Dialéctica negativa*.

Abre el artículo una advertencia sobre aquella pretensión a la que ha de renunciar ya definitivamente la filosofía: «la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento».[8] He aquí ya enunciado el carácter *antisistemático* en el que Adorno cifra la especificidad de su posición. Aclara que es una lección de la historia del pensamiento que la realidad siempre ha desmentido los intentos proyectivos de este. Y la configuración del momento histórico indica que la razón solo puede abarcarla en términos críticos en la medida en que es lo otro de aquello que esta puso en ella. Que razón y realidad coincidan, que los ideales humanos se realicen, es a lo más una esperanza con precario fundamento en el estado de cosas. La filosofía, pues, no puede ser ya más el sistema de lo real —en tal operación se pierde ella misma—, sino que ha de pensar frente a lo real; solo así puede aspirar a conocerlo. Además, conocimiento y crítica son lo mismo, poseen una unidad estructural. Aquí ya está, pues, perfilada la idea de la dialéctica como procedimiento; la idea de que a la verdad se accede a través del pensamiento de la diferencia que es liberado por la negatividad de la experiencia, y que toma posición frente a esa realidad contradictoria. Después, tras criticar y situarse frente a las corrientes filosóficas coetáneas, originadas en el fracaso del idealismo absoluto y a las que acusa de cumplir una función

[8] Theodor W. Adorno: *Actualidad de la filosofía*, Barcelona: Paidós, 1991, p. 73.

ideológica, entre las que se encuentran reediciones de Kant, irracionalismos, filosofías de los valores, la fenomenología de Husserl, su versión de Scheler, el proyecto heideggeriano y el neopositivismo lógico, Adorno formula la cuestión que considera que debe enfrentar toda filosofía que piense radicalmente el problema de la verdad: la posibilidad de su autoaniquilación. Esta pregunta se impone ante el fracaso de las escuelas más recientes por responder a los que han sido los grandes temas filosóficos. El resto del artículo puede entenderse como el intento de Adorno por responder a esta cuestión. El objetivo de sus reflexiones consiste en delimitar el espacio que le queda a la filosofía tras su constatación inicial del desmoronamiento del sistema hegeliano. Precisamente, es esta la tarea que emprende en primer lugar en la introducción de *Dialéctica negativa*. Adorno sostiene la sustantividad del discurso filosófico en polémica con las aseveraciones del círculo de Viena. Pero esa sustantividad pasa por depurar en él toda una serie de cuestiones que competen ya definitivamente a las ciencias particulares. En relación con estas, la filosofía no está instalada a un nivel superior en el que reflexiona, por así decirlo, sobre sus resultados constituyendo el alto nivel de abstracción su vara de medida. Antes, la especificidad del ámbito de la reflexión filosófica radica en que, siendo esta un pensamiento volcado en lo concreto, pleno de contenidos materiales, incesantemente construye tramas conceptuales que pretenden mostrar la particularidad de aquello que en cada caso se pone como su objeto. A esta labor la denomina Adorno *interpretación*. Con ello alude a esa idea central de *Dialéctica negativa*: la indistinción entre método y aplicación. Como procedimiento, la dialéctica no es un método que se impone a la cosa, sino que el método, la forma de pensarla, se configura en su trato con ella a partir de su intento de objetivación en las dinámicas y fluidas constelaciones conceptuales. Esta idea es la que expresa en el artículo cuando afirma que la filosofía no posee «nunca una clave cierta de interpretación»,[9]

[9] Theodor W. Adorno: *Actualidad de la filosofía*, p. 87.

y previa, habría que añadir. Designa ya aquí bajo el rótulo de *modelos* la realización de esta idea programática de una filosofía interpretativa. Advierte, además, de que su idea de interpretación no ha de confundirse con la búsqueda de un sentido oculto inyectado en las figuras de la realidad. Entender esta como la realización de un plan significa caer de nuevo en aquella posición que en Hegel se ha mostrado de forma radical en su falsedad. La interpretación pretende figurar una realidad inintencional, carente de sentido. No hay ya presupuesta ninguna totalidad mundana o transmundana que confiera orientación a esa pluralidad de fenómenos con los que se encuentra el pensamiento. Este es el presupuesto materialista del programa filosófico que aquí está esbozando Adorno. Pero, además, desde esta posición materialista se están articulando unas relaciones entre teoría y praxis que sintonizan con lo que al final de la segunda parte de *Dialéctica negativa* Adorno rubricará como *materialismo iconoclasta*. Dice en el artículo que se da una unidad estructural entre el pensamiento y la praxis, pues se remiten mutuamente el conocimiento de una realidad y la exigencia de su transformación. Es lo que precisará en *Dialéctica negativa* afirmando que el dolor es el acicate de todo pensamiento: la eliminación del sufrimiento es el interés humano que convierte el saber en la primera forma de praxis. De esta forma, la categoría de *autoconservación* media entre teoría y praxis dando su fundamentación crítico-negativa al materialismo. Termina Adorno su artículo afirmando: «Pues el espíritu no es capaz de producir o captar la totalidad de lo real; pero sí de irrumpir en lo pequeño, de hacer saltar en lo pequeño las medidas de lo meramente existente».[10] Sin duda, puede entenderse su producción posterior a la luz de ese procedimiento micrológico aquí perfilado y en el que más adelante dirá que encuentra refugio la metafísica.

El interés de reparar en este artículo, que constituye una verdadera declaración de intenciones sobre la que no se desdirá Adorno, radica en que demuestra que su trabajo teóri-

[10] Theodor W. Adorno: *Actualidad de la filosofía*, p. 102.

co responde a una orientación bien clara y definida, y que, por decirlo así, *Dialéctica negativa* estaba ya presente en la redacción de *Dialéctica de la ilustración*. Ello desmentiría aquella postura de Habermas según la cual esta obra supone una inflexión radical en el derrotero teórico de sus autores. Sin entrar en un análisis de la producción del Instituto previa a la publicación de la obra en Estados Unidos y del caso de Horkheimer, puede entenderse *Dialéctica de la ilustración* como la realización de esa idea programática de Adorno de una filosofía interpretativa que más tarde denominará ya *dialéctica negativa*.

Esta obra de 1944 responde al propósito, enunciado ya en su prólogo, de realizar un diagnóstico de la modernidad. Intención que queda plenamente justificada cuando esta presenta los inequívocos rasgos de un *nuevo género de barbarie*. La obra presenta un carácter fragmentario al que contribuye, sin duda, su doble autoría. Pero todas las piezas que le dan ese aire de mosaico están bien engarzadas, pues apuntan en una misma dirección. Consta el texto de seis partes o secciones: la primera de ellas, titulada «Concepto de "ilustración"», constituye el núcleo teórico de la obra y está dedicada a explicar la dialéctica entre razón, naturaleza y sociedad que da cuenta de la modernidad. En este capítulo se encuentran enunciadas las tesis que dan sentido al conjunto de la obra. Las dos secciones siguientes son sendos *excursus* que pretenden ilustrar esta dialéctica a partir de ciertos hitos de la cultura occidental: Homero, Kant, Sade y Nietzsche. En la cuarta sección se presenta la denominada *industria cultural* como la manifestación más reciente de esa dialéctica de la ilustración. La quinta sección expone sin falsas concesiones el carácter autodestructivo de la ilustración por el cual la humanidad ha alcanzado un nuevo género de barbarie desconocido hasta el momento. Finalmente, la sección titulada «Apuntes y esbozos» recoge una serie de reflexiones sobre aspectos ligados a lo anteriormente expuesto a título de cuestiones pendientes que proyectan el trabajo realizado sobre múltiples aspectos. Se trata, pues, de fragmentos que abren perspectivas en la medida en que

su brevedad estimula la reflexión y exige una reelaboración teórica ulterior.

En la arquitectónica de la filosofía de Adorno, si es legítimo utilizar esta expresión, *Dialéctica de la ilustración* solo puede calibrarse en todo su alcance desde *Dialéctica negativa*. Y no faltan en esta última indicaciones al respecto. Adorno describe la obra de 1944 como una *protohistoria del sujeto*,[11] queriendo indicar con ello que expone el proceso de constitución histórica del sujeto desde una perspectiva materialista asumida teóricamente. Esta protohistoria queda sintetizada en un texto del que, por lo demás, se hace eco Habermas:

> El que la razón sea otra cosa que la naturaleza a la vez que parte suya, no es sino su prehistoria convertida en su otro. La razón le pertenece en cuanto fuerza física derivada para los fines de la autoconservación. La razón supera solo efímeramente a la naturaleza, es idéntica y no idéntica con ella, dialéctica por definición. Con todo, cuando más desenfrenadamente se convierte dentro de esa dialéctica en el adversario absoluto de la naturaleza y se olvida de ella en sí misma, tanto más retrocede hacia la naturaleza tomando los rasgos de una embrutecida autoconservación. La razón no tiene más que una forma de ser sobrenaturaleza: siendo la reflexión de la naturaleza.[12]

La dialéctica de la ilustración es, pues, la génesis de la razón subjetiva, algo no originario, sino devenido a partir de la interacción ser humano-naturaleza. En esta dialéctica, la razón se produce como el instrumento de supervivencia de un organismo. A partir de aquí cobran realidad las figuras históricas tanto de la razón subjetiva como de la objetiva. Sin embargo, esta dialéctica es denunciada en sus aspectos regresivos apelando a la misma funcionalidad constitutiva de la razón: la supervivencia. Desde aquí quedan marcados los rasgos deformados de esa razón respecto su función. La crítica de la razón instrumental efectuada en *Dialéctica de la ilustración* está, pues, suponiendo tácitamente una instancia sustentadora, pues es el propio agente crítico el objeto al que ella se dirige. Pero esa razón no menoscabada, no aban-

[11] Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa*, pp. 186-87.
[12] Ibídem, pp. 286-287.

donada por la pretensión de verdad, no es otra que la propia razón instrumental desdoblada de sí; este es el desiderátum de la autorreflexión de la razón. Cuando la razón se pone a sí por objeto, tal como se hace en *Dialéctica de la ilustración*, se está produciendo de hecho una nueva figura suya, una síntesis que supera a las anteriores y las relativiza en su unilateralidad. He aquí la razón hegeliana de la falta de necesidad de excluirse de la razón instrumental para acometer su crítica. Pero la razón instrumental es la razón identificante cuyas objetivaciones son la ciencia y la misma filosofía. La razón identificante es el atajo al dominio; el dominio técnico en todas sus versiones, sobre la naturaleza y sobre los hombres, requiere la identificación y la deformación inherente a ella. Por este motivo, Adorno y Horkheimer ponen entre paréntesis ya en el prólogo de la obra los sistemas de saber positivos al considerar que son exponentes de ese procedimiento identificante que no sirve al objetivo de una reflexión radical de la razón, solo a través del cual es factible una praxis liberadora que realice plenamente esa autoconservación que está a la base de la ilustración como su resorte oculto, y que esta ha *humanizado*, ha modificado, con la formulación de unos ideales emancipatorios que constituyen verdaderamente el espíritu de la cultura occidental. Sin embargo, la relativización del dominio, la autodominación que desconecte la autoconservación de la barbarie a fin de realizarla de forma no patológica, requiere del pensamiento de la diferencia como su posibilidad real. Aquí se encuentra el engarce entre *Dialéctica de la ilustración* y *Dialéctica negativa*. El pensamiento de la diferencia teoretizado por Adorno en esta última obra como aquel que no remite inmediatamente al dominio, sino que tiene por objeto desentrañarlo en su remisión a la autoconservación, es aquel que se despliega ya con toda su potencia en *Dialéctica de la ilustración*. El «pensar en contradicciones a causa de la contradicción experimentada en la cosa y en contra de ella»[13] constituye la lógica que siguen Adorno y Horkheimer en su desenmascaramiento de la dialéctica de la ilustra-

[13] Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa*, p. 148.

ción. Mediante este procedimiento dialéctico se pretende determinar nada menos que los elementos estructurales de la razón a través de su génesis histórica. Este pensamiento de la diferencia, opuesto al pensar de la identidad, que permite conceptuar el proceso civilizatorio bajo la luz de sus momentos regresivos y autodestructores, no es, pues, extraterritorial a la razón, llevando, en consecuencia, aparejada una petición de principio en una razón allende ella misma, sino que realiza las pretensiones de la razón de una forma más radical que el pensamiento de la identidad al que supera y, en cierto modo, se asimila, pues Adorno no pretende eliminar los tipos de saber positivo en ningún momento, sino más bien quebrar la apariencia de su carácter absoluto. El pensamiento de la diferencia, cuya condición de emergencia es una necesidad inscrita en el momento histórico de pensar radicalmente la razón, no tiene otra finalidad que realizar los intereses humanos en el medio de su propia constitución. Este es el gozne que lo vincula a esa razón que no deja de ser instrumental, pues no es absoluta, sino función de un organismo vivo sujeto a necesidades.

Nunca se ha negado la radicalidad de los planteamientos de *Dialéctica de la ilustración*, pero sí discutido su fundamentación teórica tal como *modélicamente* hace Habermas. Acceder a esta obra y entenderla desde los planteamientos epistemológicos expuestos en *Dialéctica negativa* no solo no le resta nada de esa radicalidad, y parece que a esta precisamente se le ha atribuido su falta de consistencia teórica, sino que la acentúa en tanto que le proporciona la base firme de una teoría de la razón. No cabe, pues, entender más *Dialéctica negativa* con un carácter epigonal respecto a una obra que contiene una filosofía que se autodisuelve. Cambiar la prioridad entre ambos textos significa acceder a un nuevo Adorno. Además, esta propuesta de lectura invertida respecto a la que consagra Habermas rompe la circularidad por este señalada entre *Dialéctica negativa* y la última gran obra de Adorno, *Teoría estética*. No hay que considerar este texto como el resultado de una renuncia tácita a la pretensión de verdad de la reflexión filosófica, ni tampoco como

la huida hacia un planteamiento que supondría, en cierta medida, un irracionalismo encubierto. La sustantividad que posee el campo del arte para Adorno no tiene nada de refugio. De hecho, las reflexiones estéticas son una constante en su trayectoria intelectual. Si se mantiene contra Habermas, como es el caso, el carácter no autocancelatorio de la dialéctica negativa, entonces la estética de Adorno cobra otro significado. Es un recurso fácil tratar las vastas y profundas reflexiones estéticas de Adorno meramente como el intento por hacer decir al arte aquello que la filosofía ya no puede. No hay tal cesión de competencias por la que, efectivamente, se perderían la una y el otro al remitirse impotentemente: la filosofía abandona al arte unos contenidos que, sin embargo, en este solo pueden objetivarse mediante su elaboración conceptual. Tal es, no obstante, el balance de Habermas por el que la filosofía de Adorno queda presa de sí misma para recluirse en los dominios del silencio más absoluto.

Podría decirse, sintéticamente, que la teorización adorniana del arte condensada en su monumental *Teoría estética* apunta en la misma dirección que sus otras grandes obras: hacia una crítica radical de la razón. Adorno se sirve del arte para completar su ejercicio terapéutico de autocrítica de la razón dominadora. Ya en la exposición de su génesis muestra cómo se escinden las esferas del arte y del conocimiento a raíz del imperativo del dominio:

> con la precisa separación entre ciencia y poesía la división del trabajo, efectuada ya con su ayuda, se extiende al lenguaje [...]. En cuanto signo, el lenguaje debe resignarse a ser cálculo; para conocer la naturaleza ha de renunciar a la pretensión de asemejársele. En cuanto imagen, debe resignarse a ser una copia; para ser enteramente naturaleza ha de renunciar a la pretensión de conocerla. Con el avance de la Ilustración, solo las auténticas obras de arte han podido sustraerse a la pura imitación de lo que ya existe [...]. La separación de signo e imagen es inevitable. Pero si se hipostatiza nuevamente con ingenua complacencia, cada uno de los dos principios aislados conduce entonces a la destrucción de la verdad.[14]

[14] Theodor W. Adorno, Max Horkheimer: *Dialéctica de la ilustración*, Madrid: Trotta, 1994, p. 72.

Precisamente, es uno de los objetivos prioritarios de *Teoría estética* restaurar en la comprensión del arte aquello que por virtud de esa *elevación* se ha relegado: su contenido de verdad. Contenido que, pese a pertenecer a la obra de arte, necesita para su despliegue pleno de la interpretación conceptual que solo la reflexión filosófica ofrece. Con esta interpretación, Adorno está relativizando el presunto carácter absoluto de la escisión producida en la dialéctica de la ilustración entre las esferas del conocimiento y del arte. Esta eliminación de cesuras entre tales momentos de objetivación de la razón obedece al plan de su crítica en cuanto que dominadora y tiene un sentido antirreduccionista. Sin embargo, la diferencia entre arte y conocimiento persiste, es un resultado de la lógica evolutiva de la razón que produce sucesivas diferenciaciones. No pretende Adorno en ningún momento revocarla abogando por una indiferenciación arcaica propia de las primeras fases del proceso de racionalización, las correspondientes al pensamiento mítico. Bien al contrario, su crítica apunta a lo que hegelianamente podría denominarse una superación conservadora de tal escisión: una síntesis en la que se mantienen los momentos diferenciados pero no ya aislados. Entra, dentro del programa de crítica de esa razón que se ha extraviado en el dominio, recuperar el arte en su valor de relación no coactiva con la realidad precisamente porque en este, en el arte, aun con todas las limitaciones inherentes a su aconceptualidad, ha cobrado objetividad una forma de trato con las cosas en la que se suspende el primado absoluto del dominio. El arte aquí señalaría algo de lo que ha perdido el pensamiento por su ligazón no reflexionada con el dominio. De ahí que, frente al pensamiento identificante, que se mantiene autárquico frente al arte, el pensamiento de la diferencia, que lleva a cabo el momento de la autorreflexión, procede a conectar estos dos polos en los que dice Adorno que se ha distribuido la verdad. Aparte, pues, de la sustantividad que posee en sí misma la esfera del arte, el interés de lo artístico en referencia a la crítica de la razón radica en que constituye el contrapunto de la razón dominadora a partir del cual se destacan con toda nitidez sus rasgos. En

este sentido, el arte es un aguijón, un revulsivo para la razón dominadora que la obliga a mirarse de frente.

Pero Adorno señala que el ámbito del arte tiene una especificidad propia diferente al de la filosofía. Puede, hasta cierto punto, inspirarla en lo que tiene de objetividad ganada no coactiva, pero de ningún modo suplirla. Anulado mediante la autocrítica de la razón el solipsismo de estos dos momentos, Adorno sostiene la inenajenabilidad del pensamiento filosófico y las pretensiones que lo animan. La oposición del arte a la filosofía es la de lo aconceptual a lo conceptual. No hay pensamiento sin conceptos, y, en consecuencia, solo a través de estos puede aspirar el pensamiento a expresar su objeto. Si el arte, en cuanto aconceptual, y en este aspecto radica su momento irracional, no puede traducir en su medio los contenidos filosóficos, ni mucho menos servir de receptáculo a sus aspiraciones, sí que, en cambio, la interpretación filosófica es el cumplimiento de la expresión del contenido de verdad exigida por toda obra de arte de forma inmanente. En Adorno el arte es insustituible como forma sui géneris de expresión, pero hay una insuficiencia en él ligada a su lenguaje no conceptual que reclama a la filosofía. Esta, en cambio, ha de habérselas consigo misma, pues la filosofía es por excelencia el campo del despliegue de los conceptos, y estos son el límite irrebasable de la razón humana. De ahí que el programa que *Dialéctica negativa* enuncia sea intransferible: «solo la filosofía puede y debe emprender el esfuerzo de superar el concepto por medio del concepto».[15] Tal empresa anunciada por Adorno tiene un nombre: el *pensamiento de la diferencia*.

De ningún modo, pues, se puede sostener la posición de Habermas cuando anuncia la renuncia tácita de Adorno a las pretensiones inherentes a la filosofía y su abandono subsiguiente en el dominio del arte. La sustantividad de la reflexión filosófica es absoluta en Adorno. Y no hay que confundir su demolición del embrujo idealista de la totalidad con una quiebra de la razón. Pertenece a su crítica de la

[15] Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa*, p. 24.

razón total deshacer la ilusión de la omnipotencia del pensamiento conceptual que ya ha quedado, por otro lado, en evidencia por la praxis histórica. Pero también le sigue a esa crítica un momento positivo, constructivo: el diseño de lo que denomina una *filosofía modificada* que no solo hereda, sino que, además, enfatiza la pretensión de verdad de la tradición de la gran filosofía. Y esa idea de una filosofía modificada está, efectivamente, desarrollada con toda amplitud de consecuencias en *Dialéctica negativa*. Entre estas, son las advertencias de Adorno sobre la posibilidad del fracaso al que se expone toda filosofía consecuente, su aviso sobre la inherente problematicidad y falta de garantías de un pensamiento radical, su constatación de que no son temas resueltos aquellos en los que se debate toda gran filosofía y que ya quedaron circunscritos por Kant en sus tres preguntas, aquellos elementos de los que se sirve Habermas para emitir su veredicto de renuncia a favor del arte, ignorando justamente el núcleo del programa adorniano en referencia al cual cobran sentido pleno todas estas prevenciones: su diseño de un procedimiento que invierte el uso de los conceptos, y que, en consecuencia, pretende extraer todo contenido y toda significación positiva a partir de una explotación constructiva de las contradicciones y tramas de no identidad que se despliegan ante una razón que se quiere captar en su imbricación y oposición con su otro. Es esta lógica de la diferencia en torno a la cual Adorno construye la teoría de la razón que fundamenta la dimensión crítico-normativa de la filosofía lo que Habermas deja de lado, aquel territorio que rehúsa transitar.

Parece, pues, que la plausibilidad de la tesis del agotamiento del paradigma obedece a una lectura restringida de Adorno en la que desaparecen los elementos estructurales que sostienen el proyecto de la dialéctica negativa. De ahí la apariencia de inconsistencia y fragilidad teórica que presenta el pensamiento de Adorno para la mirada crítica de Habermas. Esta unilateralidad de la apropiación de Habermas se traduce en la prioridad absoluta que concede a *Dialéctica de la ilustración* frente a *Dialéctica negativa*. Toda la aporética

que denuncia surge de aquí. Podría decirse que la produce Habermas mismo a través de esta lectura parcial.

El motivo *ilustrar la ilustración*: en la tradición de la gran filosofía. Deconstrucción del sujeto absoluto, topología de la razón e intereses humanos

La tesis del agotamiento del paradigma otorga un carácter autocancelatorio a la filosofía de Adorno por el cual esta termina reproduciendo unos formatos teóricos en cuya superación precisamente encuentra la teoría crítica su identidad. En esta crítica Habermas es radical, pues solo a partir de ella puede presentar como una tarea inexcusable su reformulación comunicativa de una teoría de la razón. Afirma que, mediante la conceptualización puesta en marcha en *Dialéctica de la ilustración*, «los contornos del concepto de "razón" amenazan con desvanecerse; la teoría adopta los rasgos de una contemplación de tipo más bien tradicional, que niega sus relaciones con la práctica»,[16] pero tal aseveración, que Habermas no puede sino plantear a título de carta de presentación de su propio paradigma lingüístico, es difícilmente defendible. Atribuye esta recaída en una teoría tradicional a la insuficiencia conceptual inherente a una filosofía articulada en el paradigma de la conciencia. En tal marco, la instancia crítica no es solvente, y termina anulándose. Sin embargo, Adorno y Horkheimer expresamente entienden su esquema interpretativo de la modernidad desde una perspectiva terapéutica. En ningún momento pretenden reducirlo a un ejercicio meramente notarial. *Dialéctica de la ilustración* se autocomprende con el carácter de guía para una praxis emancipatoria. De hecho, el pensamiento crítico es ya la primera forma de liberación bajo su figura de la autorreflexión. En las páginas finales de su primera sección, «Concepto de "ilustración"», se hace patente esta dimensión de la reflexión filosófica que, como *saber*, es diferente y se opone al conocimiento respecto al cual se constituye, sin

[16] Jürgen Habermas: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid: Taurus, 1987, vol. I, p. 466.

embargo, como su ideal no expreso por cuanto en tal saber eminentemente crítico se cifra aquella esperanza de realización de autonomía que animó desde siempre a la ilustración. En esta clave hay que entender el siguiente fragmento:

> El sometimiento a la naturaleza consiste en el dominio sobre [ella], sin el cual no existiría el espíritu. En la humildad en la que este se reconoce como dominio y se revoca en la naturaleza se disuelve su pretensión de dominio, que es precisamente la que lo esclaviza a la naturaleza. Si la humanidad no puede detenerse en la huida de la necesidad, en el progreso y la civilización, sin renunciar al conocimiento mismo, al menos no reconoce ya en las vallas que ella misma levanta contra la necesidad, las instituciones, las prácticas del dominio, que del sometimiento de la naturaleza se han vuelto siempre contra la misma sociedad, la garantía de la futura libertad. Cada progreso de la civilización ha renovado, junto con el dominio, también la perspectiva hacia su mitigación. Pero mientras la historia real se halla entretejida de sufrimientos reales, que en modo alguno disminuyen proporcionalmente con el aumento de los medios para abolirlos, la realización de esa perspectiva depende del concepto.[17]

Así queda retratado el carácter autorreflexivo de una forma emergente de saber, el filosófico crítico-normativo, cuya necesidad viene inscrita en la propia dialéctica de la ilustración. Como dicen un poco antes Adorno y Horkheimer, el pensamiento «es el siervo a quien el señor no puede detener a placer».[18] Este siervo del dominio que se autonomiza de él en la medida que hace efectiva su posibilidad siempre presente de autorreflexión, es, como se dice en el texto, la única posición desde la que puede valer esa perspectiva emancipadora. Es este saber enfático que antes que dirigirse a las cosas tiene por objeto la trabazón entre razón y naturaleza, es este movimiento autorreflexivo de la razón, aquel que es cuestionado por Habermas al formular su objeción de recaída en una teoría tradicional, pues se pregunta: ¿cómo puede liberarse del dominio dado el carácter instrumental con el que Adorno y Horkheimer han ungido a la razón en su génesis como órgano de supervivencia de la especie? La

[17] Theodor W. Adorno, Max Horkheimer: *Dialéctica de la ilustración*, pp. 92-93.

[18] Ibídem, p. 89.

crítica de la razón dominadora exige otro formato de razón en el que sea posible un *decir con verdad* que les está vedado a Adorno y Horkheimer por principio, asegura. Pero ello no es así. En esta crítica, Habermas no considera que la instrumentalidad de la razón no hace referencia sino a una racionalidad transida por intereses diferenciados, entre los cuales, el emancipatorio que anima la autorreflexión de la razón es tan condición de verdad para esta como el control técnico —que, por otro lado, no pretenden revocar Adorno y Horkheimer— lo es del conocimiento científico. El imperativo de dominar el dominio a fin de emanciparse el hombre, no ya de la naturaleza externa, sino en su segunda naturaleza, que resuena en *Dialéctica de la ilustración*, se expresa, pues, en una razón que por reorientarse sobre sí, por hacerse transparente, gana un nuevo espacio de objetividad y formula unos criterios de significación y de verdad autonomizados frente a los estandarizados del conocimiento científico. Esa razón crítico-normativa desde la que se evalúa la dialéctica de la ilustración, que es plenamente operativa, por tanto, es aquella cuya fundamentación se acomete en *Dialéctica negativa*. Al principio de esta obra Adorno señala lo que es tarea de la filosofía:

> la filosofía, que antaño pareció superada, sigue viva porque se dejó pasar el momento de su realización [...]. Tal vez la interpretación que prometió una transición a la praxis fue insuficiente [...]. Cuando la praxis se aplaza indefinidamente deja de ser instancia crítica contra una fatua especulación para convertirse casi siempre en el pretexto bajo el que los ejecutivos estrangulan el pensamiento crítico como si fuera una pedantería; pero una praxis dinamizadora necesita de él. Desde que la filosofía faltó a su promesa de ser idéntica con la realidad o estar inmediatamente en vísperas de su producción, se encuentra obligada a criticarse sin consideraciones.[19]

Esa praxis dinamizadora, transformadora, emancipatoria, necesita del pensamiento crítico, no puede enderezarse ni cobrar coherencia sino a partir de él. Este la desencadena y la estructura. Pero tal praxis ya es, a su vez, el sentido de

[19] Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa*, p. 11.

todo pensamiento crítico, pues este se genera a partir de la experiencia de un mundo no satisfactorio que se presenta como *no debiendo ser*. Si el pensamiento crítico es la condición de toda praxis creadora, esta significa su consumación; lo completa. De ahí que Adorno considere que a la filosofía le compete criticarse sin reservas cuando rompe esta relación dialéctica entre el pensamiento y la praxis que es la única fuente de esperanza ante la negatividad del mundo. A través de esta revisión pretende reordenar los fundamentos de un saber producido desde este interés emancipatorio. La crítica a la filosofía de la identidad, la reformulación de la dialéctica en términos negativos, la construcción de una lógica de la diferencia, responden a este plan. La teoría de la razón resultante es el marco desde el cual se está evaluando la modernidad en un discurso que sí se sostiene. Por ello, no tiene razón Habermas cuando afirma que en *Dialéctica de la ilustración* se desdibuja el concepto de «razón» hasta el punto de suprimir el pensamiento crítico. Ese concepto, que ya está en esa obra supuesto en la distinción entre ciencia y saber filosófico, es en *Dialéctica negativa* donde es expuesto por Adorno de forma sistemática.[20] Esta empresa de formulación de una teoría de la racionalidad se efectúa a través de una revisión crítica de la dialéctica hegeliana. Hegel es el interlocutor privilegiado a partir del cual, según Adorno, hay que definir las tareas que le restan a la filosofía y el modo de acometerlas. Como exponente máximo de la tradición de la gran filosofía que se ha definido siempre por su intento de alcanzar una síntesis final frente a cualquier saber sectorial, síntesis en la que se manifiesta una pretensión enfática de verdad tras la cual persistía un motivo práctico, el pensamiento hegeliano, su método dialéctico y sus categorías, conserva unos potenciales teóricos que quedaron constreñidos por el sistema, pero que puede y deben

[20] Estableciendo una analogía con la estrategia de Kant en la *Crítica de la razón pura*, diríase que en esta obra Adorno pretende, no elucidar si el pensamiento crítico es posible, sino, teniéndolo ya desplegado, mostrar cuáles son sus condiciones de posibilidad. En esta forma de proceder es donde hay que situar su teoría de la razón, esa *helada inmensidad de la abstracción* que precede en el orden lógico a la filosofía concreta.

hacerse explotar para la elaboración de esa filosofía modificada. Esta es la razón por la que Adorno entiende que pensar a Hegel consecuentemente significa pensar contra Hegel. Pero parece que Habermas ignora estas coordenadas epistemológicas que Adorno no deja de señalar constantemente cuando aduce a título de crítica que el análisis de la racionalidad llevado a cabo en *Dialéctica de la ilustración* se excluye intencionadamente de cualquier forma de saber por considerarlos a todos sin excepción partícipes de la cosificación. De esta forma, el ejercicio crítico de Adorno y Horkheimer se presenta para Habermas como una gran fantasmagoría desde el momento en que ellos se consideran, de forma misteriosa, no alcanzados por esa obcecación universal.

Continúa indicando Habermas que Adorno y Horkheimer, para su proyecto de crítica radical:

> necesitan, en consecuencia, de una conceptuación que les permita nada menos que calificar el *todo* de falso. Y esto no pueden conseguirlo por la vía de una crítica inmanente de la ciencia; pues una conceptuación capaz de satisfacer ese desiderátum tiene, por fuerza, que seguir moviéndose todavía en el nivel de pretensiones de la gran tradición filosófica. Pero esta tradición [...] no puede ser renovada sin más en lo que a su pretensión sistemática se refiere [...], no se la puede renovar ya en forma de filosofía.[21]

Y añade que de esta forma no fueron capaces de dar con un «concepto de "conocimiento" ampliado mediante autorreflexión, abriéndose así un acceso [...] a un concepto diferenciado, pero amplio, de "racionalidad"».[22] Efectivamente, el prólogo de *Dialéctica de la ilustración* entre otras cosas se dedica a establecer cuál es el estatus epistemológico de la obra. Proporciona, por lo tanto, la clave de su lectura. Cuando se indica que el trabajo que ahí se presenta se sustrae al marco de referencia y a los procedimientos al uso de las denominadas *ciencias humanas*, se está afirmando de hecho que uno de los objetivos de la obra es el cuestionamiento integral del modelo de la teoría tradicional. Las formas de

[21] Jürgen Habermas: *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 481.
[22] Ibídem, p. 480.

saber producidas bajo este esquema son denunciadas por su complicidad con esa realidad que se pretende explicar, la barbarie de nuevo cuño. Adorno y Horkheimer, por lo tanto, están explicitando en el prólogo la orientación crítica de su teoría, a la que es inherente autocomprenderse en su imbricación con la realidad como un factor real de transformación de ella. Sin embargo, esa posición teórica, frente a Habermas, no carece de fundamentos, pues sí que efectúa esa diferenciación en el concepto de «razón» que este le niega. Y esto lo hace reivindicando y apropiándose de la tradición de la gran filosofía que, subraya Adorno, ni está muerta ni es inviable renovar en forma de filosofía.

No hay modo de entender la obra de Adorno sino insertándolo de forma radical en esa tradición y considerándolo el depositario de esas pretensiones propias de un pensamiento fuerte. Su crítica al sistema como forma de realización de la filosofía no puede traducirse sin más como una renuncia al pensamiento filosófico. Más bien, habría que tratar esta crítica como una forma de conservar transitable el camino de una racionalidad que no se resigna a caer por debajo de su propio concepto. La crítica de Adorno al sistema hegeliano no supone, pues, la certificación de la bancarrota de la razón, lectura que ha querido extraer el pensamiento postmoderno, y tampoco significa, como interpreta Habermas, un fin de ciclo a causa del vaciado del modelo de la filosofía de la conciencia. Está todavía por ver que el paradigma lingüístico alternativo se acerque aun ni de lejos a la fecundidad mostrada por las categorías de la vieja filosofía en las perspectivas que estas han abierto para acceder a los grandes temas que siempre la han ocupado.

Con su crítica a la dialéctica de la identidad hegeliana, Adorno se instala en esa tradición de la gran filosofía.[23] Su

[23] Entiende que no se puede superar una tradición sino apropiándosela críticamente: «La dialéctica, copia fiel del universal contexto de ofuscación a la vez que su crítica, tiene que volverse también contra sí misma en un último movimiento. La crítica de todo lo particular que se pone absolutamente a sí mismo es por la otra cara crítica de la sombra de absolutez que la cubre a ella misma, ya que, pese a su impulso, se halla confinada en el medio del concepto. Su forma de destruir la existencia de identidad la reconoce en

deconstrucción de la noción de un sujeto absoluto abre la posibilidad de fundamentación de una teoría crítica a través de una nueva conceptuación de la razón. El sujeto absoluto hegeliano es para Adorno la dura corteza que recubre a un sujeto empírico que hay que recuperar como depositario de la razón. Como dotación de este, la razón adquiere su carácter instrumental, pues el sujeto empírico, particular, es un yo vivo y finito anudado a unos impulsos que están recapitulados en la noción de autoconservación. Los que podrían llamarse *sus intereses* surgen de la mediación reflexiva de esos impulsos originarios orientados al mantenimiento de la vida. Como dice Adorno, «La componente somática recuerda al conocimiento que el dolor no debe ser, que debe cambiar. *Padecer es algo perecedero*. Es el punto en que convergen lo específicamente materialista y lo crítico, la praxis que cambia la sociedad».[24] Correlativamente a este desmantelamiento de la noción de un sujeto absoluto, sucede lo propio con la de saber absoluto. La reflexión filosófica se origina en un ser finito motivado por intereses finitos, determinados históricamente. Y en el actual momento, cuando el conocimiento científico está realizando la esperanza de dominio técnico sobre la naturaleza, se impone la necesidad de superar las dependencias que ha producido ese primer movimiento de la ilustración encaminado a doblegar a la naturaleza exter-

---

su crítica. De ahí que no llegue más allá de ella. Solo que la marca alrededor con la apariencia del saber absoluto como círculo mágico. La reflexión sobre sí misma es la encargada en la dialéctica de borrar esta apariencia convirtiéndose en una negación de la negación que no por eso pasa a ser positiva. La dialéctica no se halla a salvo del universal contexto objetivo de ofuscación, sino que es su autoconciencia. Su meta objetiva es escapar a él desde dentro. La fuerza para evadirse le viene del sistema de la inmanencia; así se le aplica de nuevo la sentencia de Hegel según la cual la dialéctica absorbe la fuerza del enemigo, la vuelve contra él; pero no solo en cada paso dialéctico, sino al final, en el todo. Con los medios de la lógica, la dialéctica agarra su carácter coactivo esperando que ceda. Y es que coacción es en sí misma la apariencia mítica, la identidad impuesta» (Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa*, pp. 403-404). En esto consiste la crítica a Hegel: en la aplicación de la dialéctica sobre sí misma a fin de deshacer esa ilusión de soberanía del sujeto que recubre su impotencia real.

[24] Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa*, p. 204.

na. Aquí es donde encuentra su sitio el saber crítico, autorreflexivo. Solo la reflexión filosófica así entendida puede revertir en interés de los individuos las tramas coactivas constituidas socialmente. Adorno entiende que este, eliminar el dolor producido, es el cometido de un saber filosófico que se mide por la autorreflexión: el centro al que apunta es la propia razón en su imbricación con lo otro de ella misma. Pero con tal determinación de las tareas del pensamiento filosófico, desde el marco ofrecido por la tradición de la gran filosofía en general y la filosofía hegeliana en particular, Adorno está realizando una topología de la razón. La diferenciación interna que Habermas reclama para sustentar el discurso crítico no está ausente. Tras su primera determinación consistente en una somatización, es la dotación propia de un tipo particular de organismos finitos de la que estos se sirven para mantenerse en la existencia, que le otorga un carácter instrumental; desde el aspecto cognitivo se resuelve en dos niveles que están más que puramente yuxtapuestos. Cada uno de estos niveles se constituye por el objeto frente al que la razón se pone: en el primero ante la naturaleza; en el segundo ante ella misma como un fragmento de naturaleza. Es, por lo tanto, la relación con su objeto lo que determina la diferenciación interna de la razón. El primero de tales niveles pertenece a la razón científica, calculadora. El saber producido se valida por las posibilidades que abre de intervención sobre la naturaleza a fin de disponer sobre ella. No solo el saber científico sino también la filosofía, en la medida en que ha espejeado a este, caen en él. Pero ya en este nivel está inscrita la posibilidad del segundo en relación a su insuficiencia para llevar a cabo lo que Adorno y Horkheimer denominan el *programa de la ilustración*: convertir al hombre en soberano. La razón autorreflexiva, que no se limita a producir un saber referido a unos medios autonomizados, sino que pretende arrojar luz sobre unos fines que por explicitarse *se humanizan*, encuentra en el saber filosófico su medio. La medida de este saber es su fecundidad de diagnóstico y su capacidad para abrir accesos hacia una praxis transformadora. Esta diferenciación interna de la razón es para Adorno

el resultado de un proceso histórico. No hay que entenderla, pues, en un sentido estático, como dotada de un carácter originario, de fundamentos. El desiderátum consistente en *ilustrar la ilustración*, esa idea de una *autotranscendencia* de la ilustración en ella misma, presente en *Dialéctica de la ilustración*, cobra en este contexto pleno sentido. La superación de las fracturas del proceso de racionalización pasa por la acentuación de este; implica radicalizarlo, llevarlo a sus últimas consecuencias. Solo en una humanidad plenamente consciente de sí persiste la posibilidad de reconciliación. La emancipación de la especie, condición de la salvación del individuo, significa la superación del momento del dominio ciego y dislocado. Y esta promesa de libertad para Adorno y Horkheimer está ligada a una forma de saber del que no faltan vestigios históricos, pero que aún hay que desatar plenamente. Por esto dicen:

> Hoy, que la utopía de Bacon de *ser amos de la naturaleza en la práctica* se ha cumplido en escala planetaria, se manifiesta la esencia de la constricción que él atribuía a la naturaleza no dominada. Era el dominio mismo. En su disolución puede ahora agotarse el saber, en el que según Bacon residía sin duda alguna *la superioridad del hombre*.[25]

La experiencia filosófica. Razón autorreflexiva e imputación de cosificación

Con esta lectura de Adorno pierde fuerza, pues, la idea de Habermas que atribuye un carácter antinómico al ejercicio interpretativo de la modernidad efectuado en *Dialéctica de la ilustración* que, afirma, se origina en la universalización de la categoría de la *cosificación*. Tal antinomia consiste básicamente en que, según Habermas, Adorno y Horkheimer encuentran el motivo de su crítica radical a la razón en la universalización del fenómeno de la cosificación, propiciada por la esencialidad del carácter instrumental de esta, suponiendo tácitamente que esa crítica que la desenmascara en toda su extensión se sustenta en un ámbito de esta no deter-

[25] Theodor W. Adorno, Max Horkheimer: *Dialéctica de la ilustración*, p. 95.

minado ni definido que es, sin embargo, impermeable a ella y en el que, en consecuencia, la pretensión de verdad no es mera ilusión. Añade que no hay forma de eludir esta contradicción, que denota una falta de fundamentos del discurso de Adorno y Horkheimer, pues surge de modo inevitable del conjunto de categorías que se ponen en juego para efectuar su diagnóstico crítico. Este carácter autocontradictorio de la teoría pone en evidencia de nuevo la precariedad del paradigma de la conciencia que la hace posible.

Habermas tendría razón solo si no se diera diferenciación alguna en el concepto de «razón», pero, en contra de lo que él considera, este no es el caso. Cuando se pregunta retóricamente «en qué estriba el privilegio de la experiencia que estos autores tienen que presuponer al enfrentarse al atrofiamiento de la subjetividad contemporánea»,[26] cabe responder que esa experiencia privilegiada no es otra que la *experiencia filosófica* tal como Adorno la concibe en su introducción de *Dialéctica negativa*. Entiende que el elemento singular del pensamiento filosófico es la *autorreflexión*. Por eso puede afirmar que «la dialéctica no se halla a salvo del universal contexto objetivo de ofuscación, sino que es su autoconciencia. Su meta objetiva es escapar a él desde dentro».[27] Ciertamente, la filosofía ha aprendido, en virtud de su crítica a las pretensiones totalizantes, hasta qué punto puede reproducir en su seno y ampliar esa ofuscación. Pero en la medida en que *sigue viva* por hacer efectivo ese desiderátum de autorreflexión crítica de sus propios supuestos, está excluyéndose del circuito de la cosificación, aun cuando le falte una garantía total de éxito. La crítica al estado de cosificación es, pues, posible desde una experiencia de índole filosófica de la realidad humana. Lo específico de esta singular forma de experiencia estriba en que allá donde encuentra su objeto, la razón siempre da consigo misma. En ello radica el ejercicio de autorreflexión. *Dialéctica de la ilustración* no hace sino mostrar los caracteres de la razón humana a partir

[26] Jürgen Habermas: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid: Taurus, 1986, p. 152.

[27] Véase la nota 22.

de unas figuras históricas concretas, sea Homero o la cultura de masas. Pretende desentrañar a esta en su proceso de formación a partir de la dialéctica hombre-naturaleza en la que esas figuras cobran sentido. Pero ese ejercicio autocrítico de la razón por el que esta, además, *se produce*, implica su desdoblamiento: como sujeto y como objeto. Este último corresponde con la razón meramente dominadora. Al primero le acomoda, en cambio, un carácter irrestricto asociado a esa dinámica autorreflexiva; para darse alcance, la razón tiene, de algún modo, que ir más allá de ella misma. Algo de esto hay cuando Adorno afirma que es la tarea de la filosofía ir más allá del concepto por medio del concepto. Sin embargo, la razón autorreflexiva que tiene en el saber filosófico su resultado, como la razón dominadora lo posee en el conocimiento científico, está retratada en su lógica por Adorno en contraposición a esta. La lógica de la autorreflexión es el pensamiento de la diferencia, así como el pensamiento identificante hace posible el conocimiento de la naturaleza. Pero esta diferenciación es interna a su instrumentalidad,[28] ya que esta es irrebasable a no ser al costo de despreciar al sujeto vivo y particular. Precisamente esa instrumentalidad de la razón designa su carácter de potencia de un organismo vivo cuyas acciones se orientan por la autoconservación. Esta orientación universal a mantenerse en la vida ha ligado la razón al dominio tal como se muestra en *Dialéctica de la ilustración*. Pero ahí también queda expuesto cómo el giro de la autorreflexión lo mitiga; tiene por objeto reducir en él todo aquello que niega una autoconservación que paulatinamente ha ido ganando contenidos conforme históricamente se la ha asegurado ya como pura supervivencia. De ahí que la autoconservación haya llegado a ser más que pura supervivencia para designar un *ideal de vida humano*.

La razón autorreflexiva que hace posible el ejercicio de crítica filosófica no está de ningún modo allende los inte-

[28] Como dice Adorno, «El pensamiento no guarda en su mano fuentes cuya frescura pudiera liberarnos de él; no disponemos de ninguna forma de conocimiento que sea absolutamente distinta del estilo dominador» (*Dialéctica negativa*, p. 23).

reses humanos particulares. No da la espalda a la autoconservación, sino que esta sigue siendo su telos. Por ello, tampoco es ajena al dominio. Sin embargo, por constituir la autoconciencia del sujeto dominador, se interpone entre este y el puro dominio que, desde la perspectiva por ella abierta, puede contemplarse en lo que tiene de autoconservación desencajada, y hasta autocontradictoria, pues lo que mantiene es a la vez lo negado. Por los nuevos horizontes de posibilidad que abre la razón autorreflexiva a la autoconservación, aquella parte de ésta que ya está lograda se muestra en su insuficiencia y ya el dominio, en tanto que su condición de posibilidad, como un obstáculo para su realización plena. Dado que solo a la luz de esta razón la autoconservación es llevada más allá de ella misma, se manifiesta la necesidad de subyugar ese dominio que se había identificado con la pura autoconservación física; pero dominar el dominio constituye, a su vez, un acto dominador. Sin embargo, por esta mediación que supone la autorreflexión, el dominio se convierte en medio, se relativiza. El saber acerca de él, como forma de autoconciencia, lo despoja de su carácter de absoluto y, por así decirlo, lo transfigura. La razón autorreflexiva es razón dominadora, pero en un nuevo sentido, pues su objeto es el dominio mismo por mor de una autoconservación irrestrictamente puesta ahora ya como ideal de vida, como *reconciliación*. Y en esta esfera en la que el dominio es desplazado a medio, se impone en virtud de su fin constitutivo su desconexión con cualquier forma de violencia. Este ser *dueño de sí* al que queda identificado el dominio en el momento autorreflexivo de la razón, responde, pues, a no otra que a la idea de libertad solo realizable en una comunidad de seres racionales ligados por un interés común.

En el medio de la autorreflexión no se da entonces ese entreverarse entre razón y dominio que, a juicio de Habermas, imposibilita toda verdad filosófica. Como él mismo ha hecho ver en contra de la concepción positivista del conocimiento, el interés no solo no es obstáculo alguno para la verdad, sino su misma condición de posibilidad. De ahí que no constituya condición de la verdad la sustracción de la razón filosófica de

ese ámbito instrumental o funcional. Afirma Habermas que el sistema de los intereses cognoscitivos es universal y constituye la condición de toda objetividad posible. Este sistema de intereses configura, en consecuencia, lo que denomina los *límites transcendentales* de la comprensión posible del mundo. Fija los puntos de vista desde los que puede captarse la realidad, y es irrebasable. Todo conocimiento viene estructurado por un interés determinado. Además, entiende Habermas que la conciencia sobre el carácter vertebrador del conocimiento del sistema de los intereses cognoscitivos equivale a explicitar la base natural de la razón y del conocimiento, pues muestra al hombre como ese fragmento de naturaleza que se pone frente a ella misma. Pero supone también un aumento de autonomía en la medida en que tal conciencia activa la efectividad de los diversos sistemas de saber en referencia al marco general de estos intereses rectores del conocimiento. De este modo, el interés técnico constituye el marco transcendental o sistema de referencia que predetermina la estructura que ha de adoptar el conocimiento científico. La validez de este conocimiento se mide por la posibilidad que ofrece para intervenir en los procesos naturales. Esta es la transcripción de Habermas de la razón dominadora de Adorno y Horkheimer. Considera que en la reducción de todo tipo de saber al modelo de las ciencias empírico-analíticas y sus criterios de objetividad, en la ignorancia del sistema de los intereses de la razón subyacente, consiste el prejuicio positivista ante el cual define su espacio la teoría crítica. Frente al positivismo y toda teoría tradicional en general, la teoría crítica desenmascara la pretensión objetivista, consistente en suponer un mundo de hechos puros que solo es accesible en términos de conocimiento cuando este se halla liberado de todo interés, que no es sino un aditamento subjetivo que merma la objetividad, como mera apariencia o ilusión. En este contexto del sistema de los intereses de la razón, Habermas reformula el sentido de ese tipo de saber que es la filosofía. Esta responde a un interés emancipatorio que determina la autorreflexión como el marco metodológico que le da validez. Y como es en el seno

del propio saber filosófico donde se efectúa esta elucidación de las condiciones transcendentales de todo conocimiento, indica Habermas que en ella el reconocimiento de este su interés es condición de su efectividad como tal. Dicho de otro modo: en el saber filosófico conocimiento e interés coinciden; autorreflexión es igual a emancipación. En esto estriba la superioridad de una teoría crítica, en hacerse cargo de sus propios supuestos y traducirlos teóricamente:

> solo cuando la filosofía vuelva también contra esa apariencia de pura teoría a la que ella también sucumbe la crítica que ejerce contra el objetivismo de las ciencias, podrá obtener de esa confesada dependencia la fuerza que en vano reclama cuando se entiende a sí misma como una filosofía carente de presupuestos.[29]

Es decir, para la filosofía solo la elaboración teórica del interés que la hace posible como saber, solo el hacerse transparente el propio sujeto, significa emancipación. Y el reconocimiento de esta dependencia de la teoría, de este interés que la atraviesa, de esta mediación de toda mediación subjetiva a la que Adorno denomina la *prioridad el objeto*, es la condición de toda verdad, pues el sujeto siempre accede al mundo —este se le abre también en la filosofía— desde dentro de él, está de antemano inscrito en él, y no de una forma indiferente:

> Pero el espíritu sí que puede volverse sobre la trama de intereses que de antemano establecen la conexión entre sujeto y objeto, lo cual está reservado en exclusiva a la autorreflexión. La autorreflexión puede en cierto modo dar alcance al interés, aunque no suprimirlo.[30]

La teoría de los intereses de la razón cuya primera redacción se publica un año antes que *Dialéctica negativa* (1966) constituye un muy serio intento del joven Habermas por fundamentar la teoría crítica. Y lo que tiene delante son los trabajos de los maestros, Adorno y Horkheimer. Ambos son citados en el artículo «Sobre la metacrítica de la teoría del

[29] Jürgen Habermas: «Conocimiento e interés», en *Educación: materiales de filosofía 12*, Valencia: Universitat de València, 1995, p. 41.

[30] Ibídem, p. 44.

conocimiento» en el primer caso y «Teoría tradicional y teoría crítica» en el segundo. Pero en la sistemática que efectúa Habermas del conocimiento a partir de sus intereses rectores se adivina el marco antropológico puesto por *Dialéctica de la ilustración*. El Habermas de este texto es el anterior al giro lingüístico que, sin embargo, ya se anuncia, sobre todo por sus alusiones al carácter central del lenguaje humano en su valor posibilitante, y hasta anticipatorio, de cualquier forma de emancipación y reconciliación. Su pretensión es, pues, dar con un concepto de «experiencia» desde el que sea posible elaborar una teoría crítica que exceda y circunscriba al tipo de experiencia sancionada por el positivismo sobre la que se constituye el conocimiento científico y a la que denomina *experiencia restringida*. Lo característico de esta experiencia ampliada es que considera los fenómenos sociales no meramente como una serie de datos intersubjetivamente observables, últimos e irrebasables, en el sentido de que son todo lo que hay, sino que, excediendo tales autolimitaciones, los trata como algo producido, como aquello que en lo que es lleva inscrita su propia génesis. Y solo a partir de esta forma de acceder a su objeto la teoría crítica puede llevar adelante ese interés emancipatorio que se traduce en una praxis revaluada respecto a la que constituye la intervención técnica. No es de extrañar que Adorno comparta y rubrique estas consideraciones de Habermas —su discípulo y colaborador—, pues lo que este pretendía en sus trabajos de los años sesenta era fortalecer el estatuto teórico de lo que se había producido en la escuela de Fráncfort. En lo relativo a la crítica a ese concepto de experiencia restringida, dice Adorno:

> El concepto de hecho [...] se caracteriza entre otras cosas por ser concebido como algo intemporal, como un presente puntual. Les he dicho que el empirismo dominante, paradójicamente, recorta la experiencia; ahora tenemos una fundamentación de esta afirmación, a saber, que esta puntualidad, este *este es el caso*, pasa por alto su eminente historicidad y sus implicaciones históricas, absolutizando un *ser así y no de otro modo*. Ahora bien, esto tiene consecuencias enormes, dado que, al absolutizar el hecho, al desaparecer su génesis, este aparece como algo natural y, por ello, como algo que, por principio, no puede ser mo-

> dificado [...]. Además, la eliminación de la dimensión histórica es un instrumento esencial para sancionar lo que es, lo que se encuentra, y justificarlo. Al pasar por alto el *haber llegado a ser* de los fenómenos, desaparece también la perspectiva de aquello que los fenómenos pueden llegar a ser.[31]

Es para Adorno precisamente esta perspectiva la que permite comprender la totalidad social como algo *mal construido* y deficitario, como algo irracional, en suma, cuando se la enfrenta con su propia razón de ser dada en la vida de los individuos que la componen. Esta experiencia que despoja a *lo dado* de ese carácter cuasinatural es la primera forma que adopta toda praxis emancipatoria, pues permite que «en aquello que socialmente *es el caso*, como hubiera dicho Wittgenstein, se advierta la carencia de aquello que pretende ser, para detectar así las posibilidades de una transformación de la constitución global de la sociedad».[32]

El sentido de esta pequeña digresión en torno a la teoría de los intereses de la razón de Habermas, que hay que situar en el contexto general de la disputa sobre el positivismo en la sociología alemana en los años sesenta, que tuvo del lado de la teoría crítica como protagonista al propio Adorno, es mostrar cómo el mismo Habermas dispone de una solución para esta objeción que plantea a *Dialéctica de la ilustración*. La experiencia privilegiada presupuesta en la crítica de la razón ahí efectuada es esa experiencia no restringida cuya posibilidad ha fundamentado en su teoría de los intereses de la razón, y cuyo concepto Adorno dota de contenido en *Dialéctica negativa* a partir de su recepción de la dialéctica hegeliana.[33] Es esta obra el marco donde se lleva a término

---

[31] Theodor W. Adorno: *Introducción a la sociología*, Barcelona: Gedisa, 2000, pp. 194-195.

[32] Ibídem, p. 29.

[33] En esta experiencia que Adorno denomina *espiritual* y que es propiamente la experiencia filosófica, los objetos son percibidos más que como meros datos, pues para el pensamiento que fija su identidad se le hace también patente la alteridad que se esconde tras esta como posibilidad: «Todo lo que aún legitima de algún modo a la filosofía proviene de algo que es negativo; también aquel resto imposible de analizar, ante el cual capituló y que es rehuido por el idealismo, es a su vez un fetiche en su *soy así y no de*

esa reflexión radical del interés emancipatorio que Habermas señala como estructurador del saber filosófico. Adorno despliega aquí un exhaustivo ejercicio de autorreflexión —la helada inmensidad de la abstracción— que tiene por objeto dar con un concepto de «razón» alternativo al hegeliano que obtiene mediante una reconstrucción de este con base en la cual recupera lo que recubría y ocultaba: el yo vivo, individual y fáctico. A través de este procedimiento se efectúa aquello en cuyo cumplimiento Habermas fija la meta de toda filosofía: dar alcance al interés y, por este saber acerca de él en su radical dimensión constitutiva para la subjetividad, apuntar hacia su realización. La teoría de la razón de Adorno que radica a esta en un sujeto individual, finito y contingente, que a través de la tesis de la prioridad del objeto resulta como pura facticidad que lleva inscrita en sí su desdoblamiento como sujeto, pero que queda atravesado por ella mediante una trama de impulsos —solo reflexivamente son intereses— convergentes en la supervivencia, su delimitación de un espacio epistemológico en el que la pretensión de verdad se satisface utilizando los procedimientos identificantes del pensamiento como un instrumento para acceder a la diferencia que es su meta, lo no idéntico con el concepto que es la identidad del objeto, el ejercicio, en definitiva, de introyección del sujeto sobre sí mismo a fin de determinar sus mecanismos cognitivos y con ello el sentido y funcionalidad del saber, son todos ellos aquellos ingredientes teóricos que constituyen la trastienda de *Dialéctica de la ilustración*.

Así, es claro que este nivel de la autorreflexión presente en la obra, pero explorado en *Dialéctica negativa*, es el lugar propio desde el que se lleva a efecto todo el diagnóstico críti-

---

otro modo: el fetiche de la irrevocabilidad de lo que existe. El ídolo se deshace cuando se comprende que lo que existe no es simplemente así y solo así, sino que ha llegado a serlo bajo determinadas condiciones. Este devenir desaparece y mora en la cosa, y es tan imposible lograr que se detenga en el concepto de esta como aislarlo de su propio resultado y olvidarlo. La experiencia temporal se le parece [...]. La dialéctica negativa entraña en sus endurecidos objetos aquella posibilidad que les robó su realidad, pero que sigue transparentándose en cada uno de ellos» (Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa*, p. 58).

co. En él la pretensión de verdad queda asegurada, pues en la autorreflexión, en ese orientarse el sujeto sobre sí y retratarse, se diferencian, a la vez que concilian, verdad y dominio. Algo que es posible en la medida en que el dominio se hace transparente como objeto de ese saber autorreflexivo que, precisamente por objetivarlo, ya no puede quedar subsumido y capturado en él. Ese dar alcance al interés, que no suprimirlo, que afirma Habermas que es la tarea de la filosofía, describe bien el procedimiento de Adorno. En el saber de sí del sujeto, este se descubre como dominador. Pero el dominio, hasta en su más extrema violencia que lo torna disfuncional, aparece ahora también como expresión de emancipación. Precisamente la autorreflexión ilumina esta conexión entre dominio y emancipación. Ya hasta la *autoafirmación salvaje* es una protoforma de emancipación, solo que ciega, carente de orientación; prerreflexiva, en suma. La autoconciencia del interés emancipatorio, y su carácter estructurador de la dialéctica sujeto-objeto, mitiga el dominio en la medida que le señala una dirección. Es la dominación del dominio que coincide ya con la emancipación. Saber de sí o autorreflexión, emancipación y autodominio, señorío de sí o libertad son figuras convergentes. La verdad de este saber autorreflexivo tiene entonces como criterio su valor liberador, que comporta un plus respecto a lo puramente técnico-dominador. La autorreflexión se mide por su carácter posibilitante, por su capacidad de abrir para una praxis perspectivas orientadas hacia unos fines que, siendo constitutivos para el ser humano, solo su racionalización, un tornarse visibles, los hace accesibles. Si la crítica de la ilustración ha llevado a Adorno y Horkheimer a desenmascarar el principio que ha convertido, en palabras de Bacon, a «los hombres en amos de la naturaleza», es porque ha sido al precio de transformarlos en esclavos de sí mismos, de los dispositivos producidos a tal fin. El imperativo que anima la autorreflexión, esa ilustración de la ilustración, es propiciar esta segunda liberación en la que se ha de modificar también la primera como su condición.[34]

[34] En este contexto hay que interpretar la célebre frase: «toda cosificación es un olvido».

Habermas, pues, juega constantemente con una desdiferenciación en el concepto de «razón» que atribuye a Adorno. Parte del supuesto de que este carece de teoría alguna de la razón explícitamente formulada que pueda cohesionar y articular su programa de crítica filosófica, su idea de una dialéctica negativa. Según esto, tal carencia determina que en sus análisis se cuele subrepticiamente una noción de «razón» laxa y plana que los termina convirtiendo en un ejercicio paradójico y estéril. De ahí que la concepción instrumental de la razón —no asumida teóricamente, no reflexionada hasta el fondo— en la que se instala Adorno, tenga este efecto desintegrador sobre su filosofía. Sin embargo, esta interpretación de Habermas solo puede sostenerse desde la ignorancia de *Dialéctica negativa*, no reconociendo la tarea de fundamentación que intrínsecamente constituye tal obra. Esta sí que permite hacer solvente la crítica a la cosificación en la que Habermas solo ve un sutil juego autocontradictorio cuyo colapso se debe, en no poca medida, a la desmesura de las pretensiones de esa filosofía que se presenta como heredera de Hegel.

Decibilidad de *el todo es lo no verdadero*. *Sociedad* como categoría de mediación

Cuando Habermas sostiene que el objetivo de *Dialéctica de la ilustración* es dar contenido a la tesis que afirma que la totalidad es lo no verdadero, e indica que tal estimación radical de la modernidad es de principio insostenible porque solo puede defenderse en abstracto y, en consecuencia, cualquier análisis concreto la pone en evidencia, está sistemáticamente deformando, y hasta pervirtiendo, esta idea programática de Adorno que, según indica, calibra tal nivel insostenible de pretensiones. Esta frase ya famosa se encuentra en *Minima moralia* y reza literalmente: «El todo es lo no verdadero».[35] Habermas se vale de ella para cifrar el propósito que subyace a la crítica de Adorno y Horkheimer.

[35] Theodor W. Adorno: *Minima moralia*, Madrid: Taurus, 2001, parágrafo 29.

Pero, a tal fin, la descontextualiza, la interpreta literalmente y la despoja de su aguijón crítico y de su componente normativa. La convierte, pues, en una abstracción, en algo que no pasa de constituir una generalización vacía. Sin embargo, la obra de Adorno abunda en referencias, y hasta paráfrasis, de tal sentencia. En ellas se va determinando su sentido. El todo que no es verdadero es la sociedad entendida como el conjunto que determina a cada uno de sus momentos constitutivos. Y lo no verdadero de ese todo consiste en que tal dispositivo social no cumple la función que le corresponde y que se muestra constitutiva cuando se rastrea su génesis a partir de la dialéctica hombre-naturaleza. *El todo es lo no verdadero* significa, en definitiva, que «la sociedad, al mantenerse viva, no como una totalidad solidaria o un sujeto social único, sino a través de los intereses antagónicos de los seres humanos, desarrolla en su progresiva racionalización también rasgos de progresiva irracionalidad»,[36] donde por *irracionalidad* hay que entender que, «si uno considera que la meta de la sociedad es la conservación y liberación de los individuos que la componen, lo que uno encuentra es que, a través de la estructura que la sociedad sigue manteniendo, esta se opone a su propia meta, a su propia *raison d'être*, a su propia ratio»[37]. La no verdad de ese todo consiste así en su falta de identidad consigo mismo, pues la totalidad social no puede ser concebida sino como aquel medio garante, material y espiritualmente, de la vida de la especie entendida como el conjunto de los yoes vivos constituidos en tramas de necesidades. La noción de «sociedad» constituye para Adorno lo que denomina una *categoría de mediación*;[38] es un instrumento de crítica y diagnóstico, y no un mero concepto descriptivo que designa cuantitativamente a los individuos en tanto que agregados entre sí. La sociedad como totalidad establece un vínculo funcional entre los individuos. Tal categoría permite verlos en su existencia determinados en la trama de relaciones en que se mantienen. Designa, por tanto, la esencia de

[36] Theodor W. Adorno: *Introducción a la sociología*, p. 65.
[37] Ibídem, p. 175.
[38] Ibídem, p. 138.

estas relaciones. Por esto, dice Adorno que la totalidad social no es propiamente fenómeno alguno; solo lo son los individuos que están constituidos en ella y por ella. Pero a ella conduce, dice, la interpretación de todo fenómeno. Y porque el fenómeno se expresa en toda su riqueza cuando es referido a esa trama de relaciones en la que está inmerso desde siempre, entonces se muestra como una *universalidad concreta*, como conteniendo ya en sí las determinaciones que configuran su marco constitutivo. Pero, además, este concepto es una instancia crítica por cuanto entra en colisión consigo mismo. Designando el vínculo real que mantiene a los individuos unidos entre sí, a la vez y en este mismo señalar la esencia de las relaciones sociales, transluce y muestra, aunque solo como posibilidad, otra forma de realizarse esa unidad. Desde este plus que destila el concepto en su aplicación funcional cobra efectividad su dimensión crítico-normativa: «la totalidad no es una categoría afirmativa, sino crítica. La crítica dialéctica puede rescatar aquello que no pertenece a la totalidad, lo que se opone a ella o lo que, como potencial de una individuación que aún no es, se está configurando, ayudando a producirlo».[39] Sin embargo, es la misma categoría la que señala hacia eso otro que no le pertenece desde ese lado de su contenido irresuelto o resto de la identificación que es, así visto, su momento utópico. La crítica consiste en esta perspectiva en la que es condición del conocimiento de lo que existe eso que aún no es. Y esto último solo es abierto por el concepto; hacia ello este apunta.

Reducir, pues, el calado de esta tesis al nivel de una proposición meramente constatativa significa no entenderla en absoluto. Pero, cuando Habermas indica que Adorno y Horkheimer necesitan para llevar adelante su modelo interpretativo de la modernidad «de una conceptuación que les permita nada menos que calificar el *todo* de falso»,[40] parece que apunta en esta dirección. La expresión *nada menos* que utiliza es significativa a este respecto. Indica lo exagerado

[39] Theodor W. Adorno y otros: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona: Grijalbo, 1972, p. 22.

[40] Jürgen Habermas: *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 481.

de la intención, su desmesura, que convierte a esta obra en «su libro más negro».[41] Además, subraya que tal intención es consustancial y se genera a la par que el marco teórico al que da sentido. Son los dos rostros de un mismo proyecto. Conceptuar *nada menos* que todo de falso equivale para Habermas a convertir la negatividad en un universal estricto: todo está mal en el mundo y no hay perspectivas. Esta es la propuesta de lectura de Habermas; una propuesta, que significa un empobrecimiento, mediante la cual este desanda el camino acercándose a un modo de crítica positivista craso. La afirmación de que «el todo es lo no verdadero» no equivale a un mero sentenciar que todos y cada uno de sus momentos también lo sean. No significa que los individuos sean idénticos a su corteza ideológica, ni que la razón objetiva deba ser revocable en su totalidad. No postula la tesis un abandono de la civilización y de la cultura, «que —dice Adorno— no es falsa porque haya fracasado. La cultura pone diques a la barbarie que es lo peor. Somete a la naturaleza, pero también la conserva por medio de la sumisión [...]. La vida junto con la esperanza de su mejora se ha perpetuado gracias a la cultura».[42] Con su interpretación, Habermas pone a Adorno del lado del negativismo más absoluto, cuya falta de fundamentos este ya denuncia cuando constata que «la crítica rabiosa de la cultura no es radical».[43] La tesis de Adorno no es una versión de esta crítica, que por rabiosa es estéril, superficial y carente de fundamentos. Su radicalidad la toma de esa dimensión crítico-normativa que desaparece si se la considera encerrada en un plano meramente descriptivo. Decir que el todo es lo no verdadero certifica el aspecto disfuncional de la sociedad en lo relativo a las relaciones de la especie con su entorno y al tipo de vínculos que sus miembros establecen entre sí. En esta disfuncionalidad consiste su irracionalidad, pero también significa, en lo que toca a la razón subjetiva, que la cosificación es un

[41] Jürgen Habermas: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1993, p. 135.

[42] Theodor W. Adorno: *Teoría estética*, Madrid: Taurus, 1989, p. 329.

[43] Ibídem, p. 329.

fenómeno generalizado, sin que ello equivalga a identificar conciencia con cosificación a base de reducir aquella a esta. La universalidad, no estricta, de la cosificación es extensiva, no intensiva. En el individuo cosificado siempre hay un resto que se opone a su imperio inscrito en su mismo principio de individuación como posibilidad de autorreflexión. Este potencial es tan tenido en cuenta por Adorno como el peso de la facticidad de la cosificación. Precisamente, es el que se hace efectivo en la propia crítica filosófica, que no es sino una forma de autoconciencia. En la terminología adorniana, la no verdad del todo indica que la sociedad no es todavía sujeto, que no se determina a sí misma, que no es libre, en suma. La responsabilidad de toda filosofía respecta a esta carencia, si se la entiende en un sentido crítico; pero de ahí no se sigue, como pretende Habermas, que la frase sea una estricta descripción del estado de cosas. Su sujeto, *el todo*, es una categoría de mediación, no un hecho, del que no se predica algo, sino que es valorado. Verdadero o falso puede ser un juicio, no un concepto. En consecuencia, el todo no verdadero es aquel que no coincide consigo mismo: pertenecen al concepto de sociedad unas determinaciones que aún no son. Esto es su no verdad, aquí estriba su no identidad. La proposición, por lo tanto, no tiene un valor positivo, sino negativo; señala una carencia. Encierra, propiamente, una exigencia; la consistente en anular esa carencia. Producto de una experiencia filosófica que ve en las cosas mismas el proceso de su formación, y que no las toma absolutamente como lo dado, está abogando por una praxis transformadora. Subraya la legitimidad de un interés emancipatorio que está inscrito en la misma estructura de la razón en cuanto instrumental.

Para Habermas, pues, *el todo es lo no verdadero* tiene un sentido conclusivo, de cierre. Sería el corolario que se desprende lógicamente del tipo de conceptuación con el que se está operando en *Dialéctica de la ilustración* y que recoge a la teoría sobre sí misma, anulándola. Tal balance, sin duda, es congruente con su acusación de recaída en una teoría de formato tradicional. Sin embargo, partiendo de otros

supuestos interpretativos diferentes, y hasta opuestos, a los de Habermas, sancionados en una lectura de *Dialéctica negativa* en la que esta se muestra como el núcleo teórico de la filosofía de Adorno, tal afirmación adquiere una relevancia y un sentido del todo diferentes; más que un corolario consiste en un punto de partida, representa una tarea para la filosofía. Primero, porque no se da la obturación teórica postulada por Habermas que abocaría a la reflexión filosófica al silencio. Esta es posible como ejercicio de autorreflexión en un ámbito en el que la razón se da alcance a sí misma como objeto, poniendo de manifiesto su lógica, el pensamiento de la identidad, y su funcionalidad. Este nivel de la autorreflexión tiene su propia legalidad, el pensamiento de la diferencia, y en él la asunción del carácter instrumental de la razón no diluye a esta en el dominio, sino que constituye la condición de la verdad misma: para alcanzar el objeto, el pensamiento ha de, a través de la identificación —una forma de dominio al servicio del dominio real-material—, ir más allá de la mera identificación, identificando, a su vez, lo que en los actos identificantes se pierde del objeto, lo diferente. En esta segunda identificación, que lo es ya de la diferencia, radica la verdad, una verdad que no es adecuación o concordancia, sino el contenido mismo de la propia contradicción entre el pensamiento y la cosa. Este contenido obliga a criticar tanto la lógica del primero como la *mala positividad* de la segunda, pues el contrapunto del carácter dominador de los conceptos es, para Adorno, todo un sedimento de contenidos históricamente acumulado por el que estos se constituyen en potenciales instrumentos emancipatorios en la medida en que son los depositarios de los intereses humanos. Miden así el grado de irrealización de estos. Y, en segundo lugar, esa afirmación impone una tarea porque está en el ánimo de la propia reflexión filosófica ser ya una forma de praxis. La reflexión crítica se tiene a sí misma como un tipo de comportamiento con pretensión de efectividad real sobre ese contexto que la genera. Una pretensión que está fundada sobre la base de la constatación del proceso por el que tal contexto, el universo social, ha ido llegando a ser.

La praxis social y la categoría de *solidaridad*

La negativa de Habermas a conceder título alguno al momento de la autorreflexión implícito en *Dialéctica de la ilustración*, y elaborado conceptualmente en *Dialéctica negativa*, le lleva también a considerar de una forma restringida el procedimiento dialéctico de Adorno. Según esto, la dialéctica adorniana es demasiado pobre para dar cuenta de las interacciones sociales cuya especificad estriba en que ponen en contacto a una pluralidad de sujetos. La dialéctica de Adorno estructurada sobre la polaridad sujeto-objeto obliga a reducir las relaciones del tipo sujeto-sujeto a un modelo que las desvirtúa. En consecuencia, la riqueza estructural que presentan las interacciones entre sujetos no puede ser recogida por la dialéctica sujeto-objeto generada a partir de la conceptuación instrumental de la razón. Esta dialéctica no puede acoger las formas de interacción propias de seres racionales que se comportan como tales entre sí, básicamente a través del lenguaje. Debido a esta limitación, razona Habermas, todas las formas de relación social entre los individuos han de ser interpretadas bajo la categoría del *dominio*. Son reducidas, pues, a un modelo de interacción pertinente solo para describir las relaciones del tipo hombre-naturaleza.

Si bien es cierto que la categoría del *dominio* es central en *Dialéctica de la ilustración*, que mediante ella se pretende trazar el mapa de la modernidad, Habermas yerra cuando entiende que la dialéctica sujeto-objeto que se atiene al modelo de la conciencia ha de, por una necesidad teórica, interpretar forzosamente toda fenomenología histórica en esta clave. Adorno y Horkheimer no dan cuenta del proceso de racionalización social en términos de una agudización de la lógica del dominio obligados por su marco teórico, como pretende Habermas, sino a causa de la presión de la cosa misma. Su diagnóstico de la modernidad no debe ser atribuido, en consecuencia, a un déficit del modelo teórico. De hecho, en *Dialéctica de la ilustración*, junto a la del dominio, queda presentada otra forma de articular las relaciones entre los individuos, de resolver, en consecuencia, la dialéctica

sujeto-objeto. Ya en el prólogo de la obra, se establece que la ilustración, título para designar la dialéctica razón-realidad social, el conjunto de los procesos de racionalización social, y, también, la dialéctica hombre-naturaleza en la que se enmarca aquella, no ha de identificarse con el puro dominio, sino que lleva inscrito un principio por el que lo transciende: «La crítica que en él se hace a la Ilustración tiene por objeto preparar un concepto positivo de esta, que la libere de su cautividad en el ciego dominio».[44] Esta idea programática se concreta cuando se postula el contrapunto del dominio como principio vertebrador de la sociedad: la solidaridad. Es necesario, pues, considerar, con objeto de rendir cuentas a la crítica de Habermas, si la dialéctica de Adorno es capaz de hacer valer teóricamente este concepto para dar razón de las relaciones sociales. Ambos conceptos son asimétricos por cuanto que en el dominio no se da una condición clave para la solidaridad: el reconocimiento. Solidaridad implica reconocimiento mutuo; que cada sujeto haga valer en su relación con los otros una determinación en la que se iguala con ellos: la humanidad. Solo con base en este presupuesto, que significa una restricción de las posibilidades de acción de cada sujeto, puede superarse una praxis social puramente dominadora. Habermas tematiza esta praxis solidaria bajo el epígrafe de la acción comunicativa. Es esta el único tipo de acción social que se sustrae al dominio. En ella, las pretensiones de validez sustituyen a las de poder. Para alcanzar esta determinación de la solidaridad, ha tenido que efectuar el cambio de paradigma: de una filosofía de la conciencia pasar a un modelo lingüístico, comunicativo. Pero Adorno también puede conceptuar la solidaridad desde su modelo de la conciencia. Aunque, hay que indicar, son cosas diferentes la representación teórica de tal tipo de relación y su realización en un mundo social. Precisamente en esta diferencia se basa todo el potencial crítico de Adorno.

En *Dialéctica de la ilustración* se indica ya cómo la solidaridad, en calidad de forma posible de organizar un mun-

[44] Theodor W. Adorno, Max Horkheimer: *Dialéctica de la ilustración*, p. 56.

do social, es función de una racionalidad plena, no de una unilateral y restringida, vehículo propio del dominio. Pero incluso en la praxis dominadora, la razón como instrumento de dominio no se anula en este: «Así, en el dominio se afirma el momento de la racionalidad como distinto de él».[45] Esta autonomía de la razón frente al dominio, tal irreductibilidad de aquella a este, se debe al momento de la autorreflexión. La capacidad de ponerse a sí misma la razón como objeto es un principio constitutivo de la razón misma por el que esta se emancipa del puro dominio. Y, aunque no desarrollada, es un potencial inmanente a la propia razón. La cosificación consiste en esta carencia sobre la que no hay recuerdo y pesa una falta de constancia: «En el camino desde la mitología a la logística ha perdido el pensamiento el momento de la reflexión sobre sí mismo».[46] Es este momento el que, según indican Adorno y Horkheimer, propicia un autorreconocimiento del sujeto como un fragmento de naturaleza olvidado de sí en tanto que tal: dado que el pensamiento en esta dimensión autorreferencial «no se limita solo a distanciar, en cuanto ciencia, a los hombres de la naturaleza, sino que además [...] permite medir la distancia que eterniza la injusticia. Mediante este recuerdo de la naturaleza en el sujeto, en cuya realización se encierra la verdad desconocida de toda cultura, la Ilustración se opone al dominio en cuanto tal».[47] La anamnesis de la naturaleza en el sujeto introduce una dimensión de universalidad que permite revertir el dominio en solidaridad. Torna, en primer lugar, transparente el sentido de las operaciones de la especie y lleva a primer plano lo que se ha perdido por el camino. Pero también, y a la par, significa un reconocimiento del otro en el descubrimiento de un interés que es común y solo colectivamente realizable. La anamnesis del sujeto como naturaleza es, simultáneamente, un dar cabida en sí al otro en un interés compartido. Sobre esto da nota Adorno en su idea de una unidad no coactiva de

[45] Theodor W. Adorno, Max Horkheimer: *Dialéctica de la ilustración*, p. 90.

[46] Ibídem.

[47] Ibídem, p. 93.

lo múltiple: «El telos de esta nueva organización sería la negación del sufrimiento físico hasta en el último de sus miembros, así como de sus formas interiores de reflexión. Tal es el interés de todos, solo realizable paulatinamente en una solidaridad transparente para sí misma y para todo lo que tiene vida».[48] La anamnesis de la naturaleza es, pues, una forma de autorreflexión por la que al sujeto se le hace presente un interés que es constitutivo para él, en el cual él siempre se ha hecho, y que, al tornársele visible, abre toda una dimensión de universalidad que es el único marco posible para la solidaridad. Esta, como praxis, no puede darse sino como resultado de un ejercicio de autorreflexión por el cual los sujetos ganan grados de transparencia. La autoconservación, que en la autorreflexión se transciende ya en un ideal de vida, es el interés que se descubre estructurador del sujeto. Pero solo en tanto que desvelado, que elucidado en ese carácter, abre para cada sujeto el acceso a los otros en su carácter de tales. El interés explicitado es la mediación universal entre todos, pues la posibilidad de su realización se muestra dependiente de ese reconocimiento cuya ausencia es el puro dominio y sus consecuencias destructoras para todos. En la autorreflexión el reconocimiento mutuo se patentiza como la condición para la realización de ese interés que, por universal, aparece fundante de toda colectividad. En esta realización del interés, mediante un cobrar conciencia de él por el que se abre la puerta a un reconocimiento mutuo entre los sujetos en una nueva forma de praxis social, estriba para Adorno y Horkheimer esa autotranscendencia de la ilustración, que consiste en una agudización de la racionalización en un nuevo nivel, el de la autorreflexión. *La verdad desconocida de toda cultura* que espera cumplimiento depende entonces de ese ilustrar la ilustración en el que una praxis solidaria pueda sobreponerse al puro dominio.

Sin embargo, ese sobrepujarse el dominio en solidaridad a través de una autorreflexión, del conocimiento de sí que abre el reconocimiento del otro, consistente en un puro ejercicio de

[48] Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa*, p. 204.

anamnesis por el que el sujeto, dándose alcance, se recupera a sí mismo y se hace, en consecuencia, más sujeto ahondando en el desenvolvimiento de su racionalidad, es posible conceptuarlo desde el marco del modelo del sujeto de Adorno y su concepción de la razón instrumental. Para conceptuar el tránsito del dominio a la solidaridad, no hace falta sustituir el concepto de «razón», sino solo pensar este hasta el fondo. Tal operación la lleva a cabo Adorno; solo hay que *descubrirla*. La dialéctica entre sujetos que se comportan como tales entre sí es trazada en la dialéctica negativa dentro de los límites del concepto marco de una razón instrumental. Si al primer nivel de despliegue de esta, bajo la forma de razón identificante, le corresponde el puro dominio como forma de praxis asociada, en el segundo, marcado por la autorreflexión, cuya lógica es el pensar de la diferencia, una radicalización de la lógica de la identidad, va implícita una nueva forma de praxis: la solidaridad. Este específico tipo de praxis tampoco es lo absolutamente otro del dominio, antes bien es su consumación consecuente en la que este queda superado. Es la insuficiencia del dominio en relación al fin que lo ha desencadenado, que se hace patente en el nivel de la reflexión sobre sí del pensamiento, aquello que lo transmuta en solidaridad. Una solidaridad cuyo sentido se patentiza en relación al mismo fin: una autoconservación ajustada a seres racionales. Desde la perspectiva de la praxis solidaria, transparente, se muestra entonces cómo el dominio extremo, autonomizado de su fin, no es verdaderamente dominio por cuanto destruye a quien lo ejerce, y que la lógica consecuente del dominio desemboca en un estado en el que este se conserva supeditado ya a ese fin. Solidaridad no es sino dominio dominado; la forma de praxis propia de sujetos libres cuya libertad consiste en el mismo liberarse.

Adorno, sin embargo, entiende a través de sus análisis históricos y sociales que la forma de praxis imperante es la dominadora. En todo caso, en el mundo sólo pueden encontrarse fragmentos dispersos de esa praxis no dominadora, sin valor vertebrador social alguno, que quedan relegados a los márgenes del tejido social. Pero si hay alguna esfera cultural que la anticipa, es la del arte. Las obras de arte se-

rían en este aspecto los verdaderos portavoces de esa praxis humana en un mundo deshumanizado. Sin embargo, es la reflexión filosófica la que las hace hablar y la única que puede tomarlas en tal calidad anticipadora de un estado sólo posible. Tarea de la filosofía es, frente a la autocomprensión hegeliana de un sistema cerrado entre razón y realidad, convertirse en un aguijón o revulsivo que incite a esa realidad insuficiente, pero nunca clausurada, a la que pertenece a traspasar los umbrales que en todo tiempo la han constituido en calidad de perspectivas por consumar, de anticipaciones de lo posible cuyo grado de realización tan solo la mirada retrospectiva puede calibrar.

La solidaridad, pues, aporta en Adorno un estándar que permite evaluar la praxis social dominante en su carácter patológico. Pero *solidaridad* significa ya 'reconciliación'. La discusión sobre la solidaridad introduce de lleno en los dominios de esta categoría clave del pensamiento de Adorno, a la que Habermas somete a una crítica radical por considerar que constituye la cimentación de arena de su filosofía. Entiende que la incapacidad de Adorno para dotar de contenido a ese centro de fuerzas representa el más claro índice de su fracaso.

Reconciliación y plus del concepto. La perspectiva posibilitante del conocimiento

Con lo que podría calificarse, sin temor a caer en la exageración, de una dura ironía, Habermas da noticia en la forma que sigue de lo que constituye un, cuando menos, pobre, si no perverso, tratamiento de la noción adorniana de «reconciliación»:

> Ahora bien —dice—, de deformación solo se puede hablar si tácitamente se está concibiendo la relación originaria entre espíritu y naturaleza en términos tales que en ella la idea de «verdad» vaya asociada a una reconciliación universal, reconciliación que aquí incluye la interacción del hombre con la naturaleza: con los animales, con las plantas y con los minerales.[49]

[49] Jürgen Habermas: *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 485.

La asociación de una expresión tan plena y cargada de tradición filosófica como es la de *reconciliación universal* con esa enumeración que termina en los minerales queda liberada de la sospecha de cierta *ligereza* solo por la certidumbre de la trampa que encierra. En todo caso, ha de permitir deshilvanar lo que no es sino una interpretación un tanto plana y superficial por parte de Habermas de esa idea de Adorno que encierra potenciales aún no suficientemente explorados. En torno al carácter y la problemática de esta noción, Habermas arguye en los términos que siguen. Toda la crítica a la modernidad efectuada en *Dialéctica de la ilustración*, que desemboca en el diagnóstico de la autodestrucción de la ilustración, según el cual la autoconservación de la especie se cobra el precio en la mutilación de los individuos condenados a reproducirse en un sistema social coactivo, cerrado y opaco, se sustenta en un estándar normativo que es la idea de «reconciliación». Solo desde la perspectiva que en ella se alcanza pueden identificarse las patologías del decurso histórico y, en consecuencia, fundamentarse la atribución de *no verdad* a la fenomenología social. Habermas sostiene que esta idea patrón se desliza a lo largo de todo el discurso de *Dialéctica de la ilustración* cohesionándolo. Las pretensiones de la obra y el alcance de su calado crítico la exigen a modo de eje vertebrador. Sin embargo, concluye que tal noción se muestra desposeída de contenidos, vacía; solo puede ser sugerida o mencionada en el modelo de la filosofía de la conciencia, pues cualquier intento de concretizarla lleva inexorablemente a rebasar los límites que lo definen. La referencia misma a la reconciliación supone, de esta forma, para Habermas, la incurrencia en un discurso autocontradictorio, ya que una razón puramente instrumental no puede, sin negar su principio constitutivo, definir el concepto marco de lo que sería lo otro del puro dominio. Esta es la razón por la que todos los intentos de Adorno por llenar el estuche de la idea de «reconciliación» se muestran infructuosos: la alternativa en la que incesantemente se debate oscila entre la ambigüedad y la simple y crasa aporía. Según esta lectura, Adorno se encuentra, pues, constreñi-

do en este dilema: o bien deja indeterminada la noción de «reconciliación», con la consecuencia inmediata de despojar de todo fundamento a su ejercicio crítico, que entonces puede fácilmente asimilarse a una actitud consistente en un mero negativismo irracional, o bien, por el contrario, trata de dotarla de contenidos incurriendo por este lado en una contradicción realizativa, pues necesariamente está suponiendo un formato de razón diferente al postulado en su modelo de una filosofía del sujeto. Añade Habermas que, en todo caso, esta dilemática ocasionada a raíz de la tensión que la idea de «reconciliación» imprime al núcleo teórico de la filosofía de Adorno pone a este ante las puertas de un nuevo y más rico concepto de «razón» que, sin embargo, no supo traspasar.[50]

Ahora bien, ante esta forma de plantear la cuestión por parte de Habermas cabe aducir que, en primer lugar, la noción de «reconciliación» de Adorno no es una cáscara vacía, que solo a través de finos y sofisticados juegos retóricos adopta una apariencia de plenitud de la que carece; pero tampoco hay que considerar que, allí donde Adorno determina esta noción, lo hace a costa de desdecir los supuestos básicos de su pensamiento, de suerte que a esa filosofía que, según Habermas, así entra en colapso no le reste otro título que el de mero prolegómeno de aquella otra que, con un nuevo aparato categorial —una más elaborada teoría de la razón—, es capaz, por fin, de descifrar ese objeto que se resiste: las finas tramas que en su complejidad constituyen la modernidad social y cultural. Se trata, pues, de romper el hechizo de esta lectura de corte hegeliano con la que Habermas no ve en Adorno un pensamiento cohesionado, solvente y sustantivo, otro eslabón en la tradición de la gran filosofía que se ha definido por la altura de las pretensiones que hacía suyas, sino que solo proyecta en él, dispersos en un discurso que naufraga, aspectos unilaterales y parciales, anticipacio-

[50] «Este cambio de paradigma queda casi al alcance de la mano en los escasos pasajes en que Adorno se decide a dar alguna razón de las ideas complementarias que son "reconciliación" y "libertad"; pero no lo lleva a cabo» (Jürgen Habermas: *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 497-498).

nes, en suma, de ese proyecto consumado que es la teoría de la acción comunicativa.

Esta interpretación de Habermas de la noción de «reconciliación» parte, pues, de la premisa básica que afirma que tal noción es incompatible por principio con la teoría de la razón de Adorno. Esta premisa es el objeto de sospecha; su validez es la que hay que cuestionar. Excusa, además, a Habermas de una labor hermenéutica sobre tal noción que pudiera extraer la riqueza de contenidos que reviste. Sin embargo, ya se ha mostrado cómo la versión de Habermas de la concepción de la «razón» de Adorno es insuficiente, pues se circunscribe a lo que podría denominarse *su momento crítico-negativo*, ignorando la dimensión positivo-constructiva en la que aquel se apoya y de la que depende por entero. La teoría de la razón de Adorno excede de largo a su estimación crítica del pensamiento identificante, pues su sustantividad la recibe del diseño del pensamiento de la diferencia, que constituye el momento que cierra el círculo de la teoría crítica, otorgándole a ésta cohesión y solidez. Tal diferenciación interna en el concepto marco de la razón instrumental es elaborada explícitamente por Adorno en *Dialéctica negativa*, un texto que para Habermas solo tiene un valor derivado, de segundo orden, pues es tributario de *Dialéctica de la ilustración*. Y en esto consiste su error interpretativo: en descifrar aquel texto desde este, y no viceversa. Es de este modo como confunde la parte con el todo y el fundamento con la consecuencia. La teoría de la razón de Adorno tiene como núcleo generador ese campo lógico que denomina el *pensamiento de la diferencia*, ámbito este que, por otro lado, determina mediante un procedimiento eminentemente lingüístico —una analítica de los conceptos y de los juicios predicativos—. Este pensar de la diferencia así alcanzado no está puesto por Adorno meramente como algo diferente, exterior y ajeno al pensar identificante, sino que constituye, antes bien, una radicalización de éste que lo cambia cualitativamente: el pensar de la diferencia también identifica, pero de otro modo. Para Adorno, el pensamiento de la diferencia constituye la lógica propia y genuina del nivel de la autorreflexión, de la filosofía pues,

ya que toda filosofía no es sino una forma de autorreflexión. Este espacio de la razón autorreflexiva y del pensamiento de la diferencia que se configura en *Dialéctica negativa* es aquel momento de la filosofía de Adorno que Habermas ignora o desdeña. Sin embargo, constituye la estructura fundamental que sostiene el conjunto. La crítica al pensar identificante propio de una razón instrumental olvidada de sí es ejercida, siempre, desde esa posición que es el pensamiento de la diferencia inherente a una razón instrumental que por autorreflexión se ha recuperado a sí. Y si en el ámbito del pensar identificante toda pretensión de verdad queda disuelta en el puro poder, como afirma Habermas, en el del pensar de la diferencia sí que hay cabida para un decir que pretende ser verdadero. Adorno ha mostrado de forma inigualable —esto no lo puede negar Habermas— cómo la verdad ha sido ya desde el pensamiento mítico la máscara del dominio que, sin saberlo, siempre han perseguido los hombres: la búsqueda desinteresada de la verdad fue y es la gran ficción que atempera las heridas autoinfligidas por la especie. Pero esta labor de desenmascaramiento de la razón es ejecutada desde un nuevo nivel, que cobra plena operatividad en esta a través de un juego de aprendizaje, cuyo motor son los desajustes y las contradicciones que, siempre bajo la forma de sufrimiento humano, en todo caso, una barrera para la autoconservación, se producen en la dialéctica razón-naturaleza. Adorno es hegeliano; la dialéctica histórica en la que está inmersa la razón genera nuevas figuras en ella: precisamente las diferenciaciones internas que echa de menos Habermas. Por ello, en el nivel de la autorreflexión se produce la escisión entre dominio y verdad. Aquí queda ubicado ese lugar por el que se pregunta Habermas desde el que se puede hacer esa crítica radical a la razón que revela su cosificación.

El saber autorreflexivo que procede a través de la identificación de la diferencia, ese abismo que se abre entre el concepto y la cosa, pone, pues, a la razón ante sí. En él, la razón se enfrenta consigo misma poniendo de manifiesto sus contradicciones. La pretensión de verdad de este saber queda asegurada porque en él la razón ha cobrado conciencia

de su funcionalidad, de los intereses radicados en la realidad somática del sujeto que la estructuran. En una razón así relativizada, radicada en el individuo, verdaderamente *reencarnada*, se disuelve toda concepción especular de la verdad, que queda reducida ya a mera ilusión. La verdad es un horizonte, un punto de fuga, para una razón que sabe que a través de sus tentativas jamás podrá agotar en su medio de conocimiento, los conceptos, la pluralidad y la variedad de matices y conexiones que presenta lo extraconceptual, el mundo de los objetos. Sin embargo, los intereses de la razón gestados en la misma mediación objetiva de la subjetividad, de la razón —aquello que Adorno denomina la *prioridad del objeto*—, constituyen la guía de todo saber. Estos intereses determinan qué verdades es preciso alcanzar, qué debemos o, mejor, necesitamos conocer. La verdad designa aquí el grado y la medida en que las disposiciones conceptuales hacen inteligibles procesos finitos del campo de lo objetivo: es la llave que encaja y permite abrir la cerradura.[51] Y no se identifica ya con el poder, no es reductible al puro dominio, porque este no era sino la forma que adoptaban los intereses de la razón en tanto que ocultos para ella misma. En el saber de sí de la razón en el que esta se descubre estructurada por intereses, estos devienen la condición misma de toda verdad por cuanto guían y dan sentido al saber. Constituyen, en suma, el eje vertebrador entre teoría y praxis. Bajo la forma de interés, en tanto que objeto de saber ganado por la autorreflexión, el puro dominio es dominado, se desabsolutiza. En el nivel de la autorreflexión el dominio no reduce al saber, sino que este, al ocuparse de él como de una figura real, puede ya emanciparse de su soberanía.

Ahora bien, estos intereses que, como tales, cobran objetividad para la razón en la actividad de la autorreflexión, poseen un carácter eminentemente normativo. Aquí es don-

[51] «Y así como las soluciones de enigmas toman forma poniendo los elementos singulares y dispersos de la cuestión en diferentes órdenes, hasta que cuajen en una figura de la que salta la solución mientras se esfuma la pregunta, la filosofía ha de disponer sus elementos [...] en diferentes ordenaciones tentativas, hasta que encajen en una figura legible como respuestas mientras la pregunta se esfuma» (Theodor W. Adorno: *Actualidad de la filosofía*, p. 89).

de encaja la noción de «reconciliación». Conceptos enfáticos como «libertad», «solidaridad», «autonomía», «emancipación», «verdad», productos todos ellos del proceso de ilustración, no son sino los índices de tales intereses. Representan la autoconcepción del ser humano de lo que quiere llegar a ser. Son la traducción directa en el ámbito de la reflexión de ese impulso a la autoconservación que, para unos seres racionales, designan un ideal de vida que en modo alguno puede limitarse a la simple pervivencia física. Estos ideales expresan, pues, los intereses humanos y han representado siempre una forma más o menos velada de autoconocimiento. Adorno, al enraizarlos en la autoconservación, los despoja de toda apariencia de arbitrariedad, los excluye del ámbito del decisionismo afianzando su carácter transcendental, estructurador, para la razón y toda praxis humana, aun la desviada. Pero solo en el ámbito de la autorreflexión se muestra de forma explícita la conexión entre la autoconservación y tales conceptos; por esto cabe esperar de él una praxis transformada. Es el estado de ocultación de los intereses humanos para la razón, es el déficit de autoconocimiento dado en una ilustración parcial e insuficiente, aquello que está a la base de una praxis desencajada. La idea de «reconciliación», sin embargo, no es uno más entre todos estos conceptos, sino su cifra. De ahí que la noción posea un marcado carácter pluridimensional. Diríase que es un término analógico: posee una pluralidad de significados, pero todos ellos relacionados.

Prácticamente, no hay texto importante de Adorno que no contenga una referencia a la reconciliación. Por otro lado, no pocos de los fragmentos en los que se ocupa más extensamente de esta noción pasan por enigmáticos y, tal vez, hasta por carentes de sentido. Ciertamente, falta en Adorno un tratamiento *sistemático* de ella. Tratamiento que, en todo caso, solo satisfaría a quien quiera convertir su pensamiento en un manual, y así perderlo. Por lo demás, no es de extrañar esta asistematicidad, pues ¿acaso no la exhibe algún otro de sus temas filosóficos? Pero esta resistencia que muestra la filosofía de Adorno a encajar en los moldes de lo que usualmente se considera un sistema, un conjunto de proposicio-

nes bien ordenado con relaciones unívocas de consecuencia y, sobre todo, estático y cerrado, sería erróneo confundirla con una falta de rigurosidad, con la propensión hacia un pensamiento débil y mal estructurado. Bien entendida, la asistematicidad de Adorno apunta hacia un sistema, pero un sistema de nuevo cuño que contempla como un momento estructural lo que supone un déficit para los habituales: un permanente estado de apertura originado en la certidumbre de la inagotabilidad de aquello a lo que se enfrenta.

Hay, pues, que examinar seriamente, frente a la acusación de Habermas, si ese estándar que es la idea de «reconciliación» no posee unos contenidos cuando menos equiparables a aquellos con los que se da por satisfecho este en su noción de una *comunidad ideal de comunicación*. Si hay una expresión que traduce ajustadamente el sentido del término *reconciliación* de Adorno, es la de *unidad o síntesis no coactiva de lo diferente*. Y esta síntesis es tratada en múltiples dimensiones interconectadas: entre el hombre y la naturaleza, de los seres humanos entre sí y de cada individuo consigo mismo, pero también, en el terreno de lo epistemológico, entre el conocimiento y la cosa. En todo caso, se trata de un concepto raíz, total, tan necesario para la reflexión más estrictamente filosófica como lo es el de «sociedad» para una sociología crítica. En el último parágrafo de *Minima moralia* titulado «Para terminar», un fragmento ya clásico, Adorno reflexiona como quizás en ningún otro sitio sobre el estatuto de la noción de «reconciliación» y, correlativamente, acerca del carácter de un pensar filosófico crítico. Es este un pasaje en el que Adorno condensa lo que entiende que son aquellos rasgos que otorgan a la reflexión filosófica un rango peculiar por el que se individualiza y diferencia de todo otro tipo de conocimiento. Dice ahí:

> 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. Situarse en tales perspectivas, sin arbitrariedad y violencia, desde el contacto con los objetos, solo le es dado al pensamiento. Y es la cosa más sencilla, porque la situación misma incita perentoriamente a tal conocimiento, más aún, porque la negatividad consumada, cuando se la tiene a la vista sin recortes, compone la imagen invertida de lo contrario a ella. 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 adquiera 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 inconsciente y, por ende, fatalmente sucumbe al mundo.[52] Hasta su propia imposibilidad debe asumirla en aras de la posibilidad. Pero frente a la exigencia que de ese modo se impone, la pregunta por la realidad o irrealidad de la redención misma resulta poco menos que indiferente.[53]

Comienza Adorno el texto reivindicando el valor de la reflexión filosófica al señalar su tarea, certificada ya *la caída de la de Hegel*, como indicará más tarde.[54] Es tarea de la filosofía hacerse cargo, responsabilizarse, del estado de cosas, de la marcha del mundo. Ese *hacerse cargo* significa traducir teóricamente, objetivar y, en consecuencia, explicitar una situación histórica que impone a la conciencia reflexiva la *desesperación*. Ante tal desesperación que no puede sino afianzar ese estado de cosas, la filosofía se impone como labor, si quiere involucrarse en esa realidad, restituir cierto grado de esperanza. En ello radica su *utilidad*. Por ello dice Adorno

[52] Habermas apunta en esta misma dirección cuando en su conferencia «Conocimiento e interés» afirma lo siguiente: «Solo cuando la filosofía vuelva también contra esa apariencia de pura teoría a la que ella también sucumbe la crítica que ejerce contra el objetivismo de las ciencias, podrá obtener de esa confesada dependencia la fuerza que en vano reclama cuando se entiende a sí misma como una filosofía carente de presupuestos» (p. 41). En ambos casos se enfatiza la idea de que la falta de reflexión del pensamiento acerca de su condición de posibilidad en lo objetivo lo iguala con ello, sumiéndolo en una indiferenciación, la de la cosa y su reflejo, en la que se pierde lo más propiamente suyo, aquello en lo que despega de lo que meramente es, su acicate crítico.

[53] Theodor W. Adorno: *Minima moralia*, p. 250.

[54] Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa*, p. 12.

que «la filosofía se adensa en experiencia para que se le dé la esperanza», aun teniendo presente que «esta no se aparece sino quebrada»,[55] esto es, mínima y precaria. De este modo hace propia la idea de Benjamin según la cual solo se da la esperanza a través de los desesperados. La conciencia reflexiva caída en la desesperación por el estado del mundo es la destinataria, pues, de esta filosofía. Se sigue de ello que la filosofía es un tipo de saber, radicalmente imbricado en el interés del individuo, que adquiere pleno sentido en tanto que se configura como respuesta racional al impulso de evitación del dolor y del sufrimiento humanos. Su responsabilidad consiste en la tarea que se autoimpone de mitigar estos. Pero esta quebradiza esperanza que pretende restaurar no tiene otro fundamento que la certeza que la propia filosofía ofrece de que la situación que se presenta a los individuos como absoluta e irrevocable, ilusión mantenida y ampliada por el tipo de saber históricamente sancionado, no es tal, que bien pudiera haber sido de otro modo.[56]

Sin embargo, la constatación del estado del mundo como una unidad coactiva solo puede llevarse a efecto desde la posición que otorga la idea de la redención. *Redención* o *salvación* que significan, fuera de la metáfora teológica, liberación, conciliación de lo hasta el momento opuesto y antagónico, de lo sumido en una tensión excluyente y destructora. La perspectiva de la redención, que es un privilegio del pensamiento, es la única posición teórica que permite una evaluación de la situación histórica, un balance crítico sobre la realidad social. Por esta perspectiva hecha fecunda teóricamente, la teoría crítica hace valer su componente norma-

[55] Theodor W. Adorno: *Crítica cultural y sociedad*, Madrid: Sarpe, 1984, p. 148.

[56] «La única forma de que una conciencia social crítica conserve la libertad de pensar que las cosas podrán ser alguna vez de otro modo es que las cosas hayan podido ser de otro modo, que se rompa la pretensión de absolutez con que se presenta la totalidad, esa apariencia socialmente necesaria en que se halla sustantivado el universal extraído de los individuos. Solo si la necesidad histórica es reconocida como la apariencia convertida en realidad y la determinación histórica como casualmente necesaria, podrá la teoría mover su enorme peso» (Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa*, p. 321).

tiva por la que se distancia de cualquier otra posición que, desde un pretendido respeto por los hechos, ignora tanto que estos son el producto de una praxis humana determinada por ciertos intereses que se transforma, y que aún puede transformarse, como que el propio saber, también como una figura de esa praxis, tiene su sentido por estar mediado objetivamente en los impulsos de la especie más elementales, siendo un factor más de esa realidad ante la que se opone para captarla.[57] Añade Adorno, pues, que todo saber al que le sea opaca su radical imbricación en la realidad que pretende descifrar, se reduce a una mera *reconstrucción* de esta en la que le añade necesidad y legalidad, coberturas que ayudan a perpetuarla en su modo de ser. Sin embargo, bajo la idea de «redención», en el supuesto de una solución distinta y contraria al enigma que compone el estado del mundo, este aparece mostrando su negatividad y sus contradicciones. La deformidad, las grietas y los desgarros referidos no son sino las evidencias del estado de autodestrucción de la ilustración que se patentiza a un saber que, a través de un proceso de *autorrecuperación*, confronta el interés de los individuos con lo que, aguijoneada por ese interés, ha producido históricamente la especie. Pero, como se dice en *Dialéctica de la ilustración*, el proceso no está decidido ni clausurado debido a la ambivalencia de la ilustración ocasionada en un potencial que aún no ha explotado: el que encierra la autorreflexión. Y la filosofía que dirige su mirada a un mundo bañado por esa luz mesiánica no es sino un gran proceso autorreflexivo que bien responde al lema socrático «conócete a ti mismo».

La posibilidad de esa perspectiva de la redención inherente a este pensar responsable, a tal filosofía crítica que se hace cargo de la inhabitabilidad del mundo, viene ofrecida por el lenguaje mismo, que, según Adorno, encierra un plus utópico que debe ser explotado si no quiere convertirse el

[57] Por eso dice Adorno en el último párrafo de *Dialéctica negativa*: «Sin embargo, también el pensamiento es una conducta y encierra en sí la necesidad de algo, comenzando por la premura de la vida. Esta necesidad es la base del pensamiento [...]. El motor de la necesidad es el del esfuerzo que envuelve el pensamiento como acción» (p. 405).

conocimiento en esa simple *reconstrucción*. Dinamizar este plus significa poner en marcha el pensamiento de la diferencia. Por el más que conservan los conceptos en su aplicación empírica viene dada la perspectiva de la redención. En la no identidad que produce todo acto de identificación, la actividad cognoscente, y que recupera con pretensión de conocimiento el pensamiento de la diferencia, en ese desajuste entre el pensamiento y la cosa por el que esta no es idéntica a él, este, sin embargo, la muestra en su insuficiencia, en sus carencias y desgarros: es en el plus del concepto donde se origina la luz mesiánica. La perspectiva utópica de Adorno es, pues, una con la identificación a través de la diferencia, que es el desiderátum de su idea de una filosofía transformada.[58] De esta dice que es el prisma que capta el color procedente de lo que no es[59] con el que el mundo se aparece en una radical finitud, que es la de su negatividad. Y no hay posibilidad de conocimiento con contenidos sin esta perspectiva utópica. Estos consisten, precisamente, en esa diferencia incesantemente agrandada en el uso del lenguaje entre lo que las cosas son y aquellas determinaciones de las que carecen, pero que pertenecen a la densidad de los conceptos. El conocimiento que quiere la filosofía, pues, no se reduce a un acomodar el objeto, así cercenado, en el molde de la identificación, ni tampoco a elaborar un mapa de lo

[58] Así habla Adorno de esta perspectiva posibilitada por un uso revolucionario del lenguaje que responde a la idea de un saber enfático: «En el reproche de que la cosa no es idéntica al concepto perdura la nostalgia de que ojalá llegue a serlo. De esta manera se contiene la identidad en la diferencia consciente. Ciertamente, suponer la identidad es, incluso en la lógica formal, lo que hay de ideológico en el puro pensamiento. Sin embargo, ahí se encierra también la componente de verdad que posee la ideología: la referencia a que no debe existir ni contradicción ni antagonismo alguno. Ya en el simple juicio identificante el elemento pragmático, dirigido al dominio de la naturaleza, va acompañado de una componente utópica. *A* tiene que ser lo que *A* no es todavía. Tal esperanza se apoya contradictoriamente en el punto en que cede la forma de la identidad predicativa. La tradición filosófica lo llamó *ideas*. Las ideas no son ni *jorís* ni huero repique, sino signos negativos [...]. Las ideas viven en los intersticios, entre lo que las cosas pretenden ser y lo que son» (*Dialéctica negativa*, p. 153).

[59] Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa*, p. 62.

ideal, de lo radicalmente otro en tanto que posible, sino que se instala en el abismo de la diferencia. De ahí su carácter radicalmente problemático, su equilibrio precario. Con ello se satisface la exigencia de pensar no solo sobre lo concreto, sino a partir de lo concreto. En la idea de una filosofía transformada de Adorno el objeto de la reflexión se muestra siempre, a causa del ángulo de la redención que esta hace suya, en su limitación y finitud, evidenciadas en la posibilidad presente de su ser otro. Cosa que es posible cuando se accede a él identificándolo a través de la diferencia, en el desgarro mismo que se da entre el pensamiento y la cosa.

Verdad

Este momento *constructivo* de la filosofía de Adorno, su articulación de un pensamiento de la diferencia en el que encuentra lugar, pleno sentido y fundamento la noción de «reconciliación» supone, a la par, la formulación de una teoría de la verdad ampliada respecto a aquella, que entiende a esta como mera adecuación o correspondencia. Reflexionando sobre la relación de codeterminación entre los contenidos filosóficos y su exposición, Adorno da con una definición de la filosofía en general que no responde sino a esta idea de una filosofía transformada. Dice a este respecto:

> La filosofía no consiste simplemente en la correspondencia entre el pensamiento y el lenguaje, por un lado, y el objeto, por otro, sino que tiene y comprende su objeto propiamente sólo transcendiéndolo, siendo más que el simple objeto. Por ello esta esencia metafórica o trópica es casi inalienable. Si se extirpase totalmente tal elemento objetado y no se emplease en la filosofía ninguna palabra que dijese más de lo que debe decirse ahora y solo en este lugar, entonces sería imposible formular pensamientos filosóficos de ninguna clase.[60]

Sin nombrarlo, Adorno se está refiriendo en este fragmento al plus del concepto que emerge en todo acto identificativo, que lo es de conocimiento, para afirmar que la verdad filo-

[60] Theodor W. Adorno: *Terminología filosófica*, 2 vols., Madrid: Taurus, 1976, vol. I, pp. 52-53.

sófica excede a la adecuación entre el pensamiento y la cosa. En este sentido, la verdad consiste en la síntesis efectuada por el pensamiento entre el ser esto del objeto en tanto que fijado conceptualmente, aquí radicaría el momento de la adecuación —la identificación—, y el aquello concreto que es, su ser allende la identificación —su identidad—, determinado siempre parcialmente en la diferencia que cada concepto evidencia y concreta en la aplicación empírica de aquellos otros junto a los cuales se pretende circunscribir la cosa. Así es como el concepto limita al concepto en ese apuntar a lo extraconceptual. Es esta una síntesis de segundo orden que configura el momento de la diferencia en el que se concreta el plus conceptual. Así, es por esta síntesis consciente que puede hablarse con sentido de una *vida verdadera* o de una *auténtica amistad*. En ambos casos, el decir apunta tanto a la experiencia contingente de la vida y la amistad aquí y ahora como a cierta idea de lo que ellas pueden llegar a ser, y entre ambos polos, a causa de la tensión en que se constituyen, también a aquello del objeto de experiencia que desencadena el decir y que escapa de la identificación, aun determinándola. De esta forma, hablar de una verdadera vida a propósito de la presente significa representar su experiencia actual, designar una promesa de futuro que le es constitutiva y constatar, en un intento por superarla, la insuficiencia de esa representación respecto a esa vida convertida en objeto de una experiencia en la que entra ya a formar parte, como aditamento autorreflexivo, ese más conceptual que sostiene su promesa de futuro. Ahora bien, mantiene Adorno que la identificación misma es un acto de violencia ejercido sobre el objeto en el que se pierde su ser, su identidad. No hay, por tanto, adecuación completa, esta representaría más bien un ideal. Sin embargo, en la conciencia de la diferencia entre el acto de la identificación y la necesariamente supuesta identidad del objeto en tal acto se constituyen las coordenadas dentro de las cuales se puede superar la insuficiencia de la pura identificación. La verdad consiste en dotar de contenidos al, en principio, vacío espacio de la diferencia. Adorno entiende que tal tarea es tan solo posible poniendo en juego

constelaciones conceptuales en las cuales cada concepto se instituye en límite de la pretensión exclusivista del resto. Pero tal proceder desencadena todo el potencial acumulado de los conceptos, su riqueza significativa que excede a la cosa. De ahí que la pretensión de identificación exhaustiva de la cosa, el intento por llenar la cesura de la diferencia coincida con la dinamización del más del concepto respecto a la cosa. La verdad, por tanto, consiste en la determinación de la diferencia entre la identificación y la identidad de la cosa. Esta diferencia es, podría decirse, la síntesis no coactiva, consciente, entre la identificación y la identidad del objeto como lo diferente. Y este es el lugar propio del plus conceptual, pues el concretarse la diferencia significa determinar la doble no identidad que produce la identificación, ese solapamiento parcial, desfase o desplazamiento entre el concepto y la cosa: esta es más que lo que de ella recoge el concepto, a la vez que este la excede. Es por este superarla por lo que el concepto la niega y critica en esa limitación que así se evidencia. En esta unidad estructural o síntesis de segundo orden consiste ese ir más allá respecto al objeto; la dimensión transcendente de la filosofía en la que esta encuentra sus contenidos, que no son sino las tramas de significaciones de lo real. La filosofía, por tanto, no pretende espejear sus objetos sino significarlos. El conocimiento no es, en consecuencia, una réplica o simulacro de realidad, y sí un universo simbólico que tantea entablar correlación con lo que le es heterogéneo. Por ello las cosas no coinciden con lo que significan: no son lo que significan y significan más de lo que son. El pensamiento de la diferencia es el intento por calibrar este desplazamiento entre el concepto y la cosa. En su determinación concibe el genuino conocimiento. Pero de todo ello se sigue que la *verdad* misma es una conquista histórica, un *producto* nunca del todo terminado, pues depende de la riqueza de contenidos acumulada en los conceptos —cabría añadir, a este respecto, que los términos filosóficos son aprendizaje sedimentado—. Y tal verdad, que ha de entenderse a la vez como un acto de libertad de la conciencia en la medida en que destruye apariencias, ha de acreditarse, además, en su capacidad

para ofrecer orientaciones, o abrir perspectivas, de carácter práctico enderezadas a la superación de lo experimentado como negativo; a la emancipación, en suma. Pretensión de verdad y perspectiva utópica constituyen, en consecuencia, en Adorno momentos indisociables y complementarios ligados al pensar concreto. Es así como la perspectiva de la redención, antes que aditamento, se instituye en condición de posibilidad del conocimiento; no es sino la vía de acceso al mundo. Y si la inclinación a la verdad se hace efectiva desde la perspectiva utópica, la utopía misma queda circunscrita por ella. Solo tiene sentido ligada al conocimiento de lo concreto como la lejanía que ilumina lo más cercano.

Tránsito a la metafísica

Este concebir la reconciliación por Adorno como la perspectiva posibilitante del conocimiento, como una nueva forma de darse este contenidos, dicta, en consecuencia, la prohibición de construir imágenes ideales, positivas y cerradas de esta, que representaría, en último caso, una forma más del imperio del sujeto. Por esto apela Adorno al *theologumenon* judío, según el cual, «en el estado verdadero de cosas todo sería solo un poco distinto de lo que es, pero ni la más mínima realidad es imaginable como sería entonces».[61] Según esto, la descripción de la utopía equivale a su traición; cierra lo abierto y torna lo posible en necesario, estrangula la posibilidad de lo otro al imponerle una forma gestada en un sujeto finito, nunca hermético a la deformidad del mundo. Esta es la razón por la que Adorno dice que «la posibilidad de lo otro ha fracasado»[62] y que, en consecuencia, «lo posible y no lo inmediatamente real cierra el paso a la utopía».[63] La idea de «reconciliación» es conciencia de lo posible en tanto que tal adherida al conocimiento de lo real, no la descripción como si fuera de un algo que ha de ser. Esta pretensión de determinación de lo posible lo cercena de modo análogo a

[61] Theodor W. Adorno: *Terminología filosófica*, vol. I, p. 295.
[62] Ibídem, p. 321.
[63] Ibídem, p. 62.

como el pensar de la identidad *transforma* al objeto conocido, lo enajena de sí.[64] En cambio, como conciencia de lo posible ligada al conocimiento de lo que es, abre el campo del pensar crítico. En calidad de perspectiva o vía de acceso al mundo abierta por los potenciales que conserva el lenguaje humano, la idea de reconciliación es un instrumento heurístico e interpretativo. Y la prohibición de Adorno de su descripción positiva como si fuera algo dado no significa que no posea contenidos. Estos reposan en el plus del concepto en su aplicación empírica. A ellos se accede a través del pensamiento de la diferencia. Lo que marca la distancia entre la mera descripción de la utopía y la perspectiva utópica es una cuestión de sentido e intención. La primera actitud supone

[64] En esta clave condiciona Adorno, en una clase impartida en julio de 1962, la posibilidad del concepto de una vida justa a la prohibición de la descripción de lo que esta sería. Dice: «Se observa además que el gran tema filosófico de la crítica de la utopía abstracta que se ha iniciado con Hegel, y que ha encontrado una expresión extrema en el desarrollo de la obra de Marx, coincide probablemente con el punto de vista del que estamos ahora hablando, con el esfuerzo de expresar en el concepto la imposibilidad de una vida justa montada sobre lo falso. La filosofía ha pronunciado una especie de tabú sobre el concepto de una vida justa para no caer en la ilusión —sabiendo en lo más profundo que la vida en que vivimos es falsa— de que lo que uno hace aquí ahora, o lo que un sujeto aislado imagina que es la vida justa, sea verdadero. En esta prohibición de proyectar de modo inmediato una vida justa se prestigia, en las teorías que la prescriben, el concepto de una vida justa, por el hecho de que el pensamiento renuncia a describirla como tal y expresarla de modo inmediato. La filosofía, que considera como lo más serio el ser consciente de la dificultad de la existencia y del poder ciego de esta frente al pensamiento, ha renunciado siempre a tal descripción y la ha dejado en general para aquellos que consideran tan fácil el ideal porque [...] no se han propuesto en lo más hondo realizarlo» (*Terminología filosófica*, vol. I, pp. 147-148). Aquí identifica Adorno descripción de la utopía con inmediatez, es decir, con falta de autorreflexión. Tal descripción es, pues, la operación propia de un pensar de la identidad que, no cierto de sí, cree poder salvar sin más la distancia entre el concepto y la cosa. Tal pensamiento trata la utopía desde el esquema de la razón meramente dominadora, científico-técnica, obrando como el ingeniero que se ciñe a la secuencia diseño-realización, pero olvidando, sin embargo, que en la utopía se trata no de esto o aquello, sino, ante todo, de la totalidad a la que pertenece, además, ese mismo pensamiento que la diseña. En el olvido de esto consiste lo que de abstracto tiene toda descripción del estado reconciliado.

una proyección injustificada: plantea en términos de conocimiento lo que no puede sino pensarse. La consecuencia es el postulado de un deber ser demasiado parecido al ser, que no hace sino perpetuarlo porque trata a este como una condición de aquel. La segunda, en cambio, hace valer en la interpretación del objeto ante la vista una serie de contenidos que por no pertenecerle lo, sin embargo, iluminan en conexión con los intereses humanos. Es este, pues, un trato con la cosa en el que el conocimiento se autoexplicita radicalmente como primerísima figura de la praxis, habiendo tomado, por tanto, evidencia de sí. Que la idea de «reconciliación» tenga contenidos no equivale, por tanto, a la descripción del estado reconciliado. Esta postura implica una proyección de la que carece intencionadamente la otra.[65] Comentando a Beckett a propósito del nihilismo, Adorno arroja luz sobre esta cuestión cuando habla de la reconciliación como una *tierra de nadie* entre el ser y la nada:

> Mientras el mundo sea lo que es, todas las imágenes de reconciliación, paz y tranquilidad se parecen a la imagen de la muerte. La menor diferencia que hubiese entre la nada y lo remansado en la tranquilidad, sería un refugio para la esperanza. Tierra de nadie entre dos mojones llamados *ser* y *nada*. La conciencia no debería superar esa zona, pero sí rescatar de ella aquello que escapa a la alternativa.[66]

La descripción de un estado reconciliado se asemeja a la imagen de la muerte por el extremo nivel de abstracción en el que ha de instalarse habida cuenta de que vulnera el principio del conocimiento: que este ha de referirse a un objeto. Por eso es una imagen; un puro producto subjetivo que pretende recrear otro mundo. En este carácter se asemeja al arte, aunque naufraga por carecer intencionalmente de esa dimensión apariencial que constituye a este y que lo sitúa más allá del linde de la refutación racional. Ante esta imposibilidad de trazar el mapa de lo que no existe —el arte, por

[65] Sería interesante investigar en profundidad cómo en este aspecto Adorno es tributario del tratamiento kantiano de las ideas de la razón en su carácter regulativo del conocimiento.

[66] Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa*, p. 381.

otro lado, lo crea o produce—, señala Adorno que solo hay lugar para la esperanza en aquello en lo que cualquier imagen de reconciliación se distingue de la nada a la que tanto se parece por su abstracción. Por ello afirma que entre esos dos mojones llamados *ser* y *nada* se encuentra esa tierra de nadie que es la idea de reconciliación donde puede habitar la esperanza en la medida en que la conciencia sea capaz de recuperar allí lo que ni es ser ni es nada: lo que no es lo que meramente hay, ni es tampoco su otro abstracto. El refugio de la esperanza es, pues, la reconciliación como la sugerencia de lo otro que se ofrece en el conocimiento del mundo. La conciencia adopta esta perspectiva desde el lado de la redención cuando hace efectivo el desiderátum de la diferencia en el conocer. Entonces, las significaciones conceptuales sedimentadas a la par que descifran un mundo —lo *radicalmente malo* llamado por Adorno—, por su diferencia con el objeto, son indicios de la posibilidad de otro. De ahí que la reconciliación no sea conocimiento de algo, sino, más bien, una forma de conocer. Por esto Adorno la trata en el texto de *Minima moralia* en calidad de perspectiva.

Pero el pensamiento que se instala en el punto de fuga de la reconciliación es pensamiento metafísico, así lo entiende Adorno; y la reflexión acerca de esta noción supone, en consecuencia, indagar sobre la posibilidad misma y la naturaleza de un quehacer de tal índole; no es accidental que *Dialéctica negativa* termine inquiriendo sobre el lugar que le resta a tal saber. Es tarea metafísica conocer el mundo con los ojos de la reconciliación. Y por, dice Adorno, una necesidad enraizada en la experiencia misma que consiste en superar la facticidad: el impulso a transcender el dolor en una dislocada realidad se transmuta teóricamente en la metafísica en una forma de conocimiento en el que el objeto no queda reflejado, sino significado:

> La metafísica enfrenta al conjunto de hechos [...] algo distinto por principio [...]. De ahí que la metafísica hay que representársela como una especie de tierra de nadie o de tierra de Jauja, es decir, como una especie de país nebuloso. No le basta a este tipo de pensamiento aquello que es; pero a lo que es más que el mero ser no le adjudica el ser. De ahí surgió la antigua sospecha contra toda metafísica, tal como se encuentra en las

> grandes comedias tradicionalistas y teológicas de Aristófanes, dirigidas contra la filosofía socrática, precisamente por metafísica. El concepto de Jauja como reino de la utopía, así como el de las nubes como aquello que es al mismo tiempo ser y no ser, son dos de las categorías fundamentales que aparecen en las comedias de Aristófanes. Pienso que uno de los accesos decisivos a la filosofía [...] consiste en comprender la motivación de este trascender el ámbito de los hechos sin que aquello por lo que se trasciende sea ello mismo un ente positivo.[67]

Aquello *distinto por principio* que transciende los hechos es el concepto, donde se cobija la perspectiva utópica. Ahora bien, Adorno establece una conexión entre este punto de fuga, la reconciliación, y lo que ha sido lo absoluto para la tradición filosófica desde Platón hasta Hegel. Entiende lo absoluto como *lo diferente en sí*, solo que, a diferencia de esta tradición, no le otorga un carácter entitativo, pues consiste precisamente en esa perspectiva de conciliación a la que se accede cuando se quiebra el embrujo de la identidad. Este momento en el que Adorno se adhiere a la metafísica lo vincula a esa tradición de la gran filosofía, desmintiendo así la pretensión de Habermas según la cual, obligado por sus propios presupuestos epistemológicos, debe establecer una cesura radical entre su teoría y cualquier sistema positivo de conocimiento. Lo Absoluto, pues, es la reconciliación, y la metafísica quiere lo absoluto. Es la reconciliación lo absoluto porque significa el cese del dolor y promesa de realización; todo, pues, se supedita a ello. Es el fin —y, por tal, lo ideal— lo absoluto en cuanto lo deseado. Y la metafísica, como pensamiento que se ejerce en la perspectiva de lo absoluto, es su mismo anhelo, que se realiza en el desciframiento que desencadena de lo existente. De este modo, la tarea de la metafísica queda redefinida por Adorno, y el célebre final de *Dialéctica negativa* según el cual la reflexión se hace solidaria con la metafísica cuando esta se hunde, a la vista del fracaso de los grandes sistemas filosóficos, adquiere pleno sentido. No puede continuar siendo, afirma, el sistema total y cerrado que abarca y explica todo lo existente; también le está vedada la vía de la pura ingeniería de lo ideal. Sin

[67] Theodor W. Adorno: *Terminología filosófica*, vol. II, pp. 121-122.

embargo, toda actitud filosófica, crítica, la reclama, y hasta añora, por cuanto ha sido históricamente la depositaria de las esperanzas humanas. De ahí que solo sea ya posible como un pensar concreto, como micrología, en suma. Es la perspectiva de la redención la llave de tal quehacer micrológico. Proceder micrológico, pensar en lo concreto y sobre este, e idea de «reconciliación» se implican mutuamente: solo en el trato con la cosa, en su intento de desciframiento, es fecundo el plus conceptual, esa perspectiva utópica, deseo de lo absoluto, desde la que puede significarse el objeto: mostrarse tanto como lo que es como en lo que le falta, en su finitud. Por el pensamiento de la diferencia se constituye, pues, esta metafísica micrológica de la que Adorno afirma que solo es posible como una «constelación legible de lo que existe», como una «escritura».[68] Pero en esto mismo consiste ese mostrar el mundo en sus grietas y desgarros, deforme, tal como afirma que aparece bajo la luz de la redención. Por esta razón añade Adorno que la metafísica debe ser «experta en deseos».[69] Es, pues, el interés humano por desprenderse de cualquier figura del dolor el resorte, no pocas veces oculto, que desencadena la metafísica. Entiende que la conciencia de esta necesidad realiza su tránsito a la micrología; en este desplazamiento mismo consiste la traducción teórica de tal condición constitutiva del pensamiento. Por el aguijoneo de la autorreflexión muestran entonces las grandiosas construcciones metafísicas, los sistemas tradicionales, en toda plenitud, su lado ideológico, en virtud del cual sancionan esa realidad en la que se liquidan los individuos. De ahí que la respuesta consecuente a tales sistemas adopte la forma del pensar concreto: un pensar desde la utopía contra la utopía rebajada a sistema de la realidad. La metafísica micrológica de Adorno fija sus pretensiones en hacer hablar al sufrimiento, en dotarlo de palabra. Esta es su componente expresiva por la que se asemeja al arte. Sin embargo, en cuanto que proceder conceptual no se vacía en ella. La metafísica solo expresa el sufrimiento humano, objetivándolo como un mo-

[68] Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa*, p. 405.
[69] Ibídem.

mento de una realidad dada que se torna legible al exponerse en su llegar a ser. Es entonces cuando a la luz del plus de la redención se aparece esta en su negatividad, pero también en lo que tiene de abierta, pues lo cerrado y concluso es una falsa proyección del pensamiento, que ni a este mismo por más que se empeñe puede aplicarse. La metafísica de Adorno es, pues, micrológica y negativa por una misma razón: por no ser un sistema de la realidad. Micrológica porque el abandono de la pretensión totalizante dispensa del último movimiento al que esta aboca, retorcer el objeto a fin de acomodarlo en la totalidad idéntica, y, también, porque los momentos mismos de esa totalidad se emancipan de lo que era su síntesis coactiva; adquieren sustantividad. Son las figuras de la historia humana, pero no ya recapituladas. Y es negativa porque opone a esas figuras históricas la utopía, esto es, una posibilidad que llevan inscrita y que el pensamiento puede expresar. De ahí que Adorno afirme que la dialéctica implica pensar en contradicciones y, también, en contra de una realidad experimentada contradictoria. Es negativa, pues, porque opone a su objeto el pensamiento. En esta oposición se configura toda esperanza. La metafísica, por tanto, tiene por objeto «intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención». En ello, insiste Adorno, consiste el *auténtico* filosofar, en querer el absoluto: «en el doble sentido de que se quiere saberlo realizado y que se quiere conocerlo; y la voluntad de conocerlo está profundamente ligada a la voluntad de realizarlo».[70] En tal deseo del absoluto, que manifiesta la dimensión crítico-normativa de la metafísica, engarza toda vocación práctica: son indisociables conocimiento y emancipación en el territorio de la reflexión filosófica. Como ya apuntó Habermas, *autorreflexión* significa 'emancipación'. De hecho, afirma Adorno que el pensamiento es figura de una praxis al servicio de la vida. Pero aquí no se agota el binomio teoría-praxis. Como saber autorreflexivo que es, a la filosofía no le basta con la constatación de la unidad entre conocimiento y acción, sino que

[70] Theodor W. Adorno: *Terminología filosófica*, vol. I, p. 152.

precisamente tal certeza determina la altura de sus pretensiones teóricas. Esa escritura legible de lo que existe en que consiste la reflexión filosófica ha de servir para orientar la acción social. En este punto convergen la filosofía y una sociología crítica que no confunde ya, por razones metateóricas —metafísicas, en suma—, su inclinación transformadora con la ingeniería social. En esto último consistiría una mala traducción de la idea de «reconciliación» en la que esta sería traicionada, pues entraría en contradicción consigo misma. Circunscrito por el pensamiento de la reconciliación, el quehacer sociológico ha de elaborar modelos de la sociedad en los que se patenticen sus carencias, las contradicciones entre lo que son las sociedades y el fin constitutivo de la sociedad en relación a todos sus miembros, para detectar las posibilidades reales de su transformación.[71] La tarea de la sociología consiste, pues, en ilustrar la praxis social a todos sus niveles.

Decir lo indecible

Pero volviendo al fragmento «Para terminar» de *Minima moralia*, tras tratar la idea de «reconciliación» en calidad de perspectiva posibilitante para toda reflexión filosófica crítica, añade Adorno de forma, en principio, sorprendente, y hasta contradictoria, que «tal posición representa también lo absolutamente imposible», aduciendo para ello dos motivos: porque implica una exclusión del ámbito de lo existente, aunque sea en un grado mínimo, matiza, y porque, además, todo conocimiento es partícipe en cierto grado de la deformación que pretende retratar. Quedan así, pues, planteados los términos de un dilema que afecta al núcleo mismo de la filosofía: de un lado, la perspectiva de la reconciliación es el único camino que resta a un pensamiento filosófico sustantivo y consecuente, pero, también, tal posición representa lo *absolutamente imposible*. Parece como si Adorno en este punto expresara de forma aún más precisa que el mismo

[71] Theodor W. Adorno: *Introducción a la sociología*, pp. 28-29, 175, 177-178.

Habermas las objeciones que este le plantea, con base en las cuales sostiene la autocontradictoriedad de un discurso que declina irremediablemente. Sin embargo, sucede que para Adorno esta paradoja posee un carácter constitutivo; antes que abocar a un silencio impotente, en el esfuerzo del pensamiento por superarla entiende que se gesta toda la riqueza de contenidos filosóficos. Según esto, solo adquiere plenitud la filosofía cuando pretende muy en serio decir lo indecible. De esta manera tan gráfica acierta en la cuestión:

> Se podría en este sentido decir que la filosofía se esfuerza permanentemente en la tarea de Münchausen, que [...] intentaba salir del pantano tirando de su propio cabello. La filosofía consiste en el esfuerzo del concepto por curar las heridas que necesariamente inflige el propio concepto.[72] Lo que Wittgenstein explica que solo puede decirse lo que se puede decir con claridad, y que sobre lo demás hay que callarse, suena de modo heroico, y tiene posiblemente un tono místico-existencial que apela con éxito a los hombres del talante actual. Pero yo creo que esa famosa afirmación de Wittgenstein es una simple vulgaridad porque pasa por alto justamente lo que interesa a la filosofía: la paradoja de la empresa de decir por medio del concepto lo que no se puede decir precisamente por medio de conceptos, decir lo indecible.[73]

Cabría añadir que ya Wittgenstein se desdijo, y que el célebre final del *Tractatus*, en concreto todo lo que sigue, como mínimo, al parágrafo 6.4, cae de lleno bajo su propia crítica. La metáfora según la cual *debe* tirarse la escalera tras haberla subido expresa fielmente la situación paradójica de quien cede ante la paradoja: solo puede evitarla adentrándose en ella, ha de ir al afuera del pensamiento para quedarse en él. Pero la tentación del canto de las sirenas queda, y se nota en el *Tractatus*, en su magnífico colofón sobre lo *místico*, qui-

[72] En el sentido de que, siendo el concepto el instrumento del pensar, en él, simultáneamente, coinciden los momentos de la verdad y la no verdad: conocer es identificar, subsumir el objeto en el concepto; pero en toda identificación se constituye un resto de no identidad, pues el objeto excede al concepto. Sin embargo, no se puede pensar sin identificar, es decir, sin fijar, clasificar ni esquematizar. Adorno entiende que esa no identidad es la que hay que salvar; a ella apunta la filosofía. Esta problemática es la que está en la base de la distinción entre el pensamiento de la identidad y el pensamiento de la diferencia.

[73] Theodor W. Adorno: *Terminología filosófica*, vol. I, p. 43.

zás lo más valioso, aunque con seguridad lo más sugerente, de la obra. En todo caso, podría decirse que no ha habido gran filosofía que de una u otra forma no se haya encontrado en algún momento frente al dilema de tener que ir más allá de sí misma. Es este, precisamente, el motivo de Hegel frente a Kant. Pero Adorno quiere recorrer todo el camino; constituir el adentro desde el afuera. Ese decir lo indecible, ese ir en el concepto más allá del concepto, no lo entiende Adorno como el linde infranqueable de la filosofía, allende el cual se desmorona toda pretensión ligada al concepto de un pensamiento riguroso; sí lo concibe, por el contrario, como el desiderátum inmanente a la autorreflexión, que constantemente la alimenta. Y el modelo de esa empresa filosófica consistente en decir lo indecible es justamente la perspectiva de la reconciliación; en ella el concepto se transciende cuando intenta llenar la cesura de la diferencia en esa segunda síntesis que se construye en el nivel del pensamiento de la diferencia. Al pensamiento de la reconciliación anuda, por tanto, la pretensión consistente en decir lo indecible; de ahí que Adorno siente su *absoluta imposibilidad*.

Sin embargo, podría decirse que Adorno suspende la paradoja elaborándola, volviendo una y otra vez a ella. La filosofía es tal porque parte siempre de ella; porque solo se realiza transcendiéndose; porque es permanentemente lo que no se tiene, aunque, empero, se anhela y necesita; porque, en suma, debe siempre recomenzar la totalidad, ya que en la alcanzada apunta un plus no dicho que aparece como lo indecible que, aun en contra de sí, lleva amarrada una exigencia de decibilidad. Aquí Adorno suscribe plenamente el sentido etimológico del término *filosofía*: es, literalmente, amor a la sabiduría. Y, como tal, indica que constituye «el tercero o el otro frente a la ciencia y frente al arte».[74] En calidad de esa otra forma de tomar posición ante lo objetivo, encuentra la filosofía su propia identidad. Haciendo suya la idea platónica de la filosofía, Adorno la define como la sabiduría que se ama, pero que se busca porque no se tiene. Y señala que esta sabi-

[74] Theodor W. Adorno: *Terminología filosófica*, vol. I, p. 67.

duría deseada, por no poseída, se diferencia netamente del saber de la ciencia, del conocimiento especializado propio de esta, porque lo que persigue la filosofía no es la verdad entendida como pura adecuación a lo objetivo, esto es, aquella operación por la que se define el pensamiento identificante, esa primera síntesis del pensamiento por la cual el objeto es apresado. Sin embargo, son constitutivos para ella el concepto y la exigencia de racionalidad que le es a este inmanente; he aquí el gozne que la vincula a la ciencia. No siendo, pues, una de las ciencias, no puede ignorarlas a no ser al precio de su renuncia a la racionalidad. Como gran proceso de autorreflexión racional, Adorno destaca a la filosofía como ese saber que se constituye sobre su propia autorrevisión permanente y que, por esto mismo, no puede sino considerar y pensar la ciencia. Se forma, por tanto, como autocrítica de sí y de la ciencia, de la razón, en suma. Es respuesta, dice Adorno, a un impulso transcendente por el cual excede la forma de cualquier saber particular; por eso no cabe entenderla ni como saber supremo ni fundamental; entonces ya estaría, en cierto modo, en posesión de su objeto y sería, aun constituyendo la más alta o digna, ciencia. Pero es este impulso transcendente generador de todo el movimiento de la autorreflexión aquello que, por el otro lado, hace mirar a la filosofía hacia el arte. Comparte con este el momento mimético o expresivo que, por lo demás, en ella es indisociable del anhelo de absoluto. En este sentido, el ligado a su momento mimético, Adorno retrata la filosofía como el proyecto de traer a expresión, a través del concepto, lo que en su experiencia del mundo se muestra al sujeto como lo esencial. De ahí que la verdad filosófica exceda la pura adecuación, constituyendo antes bien una trama de significaciones. No es el caso primariamente para la filosofía, en consecuencia, decir cómo es el mundo, sino, suponiendo ese cómo, significarlo: mostrar, en aquello que es, lo sustantivo, destacar sobre el fondo neutro de lo existente lo que en la experiencia del sujeto se manifiesta como lo esencial a este, habida cuenta de sus intereses. En tal iluminar sobre lo neutro, en este llevar a primer plano la experiencia del sujeto, consiste el

ver las cosas del lado de la redención en el que se consuma la necesidad expresiva que anima a la filosofía. Por ello, frente a la ciencia, que podría ser descrita como el saber en el que desaparece el sujeto, la filosofía, a causa de su esencial momento mimético, es ese conocimiento sobre el que se vacía este. De ahí que Adorno entienda que la filosofía se origina en la necesidad de decir:

> En Tasso leemos que, cuando el hombre enmudece en su tormento, un dios le concede decir que sufre. Es esto en realidad lo que inspira la filosofía. Casi podría decirse que quiere traducir el dolor por el medio del concepto. La filosofía no es, por tanto, un espejo sostenido desde fuera que reproduce cualquier realidad, sino más bien el intento de obligar a objetivarse la experiencia o ese querer decir.[75]

Añade que esta cualidad expresiva no condena en absoluto a la filosofía al subjetivismo, pues toda experiencia posible

---

[75] Theodor W. Adorno: *Terminología filosófica*, vol. I, p. 64. Resulta, cuando menos, sorprendente, pero de lo más significativo, que Marcel Proust, a quien Adorno dedica su primera reflexión en *Minima moralia*, converja con este en lo tocante a señalar esta necesidad de llevar a expresión la experiencia del sujeto que da, a su entender, la medida del arte, aunque dicha necesidad es —frente a Adorno, que la extiende a la filosofía— privativa de este. Dice en un hermoso pasaje de *La prisionera*: «Pero entonces, ¿no es verdad que esos elementos, todo ese residuo real que nos vemos obligados a guardar para nosotros mismos, que la conversación no puede transmitir ni siquiera del amigo al amigo, del maestro al discípulo, del amante a la amada, esa cosa inefable que diferencia cualitativamente lo que cada uno ha sentido y que tiene que dejar en el umbral de las frases donde no puede comunicar con otro sino limitándose a puntos exteriores comunes a todos y sin interés, el arte, el arte de un Vinteuil como el de un Elstir, le hace surgir, exteriorizando en los colores del espectro la composición íntima de esos mundos que llamamos *los individuos* y que sin el arte no conoceríamos jamás? [...]. El único viaje verdadero, el único baño de juventud, no sería ir hacia nuevos paisajes, sino tener otros ojos, ver el universo con los ojos de otro, de otros cien, ver los cien universos que cada uno de ellos ve, que cada uno de ellos es» (*Obras completas*, 2 vols., Barcelona: RBA Editores, 2005, vol. II, p. 497). Un poco más adelante añade Proust, haciendo referencia a la escisión histórica entre lo expresivo y lo conceptual, de nuevo en coincidencia con Adorno, que la música es una posibilidad que no se ha realizado a causa del primado adquirido por el lenguaje y el proceder conceptual inherente a este; pero esto valdría como una definición de la filosofía misma: por la necesidad de decir que le subyace es, permanentemente, una posibilidad irrealizada; debe, pues, siempre recomenzar.

contiene un momento de objetividad inerradicable; una experiencia siempre lo es de algo. Es este algo el fundamento de toda intersubjetividad posible, tan solo realizable por medio del lenguaje que introduce al sujeto en una dimensión de universalidad. Pero, a diferencia del arte, el cumplimiento de su momento expresivo en la filosofía solo se realiza en el medio del concepto. Y es aquí donde encuentra el abismo, o, mejor, da con ella misma. Su componente expresiva determina que la filosofía fije su meta en dar forma, en objetivar, no meramente el mundo, lo que es, sino la relación entre el sujeto y lo que es; ha, pues, de objetivar la mediación subjetiva de la objetividad —solo por esto mismo puede afirmar Adorno que el mundo se aparece desgarrado, menesteroso y deforme—. De ahí que sea esencialmente un gigantesco proceso de autorreflexión. Sin embargo, no puede sino objetivar la experiencia del sujeto a través del concepto. Pero esa experiencia es radicalmente lo no idéntico, algo particular, pues es siempre la experiencia de un sujeto finito y contingente de una realidad concreta y determinada. Y en la medida en que la filosofía ha de exponer con el medio del concepto esa experiencia, tiene que recortarla, ha de modificarla, en consecuencia, pues identificar es adaptar el objeto a un molde ya dado. En tanto que determinada por su momento expresivo, a la filosofía compete no describir la estructura de la experiencia en general, sino rendir cuentas o dar cauce a la experiencia particular, y en esa medida, como su vehículo de expresión que es, se manifiesta la insuficiencia del mero concepto, pues identificar y seccionar en detrimento de lo diferente al molde, de lo particular, son una y la misma operación. Por eso Adorno entiende que la filosofía solo puede satisfacer esa dimensión expresiva en la que encuentra su sentido, su idea de que la tarea de toda reflexión es dar elocuencia al sufrimiento es paradigmática a este respecto, permaneciendo fiel a sí misma, no cediendo competencias ni transfigurándose, embarcándose, pues, en la empresa consistente en transcender el concepto por medio del concepto. En este sentido, tiene una realidad dilemática, pues siendo su medio el concepto, le es heterogénea en relación a su componente expresiva. Pero transcender

el concepto sin abandonarlo solo es posible, entiende, si se revoluciona su uso, si se invierte el sentido de los actos identificantes, y es esto propiamente aquello en que consiste el pensamiento de la diferencia.

Esa idea de la posición imposible en que consiste la perspectiva de la redención según el texto de *Minima moralia* hay, pues, que leerla en la clave ofrecida por este momento mimético-expresivo sustantivo al pensamiento filosófico. La perspectiva de la redención es la elaboración conceptual que expresa una experiencia de hundimiento, de *negatividad consumada*. Su imposibilidad deriva de la tensión constitutiva para el pensamiento filosófico entre expresión y conocimiento que adquiere en ella todo su realce. Por su dimensión racional, de proceder estrictamente conceptual con pretensión de verdad, la filosofía tiene como meta objetivar en términos de conocimiento lo que aparece como quebrado y absolutamente negativo a la experiencia. Pero tal objetivación vulnera el principio del conocimiento, pues solo hay conocimiento de lo que es, mientras que tal experiencia de hundimiento no es algo que estrictamente sea, y, además, esto, lo que es, también afecta en su deformación a cualquier conocimiento en ciernes. Sin embargo, añade Adorno en el fragmento que el pensamiento «hasta su propia imposibilidad debe asumirla en aras de la posibilidad». Es aquí donde conecta con la paradoja de decir lo indecible. Es la necesidad expresiva de una experiencia originaria, radicalmente nueva, como lo es toda experiencia histórica, la que impulsa a la filosofía a inventarse, a crearse: debe, por todos los medios, si quiere consumarse, dar cauce conceptual a esas experiencias que la animan. Ha de encontrar, por tanto, un estuche conceptual en el que estas hablen. Entiende Adorno que esto es una constante en la historia de la filosofía. La dialéctica negativa no es sino el intento de llevar a efecto tal tarea. Dice al respecto:

> La filosofía tiene su vida en la elaboración extenuante de esta paradoja, en el intento de distinguir lo que parece una contradicción insoluble, hasta hacerla posible. El camino que recorre, si pretende tal nombre, es decir, el camino que va de la experiencia originaria a su objetivación, y

> por tanto a la teoría filosófica desarrollada, es propiamente el esfuerzo del concepto para representar el momento no conceptual, e imponerlo en la síntesis.[76]

La construcción del pensamiento de la diferencia realiza dicha síntesis. Todo el momento constructivo de la filosofía de Adorno centrado sobre la elaboración de una lógica de lo diferente, cuya meta es abrir una vía de acceso a lo no idéntico, debe ser interpretado según esta complexión dual propia de la filosofía dada en los momentos expresivo y conceptual. Es esta, pues, ese discurso que quiere expresar la experiencia del sujeto conceptualmente, y a la que, en consecuencia, le es inalienable la pretensión de verdad. La perspectiva de la reconciliación no es, según esto, una arbitrariedad del pensamiento, sino que viene exigida por el modo de ser propio de la reflexión filosófica en cuanto pretende liberar a la experiencia de su fijación cosificante en el uso meramente identificador de los conceptos. Romper el molde de la identificación, explorar el residuo no idéntico de todo acto identificante, liberar los pluses conceptuales, pensar en términos de diferencia, significa todo ello conocer desde el lado de la redención. Tal perspectiva constituye la forma de forzar la paradoja consistente en decir lo indecible, de ir más allá del concepto con el concepto y obligarla a producir contenidos filosóficos. Así es como, dice Adorno en el texto, el pensamiento ha de asumir su imposibilidad en pro de la posibilidad: tan solo tomando conciencia de su precariedad constitutiva puede pretender expresar lo existente como la negatividad consumada. Y concluye el fragmento afirmando que entonces preguntar por la realidad de la reconciliación es ya algo indiferente. Carece de sentido tal pregunta porque la perspectiva de la redención es un modo de conocer el mundo en el que este se patentiza en lo que afecta al sujeto, y en el que, en consecuencia, queda significado todo lo existente desde tal afección, y porque, por tanto, no constituye esbozo alguno de lo ideal: el pensar lo diferente se constituye así como una forma de conocimiento que toca lo existente. Es

[76] Theodor W. Adorno: *Terminología filosófica*, vol. I, p. 67.

esta perspectiva, pues, la forma de ponerse el pensamiento frente al mundo, a causa del sufrimiento acumulado, para expresar su negatividad en la esperanza de poder contribuir a hacerla saltar. Tan solo en esta esperanza, por lo demás mínima, consiste para Adorno la vocación de futuro que anida en la idea de «reconciliación».[77]

Un pensar ilustrado

Pero, si algo se patentiza en la trastienda del fragmento «Para terminar», es que la noción de «reconciliación» no solo es una pieza clave en el diseño de la dialéctica negativa, como reconoce Habermas, sino que, y esto sí que está en contra de las suposiciones de este, no entra en contradicción con las tesis básicas de Adorno. La categoría de *reconciliación* no es un aditamento estéril y superfluo, un mero gesto que expresa no más que impotencia teórica, sino que reviste una plenitud de contenidos por los cuales, antes que conducir en flagrante contradicción a la teoría de la razón de Adorno más allá de sí misma, significa la realización consecuente de un modelo de filosofía. Sintéticamente, y a modo de conclusión, cabría aducir en contra de Habermas desde el fragmento «Para terminar» esta serie de argumentos a favor de la operatividad teórica de la reconciliación: primero, la noción de «reconciliación» es un instrumento inter-

[77] La perspectiva de la reconciliación es, por tanto, intento de superar la pura desesperación por medio de la reflexión, que dice que la totalidad negativa no es última. En este sentido, esa actitud consistente en la desesperación es el último eco en la conciencia, e imposición, de la mala realidad. La reflexión como forma de esclarecimiento de esa realidad, por medirla y descifrarla, es ya esperanza: «El curso del mundo se resiste a los esfuerzos de la conciencia desesperada por hacer de la desesperación lo absoluto. Ni él es absolutamente cerrado, ni lo es la desesperación absoluta, sino que esta es su cerrazón. Por frágiles que sean en él todas las huellas de lo otro, por mucho que toda felicidad se halle deformada por su propia revocabilidad, con todo en las grietas que desmienten la identidad lo existente se halla cargado con las promesas, constantemente rotas, de eso otro. Toda felicidad es fragmento de la felicidad total, que se niega ella misma a los hombres y que estos se niegan a sí mismos» (Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa*, p. 401).

pretativo posibilitante de la dimensión crítico-normativa de la filosofía; segundo, su estatus epistemológico se justifica, en el seno de una teoría general de la razón, desde la lógica de la diferencia, espacio en el que se redefinen cuestiones relativas al significado y la verdad; tercero, es manifiesto el carácter central de esta noción para una reflexión metafísica que fundamenta, a la vez que culmina, ámbitos discursivos que tan solo pueden caracterizarse como más propiamente históricos o sociológicos en la medida en que presentan un menor nivel de elaboración y síntesis conceptual; finalmente, en esta categoría está la llave para interpretar el pensamiento de Adorno sobre una cuestión clave en toda filosofía: la de la naturaleza y el sentido de tal saber. Ideas tales como que es un tercero frente al arte y la ciencia, con quienes se relaciona, pero no identifica, que está en un estado de permanente constitución y siempre expuesta al fracaso total, que la altura de sus pretensiones coincide con su extrema fragilidad, solo pueden ser seguidas hasta el fondo con el concurso de la noción de «reconciliación».

Parece que Habermas solamente ha tocado la problemática asociada a los dos primeros argumentos. El último no lo considera porque, posiblemente, deba de considerar vana retórica esa idea de Adorno de una problematicidad consustancial a la filosofía, originada en una drástica redefinición, a partir de su génesis histórica, de las formas humanas de *relación simbólica* con la realidad, cuando pretende fundamentar en el sentido de una teoría tradicional, cartesianamente, según el principio de estricta vertebración entre las ciencias dentro de la lógica cerrada del sistema total del saber, su *teoría de la acción comunicativa*. Respecto al tercero, podría decirse que cae preso de ese mismo prejuicio positivista que denuncia en sus escritos más tempranos: toda metafísica es mala metafísica. El giro lingüístico tiene entre sus cometidos desembarazarse de ella de una vez por todas. De ahí que no otorgue sustantividad a lo que es una dimensión sustancial de *Dialéctica negativa* y la encierre en la botella de Wittgenstein. Solo con el primer argumento está Habermas plenamente de acuerdo; con la centralidad

de la categoría de la *reconciliación*. Pero rechaza que pueda llevar a cabo su cometido por razones que tienen que ver con el segundo. Mantiene con la misma rotundidad que la noción de «reconciliación» es una pieza teórica irrenunciable para el ejercicio crítico de Adorno y que, sin embargo, su viabilidad depende de un engarce imposible con la teoría de la razón que sostiene el conjunto de la dialéctica negativa. Por este motivo, su determinación es aporética, y su valor y funciones en todas las vertientes en las que se despliega la obra de Adorno tan solo aparentes. Sin embargo, los argumentos de Habermas se deshacen cuando se establece una diferenciación interna en el concepto de «razón» de Adorno. Es la indistinción y permanente confusión de Habermas entre el pensamiento identificante y el pensamiento de la diferencia aquello que insufla verosimilitud a su idea de la incomponibilidad de reconciliación y razón y lo que, en consecuencia, le permite diagnosticar el fracaso del ejercicio crítico de la modernidad que quiere ser la dialéctica negativa. Y es que la noción de «reconciliación» hay que analizarla en el marco de la lógica de la diferencia: en los pluses del pensamiento respecto a las cosas estriban sus contenidos, algo, por lo demás, históricamente ganado. En este sentido, la idea de «reconciliación» es una glosa de lo *irresuelto objetivamente*: con ella Adorno confronta los ya viejos ideales ilustrados de emancipación, autonomía, solidaridad... con todo aquello producido bajo su signo, las positividades históricas, para así mostrar las contradicciones inherentes a ese proceso civilizatorio por él denominado *dialéctica de la ilustración*. La exigencia de un autotrascenderse la ilustración para la realización de los intereses humanos está, pues, contenida en la noción de «reconciliación». Este es el horizonte normativo para evaluar cualquier realidad humana. La crítica radical de la ilustración de Adorno es, pues, ilustrada. Y el uso que hace de esta noción, legitimado en la lógica del pensamiento de la diferencia, en virtud del cual se determina la carencia de la cosa en el plus del concepto pensando en contra de la cosa misma por su insuficiencia ya manifiesta, se nutre de la riqueza de

contenidos acumulada históricamente en estos conceptos filosóficos que la ilustración enfatizó. La noción de «reconciliación» es, pues, la síntesis de tales ideales ilustrados. Significativa es a este respecto la afirmación de Adorno según la cual la idea kantiana de la «paz perpetua» es la más lograda formulación abstracta de lo que podría ser la utopía.[78] Así pues, la noción de «reconciliación» es el hilo que vincula a Adorno con los viejos ideales emancipatorios de la tradición ilustrada. Pero la forma de adherirse Adorno a la ilustración es criticándola, enfrentándola a sí misma desde los ideales por ella postulados para mostrar sus contradicciones y efectos devastadores sobre los individuos, que no sobre una *humanidad* todavía inexistente. Sin embargo, esta crítica inmanente solo es posible si se suscriben los ideales ilustrados mismos, y esto es lo que hace Adorno llevándolos a su máxima tensión en virtud de la lógica de la dialéctica negativa. Se trata, pues, de que la ilustración tome conciencia de sí para, de esta forma, poder realizar sus esperanzas, tal como se dice en *Dialéctica de la ilustración*. Es en este contexto en el que Adorno piensa y usa su categoría de la *reconciliación*, que no es sino la síntesis suprema de tales ideales o, aplicándole sus propias palabras, esa promesa que encierra toda gran filosofía: la de «una humanidad que, ya no deformada ella misma, no necesite más de la deformación».[79]

Delimitación entre pretensiones de poder y pretensiones de verdad

Finalmente, Habermas recapitula sus comentarios sobre la noción de «reconciliación» aduciendo que en la conceptualización de la razón de Adorno se da una mezcla fatal entre pretensiones de poder y pretensiones de verdad. De un lado, indica, se desprende de *Dialéctica de la ilustración* que la razón es pura y exclusivamente un instrumento de domi-

[78] Theodor W. Adorno: *Minima moralia*, p. 157.

[79] Theodor W. Adorno, Max Horkheimer: *Dialéctica de la ilustración*, p. 163.

nio, pero, por otro, añade, la crítica a la razón como instrumento de dominio a la que sirve la noción de «reconciliación» como instancia normativa presupone una pretensión de verdad que es por principio insostenible. El problema consiste, pues, en que la crítica de Adorno ha de suponer pretensiones de verdad a fin de conceptuar la razón como estructurada exclusivamente por pretensiones de poder. Es en esta contradicción donde se anula teóricamente la dialéctica negativa. Sin embargo, Habermas solo puede llegar a este corolario si ignora la legalidad interna propia del nivel de la autorreflexión que se configura en la filosofía de Adorno. La crítica a la razón dominadora es posible desde ese espacio teórico denominado *pensamiento de la diferencia*, que se genera a partir de la insuficiencia y de la unilateralidad del pensamiento identificante, limitaciones puestas en evidencia por el decurso histórico de la humanidad, que termina en los desgarros de la modernidad. Son estas fracturas entre el interés del individuo y lo históricamente producido la figura real en la que, retrospectivamente, anuda la necesidad de ese proceder de la razón que es el pensar de la diferencia. En tal nivel de reflexión, que relativiza como momento el pensamiento identificante del que surge genéticamente, puede ya retratarse este como forma consumada de dominio porque la autorreflexión es una forma de comportamiento al servicio de la emancipación del dominio mismo. El ejercicio autorreflexivo en que consiste la dialéctica negativa se realiza a través del pensamiento de la diferencia que transforma, copernicanamente podría puntualizarse, el uso y el sentido de los actos identificantes del pensamiento, a fin de producir un mapa legible de la realidad humana en el que se reflejen los efectos devastadores para el sujeto de la lógica histórica de la razón, todo aquello que la especie ha hecho consigo. Esta es propiamente su dimensión eminentemente expresiva. Pero Habermas no reconoce en ningún momento la existencia de este nivel autorreflexivo de la razón en el entramado lógico de la teoría de Adorno, por más que este dedique a su fundamentación lo que es el apartado central de *Dialéctica negativa*. De ahí que no sea capaz de captar cómo la posibilidad del decir con ver-

dad de *Dialéctica de la ilustración* queda asegurada en esta obra. Aquello que se pone de manifiesto en los análisis de Adorno y Horkheimer sobre el proceso civilizatorio de Occidente, que la búsqueda de la verdad ha sido desde el pensamiento mítico una falsa conciencia tras la que se ha ocultado para los hombres el sentido último de las operaciones de la razón, el dominio, se justifica en una concepción de la razón que puede medir su distancia frente a ese dominio, aun reconociéndolo como un momento propio. Adorno reconoce que el pensamiento identificante es de forma inmediata dominador, pero de ahí no se sigue que su más depurado producto, la ciencia, sea simplemente no verdadero. Es un resultado de los análisis de *Dialéctica de la ilustración*, y de la dialéctica negativa en general, determinar como falso no la ciencia, ese instrumento de dominio, sino su autoconcepción cifrada en aquellas formas de pensamiento que consideran que la única forma de verdad es la que se adapta a la estructura del conocimiento científico en la ignorancia de su referencia al dominio. El problema no es, por tanto, la ciencia en sí misma, que es incuestionable como forma específica de conocimiento. Adorno así lo ha reconocido siempre.[80] La ciencia produce la

[80] Valgan sobre ello dos muestras muy alejadas en el tiempo. Ya en su artículo «La actualidad de la filosofía», del año 1931, se refería del modo que sigue a lo que considera que es un mutuo enriquecimiento entre filosofía y ciencia, producto del abandono de la primera de cuestiones genuinamente científicas que no hacen sino desvirtuar el propio quehacer filosófico: «No entiendo ese proceso como que la filosofía tuviera que desechar otra vez, o al menos aflojar, ese contacto con las ciencias particulares que finalmente ha vuelto a conseguir, y que hay que contar entre los resultados más afortunados de la más reciente historia de la filosofía. Al contrario. Plenitud material y concreción de los problemas es algo que la filosofía solo podría tomar del estado contemporáneo de las ciencias particulares. Tampoco se podría permitir elevarse por encima de las ciencias particulares tomando sus *resultados* como algo acabado y meditando sobre ellos a una distancia prudencial, sino que los problemas filosóficos se encuentran en todo momento, y en cierto sentido indisolublemente, encerrados en las cuestiones más definidas de las ciencias particulares» (p. 86). Y en 1962 precisa esta relación entre ambas esferas del conocimiento: «La filosofía no es simplemente una ciencia entre otras, aunque sea rica en problemática científica [...]. A causa de ese impulso trascendente, que desborda los saberes singulares determinados, no es simplemente el saber mismo, sino la reflexión

objetividad del objeto que necesita para manipularlo; en esto estriba tanto su verdad como el límite de ella. Opera, en consecuencia, con una reducción o deformación necesaria en referencia a su finalidad práctica. El objeto de la crítica de Adorno es justamente la falta de constancia que sobre todo ello ha evidenciado el pensamiento en aquellas disciplinas que tienen un carácter manifiestamente autorreflexivo: las disciplinas humanas y, en especial, la filosofía. Esta falta de certidumbre es culpable para Adorno de la catástrofe de la ilustración. Es por no percatarse de su orientación al dominio por lo que la razón ha sucumbido a él —la idea del conocimiento científico como modelo de toda verdad posible lo patentiza—. Cuando su teleología se le oculta a la razón, esta queda desvirtuada y fracasa, y el dominio se absolutiza, pero ya como instancia de destrucción. Tal es el resultado de la lectura de Adorno de la ilustración. De ahí la exigencia de su autotranscendencia mediante un proceso de autorreflexión por el cual, al desvelarse la esencial relación entre razón y dominio, pueda este desabsolutizarse para así realizar los intereses humanos. Es falsa, pues, la consecuencia que extrae Habermas de la concepción instrumental de la razón de Adorno. De que la razón sea un instrumento al servicio de unos intereses ligados a las necesidades humanas no se sigue que le esté vedada la verdad. Cierto es que Adorno tilda la verdad científica, extrapolada al ámbito de la autorreflexión, como *no verdadera*. El pensamiento identificante que clasifica, ordena y, finalmente, sesga lo que interesa, lo particular, cuando se trata de la filosofía, es el instrumento de esa verdad que, si

---

sobre este saber, que lo pone en relación con los otros, y en ese sentido es también crítica del saber. Eso ha llegado a ser hoy. Lo que quiere decir que la filosofía no supone simplemente a la ciencia [...]. No es la filosofía solamente reflexión, autorreflexión del sujeto pensante, sino que es siempre y también reflexión de la ciencia. No es por tanto ni simple ciencia fundamental, como se ha querido hacer creer en el siglo [XIX], ni ciencia suprema, un sistema supremo de juicios en los que se recopila la ciencia, ni tampoco solo crítica de la ciencia. Es más bien un tercero, consistente en reflexión de la ciencia, con la que ha de estar en contacto estrecho y permanente, pero a la que, sin embargo, no se debe entregar por completo» (*Terminología filosófica*, vol. I, pp. 68-69).

acaso puede ser determinada como restringida en la ciencia, cuando se la considera desde una perspectiva a ella extraterritorial, la de la misma filosofía, es sencillamente falsa si se la pretende imponer a esta. El modelo de verdad filosófica se aleja, pues, del científico, y solo puede ser satisfecho desde ese uso modificado de los conceptos, denominado por Adorno *conocimiento de lo diferente*, que pueda traer a objetividad la singularidad del objeto, aquello en lo que consiste su particular ser así.[81] Es esta tarea la que llevan a término Adorno y Horkheimer en su libro en todo lo que sigue al apartado «Concepto de "ilustración"», especialmente en *Apuntes y esbozos*, y ya de manera ejemplar Adorno en *Minima moralia*: el trabajo consistente en traducir teóricamente experiencias históricas en lo que tienen de novedoso y de único, sin renunciar, sin embargo, a esa pretensión de explicación racional, por referencia a una totalidad, inherente a la filosofía en tanto que proceder conceptual. En este contexto de una filosofía transformada que pretende llevar a término esa necesidad de autorreflexión, ligada a la posibilidad de un ir más allá de la ilustración, sí que es posible mostrar cómo en esa conciencia disminuida de sí que representa el pensamiento identificante en el ámbito de la filosofía se opera la reducción de pretensiones de verdad a pretensiones de poder. En esto consiste la crítica de Adorno y Horkheimer a la ilustración, en confundir razón y poder por no poder determinar los intereses humanos, prerracionales, que dan sentido a las operaciones de la

[81] Se lee a este respecto en *Terminología filosófica*: «Quizá el filósofo no busca la verdad en cuanto algo objetivo en el sentido corriente, sino que busca más bien expresar su propia experiencia con los medios del concepto. Quizá procura crear una objetivación en el lenguaje del concepto mediante la expresión [...]. En esto la filosofía se relaciona profundamente con el momento de la expresión, el momento que Horkheimer y yo hemos designado como *lo mimético* en la *Dialéctica de la ilustración*. Cuando la filosofía busca una verdad, no consiste esta primariamente en un ajustarse de afirmaciones, juicios o pensamientos a un contenido ya dado, sino que se refiere más bien al momento de la expresión [...]. La pregunta o la ley motriz de la filosofía consiste en conseguir que ese intento de expresión que lleva en sí siempre la exigencia de una validez objetiva, gracias a su medio, el concepto, rebase la mera casualidad del dato que a uno le mueve» (vol. I, pp. 62-65).

razón en virtud de los cuales esta se relaciona, que no diluye, con tal poder, que solo así, por tal toma de conciencia, se referencializa o desabsolutiza. Pero Habermas confunde en Adorno lo que es su posición teórica y el objeto de la crítica que esta posibilita, la razón identificante no cierta de sí; de ahí que afirme tal confusión de pretensiones. La causa de ello es que no es capaz de distinguir en el hilo argumentativo de *Dialéctica de la ilustración* la razón sujeto de la crítica de aquella sobre la que esta crítica recae, y ello por un sencillo motivo: porque la razón que habla en Adorno solo está explícitamente expuesta y fundamentada en *Dialéctica negativa*. No hay, pues, contradicción realizativa alguna, y la noción de «reconciliación», instancia clave del ejercicio autocrítico, no es aporética porque queda sustanciada en la lógica del pensamiento de la diferencia.

Un saber autorreflexivo: el pensamiento de la diferencia

Pero si en *Dialéctica negativa*, en consecuencia, se constituye ese nivel privilegiado que da sentido y coherencia a todo el despliegue del pensamiento de Adorno sobre la pluralidad de fenómenos constitutivos de la modernidad, es su apartado «Definición y categorías» el núcleo teórico de la obra. Ahí es donde Adorno expone sistemáticamente su lógica de la diferencia, por la cual acierta con un concepto de «razón» cuya estructura y diferenciación interna sustentan ese programa de crítica radical en el que Habermas no ve sino esa promesa truncada que legitima el salto de paradigma, al considerar esta obra de Adorno como un epílogo, que nada añade a una filosofía que ya ha cerrado todas sus puertas, en el que solo resta la tarea menor de certificar, solemnemente a lo sumo, la quiebra de cualquier pretensión emancipatoria. En esta interpretación que reduce la carga teórica de *Dialéctica negativa* a una altura mínima, Habermas sigue una secuencia argumentativa constituida por tres momentos. En primer lugar, afirma que la obra se limita a explicitar la forma en la que todo sistema de saber no es sino un puro acto de fuerza

basado en la lógica del pensamiento. Es de esta suerte como Adorno opera con un concepto de «razón» autocontradictorio: veta la pretensión de verdad incluso al enunciado que dice que no es posible la verdad. En segundo lugar, indica Habermas que, autocensurado todo camino de un trato racional no coactivo con el objeto, Adorno desarrolla la idea de un comportamiento no dominador, sugerida constantemente por su formato instrumental de la razón, con su noción de «mímesis». En todo caso, esta forma de contacto con el objeto es presentada como extraterritorial a la razón, motivo por el cual no puede sino levantar acta del hundimiento de esta. Finalmente, considera que Adorno se ve obligado a fragmentar lo que pretendía ser una teoría de gran formato en una pluralidad de investigaciones filosóficas, de muy limitado alcance e incomponibles teóricamente entre sí, a las que denomina *modelos*. Esta filosofía realizada en modelos expresa ya claramente la depotenciación de las pretensiones teóricas que en un principio animaron a la teoría crítica. De estos tres argumentos, el primero constituye la clave de la crítica de Habermas; los otros son subsidiarios suyos. Solo es posible interpretar la noción de «mímesis» y la idea de los modelos de Adorno en la forma como lo hace Habermas si se ha establecido previamente la imposibilidad para la dialéctica negativa de fundamentar teóricamente una forma de conocimiento no estricta y puramente coactiva. Si, en cambio, el concepto de «razón» de Adorno permite articular el esquema de una forma discursiva de mediación subjetiva de la realidad que dote de contenido al ideal de verdad, entonces *mímesis* no ha de significar ya lo otro de la razón y los modelos no son fragmentos dispersos, residuos, de lo que debía ser un potente programa filosófico, sino momentos estructurales de una teoría dotada de cohesión interna, unificada.

La lógica de la diferencia: pensar a través de la contradicción

Según su primer argumento, Habermas sostiene, en un juego interpretativo ciertamente reduccionista, que *Dialéc-*

tica negativa es la exposición de la inviabilidad de cualquier forma de pensamiento crítico al fundamentar teóricamente una lógica de los conceptos según la cual conocer es deformar y violentar el objeto a fin de manejarlo. En esta obra, pues, Adorno describe los mecanismos cognitivos de la razón humana en una forma tal que, prácticamente, el conocer mismo queda transfigurado hasta el extremo de no ser ya propiamente más él, sino puro y distinto dominio revestido de apariencia de verdad. El pensamiento identificante se convierte así en el verdadero universal de la razón, que bloquea definitivamente toda posibilidad de un conocimiento genuino consistente en la traducción en el medio del concepto de lo no conceptual, sin perder este su identidad o ser particular. Termina señalando Habermas que este concepto de «razón» construido por Adorno finalmente convierte a la propia teoría en autocontradictoria, pues la imposibilita para decir alguno; la enmudece al convertir la tarea de la fundamentación en un ejercicio imposible: en ninguna forma puede autorretratarse una razón que se entiende a sí estrictamente en términos de dominio.

La exposición con intención sistemática de su teoría del conocimiento la lleva a cabo Adorno en el mencionado apartado de *Dialéctica negativa* denominado «Definición y categorías». Pero allí hay más, bastante más, de lo que Habermas recoge a fin de elaborar su crítica. Ya en *Dialéctica de la ilustración* es posible encontrar formulada explícitamente esa idea guía, que se desarrollará plenamente en la gran obra de Adorno, por la cual el pensamiento identificante queda relativizado o reducido a momento estructural de una síntesis, o forma de saber, superior: que siendo la identidad condición del conocimiento, este no se iguala a ella. Así, puede leerse:

> Los conceptos generales, acuñados por las ciencias singulares mediante abstracciones o en forma axiomática, forman el material de la exposición, como los nombres para las cosas aisladas. Luchar contra los conceptos generales es absurdo. Pero con ello no se ha dicho nada sobre la dignidad de lo universal. Lo que es común a muchas cosas singulares, o lo que retorna en ellas continuamente, no es por ello necesariamente más estable, eterno o profundo que lo particular. La escala de los géneros no es a la vez la de la relevancia. Este fue justamente el error de los

> eleáticos y de todos aquellos que los siguieron, empezando por Platón y Aristóteles. El mundo es único. La pura repetición de los momentos que se imponen una y otra vez como lo mismo se asemeja más a una vana y mecánica letanía que a la palabra que rescata. La clasificación es una condición del conocimiento, no el conocimiento mismo, y el conocimiento vuelve a disolver la clasificación.[82]

Pero, de entrada, dos precisiones ante lo que sigue. En primer lugar, Adorno está intentando describir la estructura formal de un tipo de saber muy concreto y con su legalidad propia: el filosófico. Entiende, sin embargo, que esta toma de conciencia de la filosofía sobre sí la empuja hacia delante; tiene, pues, consecuencias filosóficas. Sería, además, erróneo pensar que está en su intención diseñar el esquema formal de un conocimiento solo posible. Lo que hace es describir lo que ha sido su proceder. Y, sobre todo, esta descripción vale como una fundamentación en la medida en que la razón se pone a sí como objeto y se traduce en conceptos. Salvando las distancias, podría al respecto parafrasearse el motivo kantiano de la primera crítica en referencia a la ciencia al indicar que el tema subyacente no es aquí si es posible un pensamiento *negativo*, sino cómo lo es.

La forma en la que se lleva a cabo esta tarea en la segunda parte de *Dialéctica negativa* es compleja. Básicamente, Adorno acomete aquí una labor de autoexplicación por la que explicita los supuestos teóricos que soportan su quehacer filosófico: mirándose a sí misma, la dialéctica negativa expone su posibilidad. Tres grandes temas se desarrollan a tal efecto: en primer lugar, Adorno se ocupa de presentar su concepto de «dialéctica» para pasar, inmediatamente después, a demoler los pilares básicos de la dialéctica hegeliana; una dialéctica de la identidad, positiva; el tercer eje del apartado es el que posee mayor densidad teórica y donde queda formulada la teoría del pensamiento de la diferencia. Sobre esta base, se establece primero la especificidad del saber filosófico, a continuación quedan redefinidas una serie de categorías cuya centralidad en la reflexión viene

[82] Theodor W. Adorno, Max Horkheimer: *Dialéctica de la ilustración*, p. 263.

avalada por la tradición y, finalmente, se justifica el carácter materialista y normativo de tal filosofía cuyos presupuestos epistemológicos han ido definiéndose. A fin de evidenciar la parcialidad de esta lectura de Habermas, que obliga a Adorno a indiferenciar razón y dominio, convirtiendo cualquier forma de saber en pura apariencia, es menester mostrar qué piezas de este conjunto permiten considerar cómo sí existe una teoría de la razón que valida los análisis y diagnósticos críticos de la dialéctica negativa.

Para empezar, en «Definición y categorías» se asienta la orientación materialista de la teoría del conocimiento que se está articulando al señalarse de forma enfática la calidad de algo producido de los instrumentos del conocimiento, los conceptos. La reflexión filosófica no puede olvidar esto, que su fundamento y, también, todo su sentido radican en lo no conceptual; es ello lo que la desencadena y, por supuesto, su telos. La dialéctica es aquí concebida como la forma de proceder propia y genuina de tal reflexión cuyo objeto se circunscribe así en el universo de los fenómenos humanos, siempre dotados de concreción histórica. Cae, en consecuencia, fuera del ámbito propio de la filosofía la investigación sobre cualquier esencialidad autonomizada respecto a unas coordenadas espaciotemporales, ahistórica, en suma. Tales abstracciones perdidas de su referencialidad a lo concreto constituyen estériles constructos. Queda aquí definida la dialéctica, pues, en los términos de un *procedimiento*, procedimiento consistente en pensar en contradicciones: las que se derivan del objeto, que no se pliega a la identidad del concepto, y las que, a través del concepto, se muestran desgarrando al objeto para componer así la imagen de una realidad negativa contra la que se dirige el pensamiento. Pensar filosóficamente significa pensar mediante la contradicción, a su través. Es esta, para Adorno, el lugar de la significación; los contenidos se generan en ella; antes que límite, es la contradicción, en consecuencia, la misma condición de posibilidad del conocimiento. La oposición del pensamiento de la diferencia al de la identidad adensa esta tesis. Tales ideas no son, sin embargo, meras formulaciones retóricas, sino

que están plenamente justificadas por Adorno. Su concesión de sustantividad, o, mejor, de preeminencia a la contradicción frente a la identidad, obedece al motivo materialista, al respeto por ese *algo* indisoluble en la reflexión. Cuando el pensamiento no pretende detenerse en esa actividad que es el conocer imponiendo finalmente su forma, la identidad muerta como sistema o gran tautología, es el motor que lo enriquece la trama de contradicciones que ante él se multiplican: las que el propio concepto evidencia, entre sí y el objeto, y las constitutivas para el objeto mismo expresadas por el plus conceptual. Así es como la contradicción se instituye como el lugar propio de la verdad filosófica. Además, el propio pensamiento se construye a base de oposiciones. Ya el pensamiento mismo, como mediación de la objetividad, es algo previamente constituido por esta objetividad. El sujeto de conocimiento, que en el conocer *se separa* de la realidad, constitutivamente ya está atravesado por ella; solo es sujeto en cuanto modificación del objeto. Esto, que es su constitución ontológica, tiene su eco en la contradicción lógica: el conocimiento consiste en la transcripción conceptual de lo no conceptual. Lo expresado a través de la contradicción, lo pensado, el contenido mismo de todo acto mental, manifiesta lo que el pensamiento es como actividad, su cualidad ontológica. Y este, el consistente en expresar en el medio del concepto lo sin concepto, es el problema fundamental al que se enfrenta la teoría del conocimiento de Adorno, cuya resolución pasa por el giro materialista de la dialéctica que se efectúa al traer a primer plano, elaborándola conceptualmente, la idea según la cual el substrato de todo concepto en lo no conceptual es ineliminable de este, es decir, ha de ser recogido y *tratado* en el propio concepto. Todo ello apunta a lo que es la constitutiva componente objetiva del sujeto. Por ello Adorno puede, finalmente, afirmar con pleno derecho que solo lo semejante puede conocer lo semejante.

El segundo eje de «Definición y categorías», que se sostiene en esta determinación de lo que podría denominarse, aparte de *negativa*, como una *dialéctica no sintética*, lo constituye una crítica sin concesiones a la dialéctica hege-

liana. Sobre dos principios estrechamente vinculados se centra aquí la argumentación: la noción de un sujeto absoluto, incondicionado, y la universalización del principio de identidad. En lo relativo al sujeto, Adorno reprocha a Hegel su idealización, al haberlo igualado, sin reservas, con su concepto. Ello conduce a una entidad supraindividual que ha perdido toda referencialidad al yo empírico. La idea de Adorno consiste en afirmar que Hegel quiebra la dialéctica al otorgar una prioridad absoluta al sujeto frente al objeto. El espíritu de Hegel es el sujeto purificado de todo momento no subjetivo, estilizado hasta converger con su ideal. Aquí se liquida lo individual, negándose el proceso mismo de constitución de la subjetividad, de forma que un sujeto ya puro puede apropiarse el mundo exterior reduciéndolo a lo que cabe en sí, esto es, sometiéndolo a su forma. Por esto el sistema hegeliano concede sustantividad, entidad o realidad a aquellos fenómenos que puede plegar a la lógica de la identidad del sujeto universal; todo lo real, pues, es racional. Adorno califica tal proceder de ideológico en la medida que pueden justificarse desde él las catástrofes históricas y todo el sufrimiento acumulado. La absolutización del polo o momento del sujeto en la dialéctica hegeliana supone, en consecuencia, la imposición del principio de identidad, que termina configurando la realidad toda. Esta queda igualada al saber sobre ella en un sistema sin fisuras. La filosofía se convierte en el sistema de la realidad que, a su vez, ha sido convertida en sistema. Y por ello, en algo espiritual, plenamente racional y reconciliada consigo misma. El núcleo de la crítica de Adorno consiste, pues, en mostrar la ilegitimidad de la extrapolación a su afuera de la forma del concepto: la unidad, la identidad. Con su universalización del principio de identidad, Hegel va un paso más allá de lo que significa la construcción de un sistema del saber: aquí es la realidad misma aquello que se convierte en sistema. Pero de esta forma, el saber pierde su referente, aquel objeto que debe guiarlo y que ha desaparecido ya en el sujeto. La universalización del principio de identidad supone, en consecuencia, la detención y el fin del movimiento dialéctico al terminar el

sujeto hegeliano, en virtud de su propia lógica, asimilándose todo lo externo a él. Por ello, Adorno termina calificando el sistema hegeliano como una gran tautología o un inmenso juicio de identidad.

Con estas consideraciones en torno a la dialéctica hegeliana, Adorno ha preparado ya el terreno para construir esa lógica de lo diferente que constituye el eje vertebrador de toda su filosofía. A esta tarea dedica el grueso de «Definición y categorías». Cuando afirma en el prólogo de *Dialéctica negativa* que al pensamiento le es necesario transitar, primero, por los helados espacios de la abstracción para poder, después, ganar contenidos concretos, apunta de forma preferente, sin duda, a esta parte de la obra en la que se expone, según indica, la *idea* de esta filosofía transformada en que consiste la dialéctica, tal como la concibe en los términos de un procedimiento *negativo* y abierto, por no constituir en ella la síntesis ese momento supremo en el que, autocomplaciente, se detiene el pensamiento. De la forma que sigue Adorno adelanta su concepción acerca del modo de operar propio de la filosofía mediante la presentación, en primer lugar, de su carácter dilemático, para pasar, después, a elaborarlo e incorporarlo y, de esta forma, a superarlo en la exposición de lo que es su idea programática del pensamiento de la diferencia, que solo en su obra magna queda plenamente desarrollada y concretada. Así, para empezar, queda desplegado el problema central al que, considera, queda expuesta toda filosofía consecuente que se piense radicalmente. Es la cuestión relativa a la incomponible relación entre concepto y objeto, que afecta a la verdad. Puede leerse, pues: «Si no hay conceptos, si no podemos pensar las cosas de modo fijo y determinado, no hay tampoco verdad, es decir, no podemos pensar. Hay simultáneamente en la verdad un momento de no verdad».[83] Aquí se está expresando la problematicidad inherente a la empresa consistente en apresar en el medio del concepto lo no conceptual. La verdad consiste en pensar el objeto fijándolo. Pero esta fijación o determinación es

[83] Theodor W. Adorno: *Terminología filosófica*, vol. I, p. 42.

ya una deformación, pues traduce lo diferente, particular o único como lo idéntico: disuelve el objeto en lo que el pensamiento pone como *su* concepto. Sin embargo, pese a todo, la verdad es inseparable del procedimiento conceptual. De ahí que en este se entreveren verdad y no verdad. Esta como un momento dado en aquella. Es mérito de Adorno, y así lo considera también Habermas, haber mostrado cómo el pensamiento ha eludido sistemáticamente este problema ocultándose a sí este proceder dominador, cifrado en la sujeción conceptual a la que se somete sin reservas el objeto, que ha propiciado el dominio material sobre la naturaleza toda, externa e interna. Sin embargo, Habermas sostiene, como se está mostrando, que Adorno no pudo pasar de aquí, de esta denuncia. Pero la aportación de Adorno en ningún modo se reduce a la sola constatación del cariz inherentemente contradictorio del pensamiento. La elaboración de esta cuestión de fundamento, que atraviesa las dimensiones epistemológica y ontológica de la filosofía, constituye el centro de sus reflexiones, sin el cual toda su filosofía se torna entonces ininteligible y, a causa de ello, susceptible de ser simplificada hasta el extremo en que lo hace la crítica habermasiana. En este sentido puede encontrarse, pues, un poco más adelante del fragmento anterior:

> Con toda seguridad no hay lenguaje que esté expuesto en mayor medida a esta experiencia que el de la filosofía. Podría decirse que la cosificación o la deterioración de la terminología del lenguaje filosófico tiene lugar allí donde el pensamiento pasa por alto tal experiencia [...]. De ahí se deriva para la filosofía y el lenguaje filosófico la tarea de anular esa injusticia con las cosas que la terminología no puede nunca evitar.[84]

Efectivamente, es la relegación o, propiamente, el olvido de este momento sustantivo del proceder conceptual aquello que, según Adorno, rebaja la filosofía a un proceder mecánico que está muy por debajo de su propio concepto, formado ya en sus orígenes mismos como el de un saber de fundamentos, aniquilador de todo tipo de apariencias y representaciones ingenuas; crítico pues. Por ello, y ante tal certidumbre,

[84] Theodor W. Adorno: *Terminología filosófica*, vol. I, p. 43.

constituye la meta para toda filosofía reparar la deformación anudada a ese momento de no verdad instalado en la verdad. Tal meta o empresa que se confirma como el objetivo generador para este saber es expresada de forma enfática, sin reserva alguna en todo su alcance, al establecer que la filosofía se impone el trabajo, aparentemente propio de Sísifo, de decir lo indecible. Esta afirmación sintetiza todos los motivos presentes en la dialéctica negativa adorniana. Y de esta forma se presenta, finalmente, el esbozo todavía impreciso de lo que constituye el pensamiento de la diferencia, que pretende revocar el momento de la no verdad y así alcanzar lo no idéntico: «Esto solo es posible por medio del lenguaje que es capaz simultáneamente de fijar los conceptos y de variarlos por medio del lugar de valor que les proporciona». Fijar y variar los conceptos significa, en consecuencia, distinguir entre «la mera significación conceptual de las palabras y lo que el lenguaje expresa con ellas, el *medium* en verdad en el que puede prosperar el pensamiento filosófico. El proceso antes indicado prohíbe trabajar con conceptos acabados [...]. Tal cosa puede llevarse a cabo por un medio que no es propiamente el concepto, pero que es lingüístico, el estilo o la exposición».[85] Se encuentran ya aquí incluidas dos ideas básicas para ese proyecto de construcción de una lógica de lo diferente en el que se materializa la teoría del conocimiento adorniana: la de la dualidad de fijación y variación de concepto, y la de la relevancia del estilo o la exposición. La dialéctica de identidad y diferencia que se pone en marcha en el uso de los conceptos y la noción de las «constelaciones» constituyen los desarrollos de tales ideas en la elaboración de dicha teoría tal y como aparece en *Dialéctica negativa*.

Como ha quedado de manifiesto, pues, es en el dominio de la filosofía donde se expresa de forma más palmaria esta aporética de la verdad, fundamentalmente[86] porque la reflexión filosófica se hace cargo como objeto de su saber teó-

[85] Theodor W. Adorno: *Terminología filosófica*, vol. I, pp. 43-44.

[86] Pero no exclusivamente, ya que habría que aludir también a la cuestión relativa a su momento expresivo tal como se ha discutido más arriba a propósito de la noción de «reconciliación».

rico del problema que ella constituye, que pretende pensar radicalmente en la medida en que ello consiste en una forma de autorreflexión. Para enfrentar esta cuestión de la especificidad del saber filosófico a la que va ligada la reflexión sobre la verdad, Adorno distingue entre el pensamiento de la identidad, o identificante, y el de la diferencia. Tal distinción equivale a una estratificación de la razón con base en la cual puede deshacerse la ilusión asociada a la crítica de Habermas según la cual en la teoría de Adorno solo hay espacio para una razón pura y estrictamente dominadora. Por *pensamiento identificante* Adorno entiende aquel proceder cognitivo que pretende, de forma acrítica, poder captar sin resto alguno la pluralidad de lo real. Para tal pensamiento, pues, la totalidad del campo de lo objetivo es subsumible por la razón; los actos de conocimiento pueden clasificar y ordenar la realidad, reduciéndose, a su vez, el saber a esta fijación. El pensamiento identificante asume tácitamente la premisa según la cual no se da discontinuidad alguna entre el concepto y lo no conceptual, o, lo que es equivalente, entre el sujeto y el objeto. Tal pensamiento no cala apenas en la dimensión autorreflexiva, pues en cuanto repara sobre sí mismo, se pone a sí como objeto, se le hace ostensible a este la diferencia cualitativa entre sujeto y objeto, su asimetría, bajo la forma de la inalcanzabilidad de sí mismo del sujeto. Adorno considera, además, que convergen dicho proceder de tipo clasificatorio y la práctica dominadora de la razón: aquel como condición e instrumento de esta. Esta dinámica identificante en el conocimiento, que es una forma de reduccionismo, está a la base del éxito de la ciencia. Ha sido, por lo tanto, condición del dominio sobre la naturaleza; pero en la medida en que la razón no ha reparado en ella, es decir, en tanto que la razón ha soportado un déficit de autorreflexión, la correlativa implantación universal del pensamiento identificante en los diferentes ámbitos de la racionalización humana ha ocasionado también el menoscabo del sujeto, convertido ahora en objeto de dominio, esto es, ha provocado el sacrificio y la liquidación de los individuos, que han quedado igualados a medios de los más diversos imperativos históricos. Desde

este ángulo, Adorno muestra el proceso civilizatorio como un movimiento autodestructivo. Se da, en consecuencia, una ligazón estructural entre pensamiento identificante y dominio incondicionado, pero tal relación no es transparente para el propio pensamiento identificante. Se manifiesta solo en el momento de la autorreflexión por el que este se transciende. El pensamiento de la diferencia constituye ese nuevo nivel en el que la razón se retrata. Podría decirse que el pensamiento de la diferencia consiste en la síntesis del pensamiento de la identidad y su negación: trae a unidad significativa lo fijado de forma inmediata por el concepto en los actos identificantes más aquello que se les escapa. Síntesis a la que aboca un ejercicio de autorreflexión que se torna perentorio para Adorno por el alcance al que ha llegado el proceso de autodestrucción de la razón: cuando Auschwitz es el caso, diríase; modelo de todo un mundo. Pero el pensamiento de la diferencia no está puesto simplemente al lado o enfrente del pensamiento identificante. No constituye, por tanto, no más que un añadido requerido por la teoría, sino que más bien su posibilidad es deducida por Adorno en una analítica del juicio de identidad. El pensamiento se realiza identificando, operación que se efectúa en los juicios cuyo esquema general es «*S* es *P*». No hay pensamiento sin identificación, ni tampoco conocimiento alguno, consecuentemente. Sin embargo, en la identificación se produce una apariencia: la de su propio carácter de absoluto. El pensamiento identificante vive de esta apariencia, que solo por autorreflexión puede quedar al descubierto. Tal apariencia de identidad absoluta es la que se da entre el concepto y el objeto en el medio del juicio, y está producida por la forma misma de este. El *es* del juicio de identidad disuelve el particular en el universal, el objeto en el concepto, el sujeto gramatical en el predicado. La cópula vincula de modo absoluto los dos polos de la relación de identidad que expresa el juicio. Y en este no hay más. A este respecto puede decirse, pues, que el juicio es el modelo del pensamiento identificante, expresa su ideal inmanente: la totalidad. Pero entiende Adorno que la apariencia de ser absoluta la identidad que produce la forma del juicio es deshecha en el medio

mismo del juicio cuando este no es considerado ya de forma aislada, sino multiplicándose alrededor del objeto que hay que pensar. Ahora la contradicción se manifiesta como un momento estructural más del propio juicio de identidad. Es el juicio lo que limita al juicio y el concepto al concepto. En este nuevo nivel, constituido por conjuntos estructurados de juicios interrelacionados a causa del objeto al que todos ellos remiten, es donde se muestra lo que de diferente hay en todo juicio de identidad y el momento de no verdad en que consiste toda pretensión absolutista. Que el objeto no coincide con el concepto que en el juicio pretende asimilárselo, que, en consecuencia, en el medio de la identidad se gesta la contradicción, es evidenciado cuando se lo piensa a través de otro concepto en su correspondiente acto de identificación. Los conceptos que convienen al objeto se limitan, pues, unos a otros en su pretensión de agotar cada uno la identificación. Cada uno de ellos, en la dinámica del pensamiento que los pone a todos en recíproca relación, a la vez que identifica el objeto, marca la diferencia que se acuña en los otros actos identificantes. Pensar a través de constelaciones conceptuales equivale, en consecuencia, a identificar lo particular, lo diferente, pues tales constelaciones, apoyándose en el proceder clasificatorio, lo, sin embargo, superan. La constelación niega el carácter de absoluto de la identidad: el ser de la cosa se manifiesta en los intersticios que abren entre sí los juicios que la fijan. Primero, cada concepto significa negativamente a la cosa por cuanto afirma que esta no se reduce a la identidad fijada por cada uno del resto de los conceptos puestos en juego para objetivarla. Pero, segundo, la cosa es significada en positivo, en su ser esto, al ser pensada sintéticamente, de forma mediata consecuentemente, mediante la misma constelación que compensa o anula la pretensión autárquica del concepto, el proceder meramente clasificatorio.

Según esto, lo diferente consiste en el aquello del objeto que escapa a la sola e inmediata identificación. Es lo no subsumible por el aislado concepto; lo que hay de particular en el particular. Este es el resto aplastado por el pensamiento identificante que habla de la no verdad de este. Sin embar-

go, insiste Adorno en que es el *telos secreto* de toda identificación. El pensamiento de la diferencia lo recupera porque, afirma, no pretende decir de qué es caso el objeto, sino identificar lo diferente, es decir, expresar lo que el objeto es *en sí*, en su irreductible individualidad. Pero ello solo es posible realizarlo mediante conceptos, lo, por definición, universal, y en juicios de identidad. De ahí que haya que reorientar estos. Objetivo este que se cumple cuando se piensa en constelaciones. Estas dinamizan los, en principio, estáticos conceptos. El pensamiento de la diferencia constituye, pues, la determinación de la idea programática de Adorno según la cual la dialéctica es un procedimiento que consiste en pensar en contradicciones. Su objetivo es la verdad de su objeto, de lo particular. Y es para su constitución relevante precisamente aquello que el pensamiento identificante relega al dominio de lo no significativo: la contradicción latente en todo juicio de identidad. Es en el medio de la contradicción donde ha de desplegarse ese saber filosófico que no niegue su objeto: la contradicción en el *medium* de la identidad genera significados, alcanza lo diferente: lo particular excluido de la universalidad del concepto que aparece ahora, a su vez, como más que la mera unidad y universalidad formada por abstracción de sus objetos. El pensamiento de la diferencia efectúa, por lo tanto, una modificación en la orientación de los juicios identificantes. En estos, el objeto de conocimiento es seccionado en la medida en que es captado por el concepto, cuya aplicación empírica, además, no agota su potencial. Se da, pues, un plus del concepto, un contenido no realizado que niega al objeto en lo que aparece como su insuficiente finitud. El juicio reorientado apunta, pues, a lo diferente como la identidad de la cosa situada allende sus identificaciones: identidad manifiesta en el desplazamiento existente entre el objeto y su concepto, en su no identidad, por lo tanto. No identidad identificada conceptualmente, sin embargo, mediante lo que Adorno denomina *constelaciones*: conjuntos dinámicos de conceptos, y de juicios, consecuentemente, organizados alrededor de la cosa, que la determinan a partir de las tramas de no identidades que se generan tanto entre

ellos en su captarla como en el acto mismo de identificarla por cada uno.

En el marco de la lógica de lo diferente se conforma, por lo tanto, una teoría de la verdad desde la que puede ya dibujarse el perfil del pensar meramente dominador, tal como se efectúa en *Dialéctica de la ilustración*. Más allá de la adecuación, que desde este nivel de pensamiento autorreflexivo constituye no más que un eufemismo del dominio, pues la realidad velada de este principio consiste en que, bajo su cobertura, el pensamiento ha acomodado antes la cosa a sí en vez de adaptarse a aquello a lo que tiende, la verdad es concebida como una síntesis entre el ser esto conceptualmente determinado del objeto en el momento de la identificación y su ser particular frente a ella, establecido también, parcialmente, en la diferencia que los conceptos recíprocamente evidencian en su aplicación al objeto. La verdad constituye una síntesis de segundo orden, realizada en el medio lingüístico de la constelación conceptual, por la cual el objeto es significado en negativo y en positivo. Lo determinante de esta síntesis es que en ella se concreta el plus conceptual que soporta toda crítica posible, la dimensión normativa del discurso: en el desfase entre el concepto y la cosa, que se manifiesta como pura contradicción en el *medium* del juicio de identidad, se patentiza la identidad del objeto más el potencial no realizado en este del concepto en el que se evidencia la insuficiencia de lo real. Desde el esquema del pensamiento de lo diferente, toda verdad se cifra en la determinación de la diferencia entre la identificación y la identidad de la cosa. Diferencia que puede interpretarse, a su vez, como la síntesis no coactiva de la identificación y la identidad del objeto como lo diferente. He aquí, pues, la razón por la que Adorno puede conceptuar el pensamiento dominador: porque el dominio mismo es un momento constitutivo, parcial, del pensamiento de la diferencia. La razón puede objetivar el dominio porque no se iguala con él. Puede leerse a este respecto el siguiente fragmento esclarecedor:

> El pensamiento es el polo opuesto a la contemplación pasiva e implica en su mismo concepto esfuerzo; ya este esfuerzo es negativo, rebelde

> contra la pretensión constante con que lo inmediato exige someterse ante él. Las formas de pensamiento de que ni la crítica del pensamiento puede prescindir, el juicio y la conclusión, encierran gérmenes críticos; su determinación es siempre a la vez la exclusión de lo que no alcanzan, y la verdad que intentan organizar niega, aunque con derecho dudoso, lo que no llegan a determinar. El juicio de que algo es así rechaza potencialmente que la relación de su sujeto y predicado sea de otra forma que como lo expresa el juicio. Las formas de pensamiento pretenden más que lo meramente existente, lo *dado*. La punta que el pensamiento dirige contra su material no es solo el dominio de la naturaleza convertido en espiritual. A la vez que el pensamiento hace violencia al material de su síntesis, obedece a un potencial situado frente a sí y se pliega inconscientemente a la idea de volver a reparar en los pedazos lo que él mismo perpetró. Este fondo inconsciente se hace consciente para la filosofía. La esperanza en una reconciliación es la compañera del pensamiento irreconciliable; y es que la resistencia del pensamiento a lo que meramente existe, la imperiosa libertad del sujeto, busca en el objeto lo que este ha perdido al consolidarse como tal.[87]

Estas líneas condensan la idea de Adorno acerca de la superación en el saber del puro dominio, y sirven bien como síntesis del pensamiento de la diferencia. La caracterización como esfuerzo del pensamiento rechaza de principio toda teoría de la verdad como adecuación. El pensamiento, se dice, es una forma de comportamiento que trabaja su material. El resultado es un producto simbólico que significa la realidad. Su verdad es, por tanto, la mediación. Nada en su medio lingüístico es simplemente dado, pese a la apariencia con la que el objeto pueda presentarse ya en cuanto producto del pensamiento mismo. En el juicio, que es la forma que adopta el pensamiento, su concreción misma, se manifiesta esta dialéctica entre inmediatez y mediación. De forma inmediata se presenta en él la apariencia de ser absoluta la cosa en cuanto que identificada: como un algo que es así y solo así; idéntico a su concepto. Y, por tanto, meramente dado para el pensamiento. Pero el juicio encierra el germen de lo diferente, afirma Adorno. Lo señala negativamente como todo aquello que excluye. El esfuerzo del pensamiento trabaja para hacerlo hablar, para tornarlo manifiesto. Por ello, la verdad que se afana por expresar el pensamiento transciende lo dado,

[87] Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa*, pp. 27-28.

una apariencia producida por la pura identificación, siendo a causa de esto doblemente mediata. Pero el caso es que el momento del dominio va ligado a esa apariencia de carácter de absoluto, ilusión por la cual en el juicio parece ofrecerse el objeto como lo simplemente dado, puesto que la síntesis que lleva a término es una forma de violencia sobre este. Sin embargo, dice Adorno que el pensamiento pretende rescatar lo olvidado del objeto en la identificación, respondiendo a un potencial situado frente a sí. Es la necesidad de la expresión del sujeto lo que desencadena ese potencial, ya que este, al dar con el objeto, se apercibe a la vez de la forma en que lo yerra. Por la necesidad de expresión se insinúa lo diferente, aquel resto relegado en el pensamiento identificante. Y es en la filosofía donde se torna consciente este olvido. Por eso concluye Adorno que la filosofía vive de la esperanza en esta reconciliación consistente en alcanzar la verdad del objeto que reposa en la posibilidad de un trato no coactivo con él. Reconciliación consistente en decir lo indecible, en ir con el concepto más allá del concepto. Reconciliación inseparable del pensar en constelaciones.

Con la lógica de la diferencia, Adorno ha fundamentado la posibilidad de un uso no puramente coercitivo de la razón. Su idea de una filosofía transformada responde a este interés que concibe realizándose a lo largo de toda su producción teórica. Por esta razón, y tal vez incluso a pesar del carácter paratáctico con el que entiende su trabajo según el cual «filosóficamente no existe nada primero»,[88] habría que situar «Definición y categorías» en un nivel privilegiado en el conjunto de su obra. En el apartado, tras la definición de la dialéctica negativa como un procedimiento consistente en pensar en contradicciones cuya posibilidad queda afirmada desde un uso invertido de la lógica discursiva expuesto en el pensamiento de la diferencia, se pasa a desplegar aquellas categorías medulares que permiten pensar *negativamente*, según la lógica de la diferencia. Aquí se sostiene que la reformulación radical de la categoría de *identidad* efectuada

[88] Theodor W. Adorno: *Teoría estética*, p. 470.

en la definición de la dialéctica negativa modifica, a su vez, al resto de categorías implicadas en la teoría. Por estas, se entiende aquel complejo de conceptos abstractos, estructurado por la red de relaciones que mantienen estos entre sí, que permiten pensar cualquier objeto de experiencia. Las categorías aportan el enfoque con el que se percibe la cosa. Median cualquier experiencia, haciéndola posible. El sistema de todas ellas determina el conjunto de supuestos ontológicos que fundamentan o sirven de base al pensar concreto. Podría decirse, pues, que constituyen los mojones que el pensamiento pone en su objetivación de la realidad para orientarse en ella. Sin embargo, no son un a priori del pensamiento, aunque su grado de abstracción es máximo: «Todo concepto [...] necesita para ser pensado basarse en algo»,[89] puede leerse en referencia a la lógica de Hegel. Según esto, ningún concepto del pensamiento, por muy abstracto que sea, es independiente de la realidad concreta. Esta, añade Adorno, es constitutiva para el producto del proceso de abstracción, cuya máxima expresión son las categorías. Las categorías constituyen los instrumentos maestros para la mediación subjetiva de la realidad. Para el saber, en consecuencia. Pero, de acuerdo con la dialéctica sujeto-objeto, la forma sujeto es ya de por sí algo mediado. Y se da una prioridad de lo objetivo: toda mediación subjetiva de lo objetivo supone la mediación objetiva de la subjetividad, cuando, sin embargo, el objeto es pensable sin el sujeto. En consonancia con ello, las categorías, como momentos del polo sujeto, están mediadas por la objetividad, por la realidad concreta. En ellas se determina la forma de realidad o de ser en que consiste el pensamiento, la subjetividad, una subjetividad que, en tanto que constituida, actúa a su través: determinan el modo de mediación de la objetividad. Adorno entiende que, como elementos de primer orden de la terminología filosófica, las categorías poseen todo un bagaje de contenidos sedimentados a partir de experiencias históricas. Poseen, pues, todo un potencial semántico acumulado que es aprovechado a fin de determinar el conjunto

[89] Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa*, p. 139.

de supuestos de carácter óntico con el que opera la dialéctica negativa. Este es el hilo conductor que hay que seguir para interpretar la forma de exposición de las categorías en *Dialéctica negativa*. Utilizando un método genealógico, son aquí deducidas en forma de díadas, configurando un sistema al ser cada una de las categorías determinada por su opuesta en esa díada que, a su vez, conduce a la siguiente hasta cerrar un círculo de relaciones, solo dentro del cual cada uno de sus elementos adquiere la máxima concreción. Siguiendo este proceder, es como se despliegan los siguientes pares a partir de la estructura formada por las categorías de *identidad* y *diferencia*: *esencia* y *fenómeno*, *mediación* e *inmediatez*, *particularidad* y *particular*, y, finalmente, *sujeto* y *objeto*. Con este último par, y a partir de la tesis de la prioridad del objeto en su marco formulada, se efectúa lo que es denominado como *la transición al materialismo*; la fundamentación del carácter materialista y normativo de una filosofía que tiene por cimientos una teoría de la razón tal como la que se ha expuesto.

Por la tesis de la prioridad del objeto, Adorno no solo dota de relevancia epistemológica al individuo particular, finito y contingente, sino que lo lleva al centro de la reflexión en calidad de su objeto al identificarlo sin reservas con el sujeto, otorgándole por ello una dignidad con base en la cual la fenomenología histórica se muestra ante el análisis crítico revestida de unas significaciones que de otro modo quedarían ocultas. Que no sea sujeto más que el yo vivo implica revocar la idea de una cesura ontológica entre lo espiritual y lo natural, ya que con esta somatización del sujeto se instituye el objeto como una componente conformadora suya. Y en el plano del conocimiento, tal dimensión somática se torna irreductible. Toda forma de saber no es sino una reelaboración de la experiencia del individuo orientada por unos impulsos que remiten a su autoconservación. De esta forma, todo lo relativo al dolor y su superación adquiere sustantividad epistemológica. Cualquier forma de reflexión se constituye en el marco del interés del sujeto por superar el dolor, por eliminarlo. En este interés siempre presente, pero

explicitado para la reflexión filosófica, se fundamenta la función crítico-normativa del saber que en el ámbito de esta se configura. Y a este interés propio del individuo, particular por lo tanto, anuda, sin embargo, una perspectiva universalista de la teoría al considerar esta que, a causa de su mediación social, la erradicación del dolor no es privativa del individuo, sino competencia del género humano. Desde esta posición ganada por el giro materialista con el que Adorno marca a la dialéctica negativa en relación a su más relevante referente filosófico, la autoconservación aparece como el fin al que siempre se han enderezado las acciones de la especie. Finalidad que solo en tanto que manifiesta como tal por el ejercicio de pura autorreflexión en el que consiste esa forma de comportamiento llamado *filosofía*, se transciende a sí misma más allá de la simple subsistencia exenta de sufrimiento para dar cabida como forma reflexiva a un ideal de vida humana. Y este es el contenido de la noción de «reconciliación». Esta idea condensa el carácter crítico-normativo de la dialéctica negativa al asegurar la posición de un sujeto que se configura como tal frente a lo que existe en la medida en que ello se le aparece como lo negativo, y así lo comprende. Esto es lo que significa pensar en la lógica de lo diferente. Un pensamiento de tal índole permite, en aras del interés del sujeto, explotar el potencial semántico acumulado de los conceptos de forma que el mundo pueda mostrarse desplegando todos los filos en los que este se desgarra.

Por este carácter materialista impreso en su filosofía, Adorno considera que el pensamiento es ya una forma de praxis, su primera figura. La teoría, por lo tanto, está al servicio de la posibilidad de una transformación real de las condiciones materiales en las que se reproduce la vida de los sujetos. En esto radica el sentido de toda dimensión crítica. Haciendo valer tal perspectiva, la teoría de la razón expuesta en «Definición y categorías» fundamenta esta autoconcepción crítico-normativa de la filosofía con base en la cual puede detallarse el mapa de una realidad construida históricamente por la especie, estimándola en su dimensión de negatividad respecto a sus miembros, tal como se hace en *Dialéctica de*

la ilustración. Uno de los ejes teóricos de tal formulación del esquema evolutivo de la especie es la noción de «razón dominadora». Esta noción solo puede ser construida desde fuera. Y esto es lo que hace Adorno. Si bien en esta obra los límites de la razón dominadora son delimitados desde su exterior, aunque ciertamente de manera no explícita, ya en *Dialéctica negativa* se acomete la tarea, sin duda inexcusable, como el propio Adorno reconoce, de fundamentar sólidamente la estrategia teórica mediante la cual se ha realizado el diagnóstico de la modernidad. El resultado es el pensamiento de la diferencia. En la medida en que ello es así, queda desmentido el argumento de Habermas según el cual la equiparación absoluta de razón y dominio bloquea en la dialéctica negativa toda forma de saber, convirtiendo a la teoría misma en un ejercicio autocontradictorio. No existe en forma ninguna tal identificación. Solo puede sostenerse un argumento como el de Habermas ignorando la epistemología de Adorno. Reducir esta a la caracterización del pensamiento identificante es no traspasar la corteza del problema. Pero lo relevante de toda esta cuestión es que, dada la transcendencia de tal lectura habermasiana, se ha convertido en un lugar común esta idea que reduce la razón discursiva en Adorno a puro dominio, condicionando, en consecuencia, la interpretación de su estética en la dirección de considerar el arte como algo parecido a un *refugio* en el que pueda, por fin, darse cierto tipo de trato no coactivo con la cosa y, consecuentemente, algo de verdad.

El concepto como *locus* de la mímesis

Y así se abre el frente correspondiente al segundo argumento expuesto por Habermas en esa interpretación de *Dialéctica negativa* en la que se le niega a esta aporte teórico alguno en relación al conjunto de la producción de Adorno. En esta crítica, la obra queda marcada con un carácter epigonal y tardío, de renuncia a unas pretensiones de realización y consistencia teórica implícitas, básicamente, en el libro sobre la ilustración. Sostiene Habermas que Adorno se

ve compelido a concretar la necesidad teórica de perfilar un trato no coactivo con el objeto bajo la noción de «mímesis». Sin embargo, la posibilidad de esta relación de sujeto a objeto no dominadora ha de ser planteada fuera del espacio de la razón discursiva, indica Habermas, por la prohibición que ha dictado el formato instrumental de la racionalidad. Es este un argumento, pues, que desarrolla la línea del anterior con la intención de reforzarlo, pero no tiene, de por sí, sustantividad. Según Habermas, el concepto de «mímesis» ha de ser constantemente supuesto como el contrapunto a la praxis dominadora por una teoría que absolutiza a la razón instrumental. De otro modo, difícilmente podría definirse la razón como instancia incondicional de dominio. Cumple así la mímesis una función normativa dentro del esquema de la dialéctica negativa consistente en medir y tabular los efectos de la praxis dominadora desde lo que sería su otro: el ideal de una forma de trato no destructora con el objeto, cuya traducción en el saber es una intención de verdad consistente en la conservación del objeto intacto en el sujeto. Sin embargo, esta noción constantemente supuesta por la filosofía de Adorno no puede ser concretada sino como un impulso, cayendo del lado de lo irracional. Tal es en este punto la tesis de Habermas, para quien Adorno ha de, paradójicamente, situarse teóricamente en esa posición imposible que representa la mímesis como ideal de un contacto que deja intacto el objeto, pero que no tiene otro contenido que el propio de un impulso fugaz y espontáneo, para desde ella evidenciar los desvíos de la razón humana. Tiene Adorno, pues, que suponerse en una razón más allá de la razón; tal parece la exigencia implícita al formato instrumental de esta: se ha de negar la, en principio, universal y excluyente razón instrumental para poder determinarla —operación esta que supone, no obstante, la actividad de una razón—, pero desde una instancia a su vez prohibida desde ella. Es así como con la noción de «mímesis» surge de nuevo la contradicción realizativa en que incurre la dialéctica negativa según esta crítica: la dialéctica negativa en la misma operación consistente en descifrar la razón humana como ins-

trumental se sitúa fuera de ella. Habermas entiende que la noción de «mímesis» evidencia esta paradoja irresoluble en el modelo de pensamiento de Adorno. Y aún más, concluye que parece sugerir ya dentro del marco de una filosofía de la conciencia como es esta otro formato de razón en el que cupiera sin necesidad de fricciones la carga crítico-normativa que distingue a la teoría crítica.

Pero a poco que se tire un mínimo del hilo del pensamiento de la diferencia, se deshace la madeja fabricada por Habermas. No puede concebirse ya más la mímesis como un impulso que se agota en sí mismo y al que se reduce todo contacto no coactivo con la realidad, cuyo único vestigio de objetividad se encuentra, en todo caso, en la esfera del arte, cuando se reconoce en Adorno el diseño de una razón que, aun siendo dispositivo y medio de un sujeto finito, no se iguala con el dominio a causa de ese ejercicio de autorreflexión que se consuma en la lógica de la diferencia. Por esta, la mímesis no es extraterritorial a la razón; pero, como esta forma de conocimiento que se atiene a esa lógica según la cual el pensamiento busca superar el concepto a través del concepto para expresar lo sin concepto, lo no idéntico, sin a la vez negarlo, es la propia de la filosofía, a esta, dice Adorno, la alienta el objetivo de recuperar un abandonado momento mimético en el proceso de racionalización. Partiendo de la concepción platónica según la cual existe un saber que se ama y que se busca porque no se tiene, aunque de él posee el hombre un vago recuerdo como el de algo perdido, lo más valioso, que es necesario recuperar, afirma que «la filosofía [...] es propiamente el intento de salvar o recobrar con los medios del concepto aquel momento mimético, que en verdad está profundamente conexionado con el amor».[90] Y dice *recobrar* porque considera que en el lenguaje mismo, históricamente, se ha consumado una escisión: la de la palabra como imagen y la de la palabra como signo. Según esto, se han constituido el arte y la ciencia como los dominios propios y excluyentes entre sí de la copia y del conocimiento de

[90] Theodor W. Adorno: *Terminología filosófica*, vol. I, p. 62.

la naturaleza. En este proceso, la filosofía, sostiene Adorno, se ha decantado, en general, del lado de la ciencia. Y si tal división es inevitable, añade, no lo es empero su claudicación bajo la forma de un saber que encaja en el modelo del conocimiento científico. Siempre se ha dado en ella algo que se revolvía contra tal equiparación; Wittgenstein es aquí paradigmático: en el final del *Tractatus* domina el momento expresivo. Precisamente la filosofía queda marcada para Adorno por su posición de tercero frente al arte y la ciencia: comparte con el conocimiento científico ante el arte el uso del concepto, el carácter discursivo, pero contra la ciencia se alinea con el arte por la sustantividad que en ella adquiere el momento expresivo. Así es como, vinculándose con ambas esferas del espíritu, la filosofía no se identifica con ninguna de ellas. En esta posición intermedia Adorno ubica la especificidad irreducible del saber filosófico. De ahí la imagen espacial de esa *tierra de nadie* entre el ser y la nada con la que en ocasiones la designa: es una forma de conocimiento, pero de tal índole que no puede dejar de expresar una exigencia de superación de lo fáctico. Constituye, sí, una objetivación acerca de lo que es, aunque posibilitada propiamente desde un no ser consistente en las carencias de aquello que existe. En tal dialéctica constitutiva para la filosofía entre ser y no ser descansa su dimensión mimética.

Como tercero, pues, frente al arte y la ciencia, Adorno señala que la filosofía quiere la verdad. Tal pretensión es inerradicable de ella; la funda y la sostiene. Pero, a diferencia de otras esferas de saber, la verdad a la que tiende la filosofía, aquella que es objeto del mayor deseo y por la cual el pensamiento se esfuerza una y otra vez, y aún más, no es la verdad del objeto como la de algo meramente exterior, sino la verdad de la experiencia que de este tiene el sujeto. Por esto llega a afirmar Adorno que la filosofía es experta en deseos, dado que transluce el mundo, pero no meramente considerado en sí, sino solo en lo que significa para el sujeto. Aquí se realiza su componente mimética: por cuanto expresa la experiencia individual; por dar cau-

ce y objetivar en el medio del discurso un trozo de realidad consistente en una forma particular, contingente y finita de mediación sujeto-objeto. El propósito que mueve a la filosofía consiste en mostrar con los medios del concepto el objeto en lo que significa para el sujeto a partir de su experiencia. Por eso siempre constituye un movimiento autorreflexivo que responde a una necesidad expresiva: sacar a la luz, exteriorizar lo que se lleva dentro..., dar elocuencia al sufrimiento, dirá Adorno en referencia a todo ello. Es esta misma necesidad expresiva la que busca recomponer el objeto de conocimiento en su integridad e identidad, más allá del pensamiento identificante, porque no se satisface sino a través de la singularidad. No le vale al saber filosófico un objeto reducido a lo que no es él, tal como se procede en la clasificación propia del conocimiento científico, porque la realización de la exigencia expresiva que la sustenta requiere traducir en conceptos siempre una experiencia particular para la que es determinante el objeto en sí y no meramente como un caso. Tal satisfacción a la vez mitiga el dolor y libera en la medida en que rompe para el sujeto el círculo de la inmediatez. La objetivación en que consiste el proceder conceptual produce distancias, abre perspectivas, desliga al sujeto, aunque sea un mínimo, de la densidad de su mundo: por esto vale aquí, y con seguridad contra él mismo, la tesis de Habermas que contempla la autorreflexión ya en sí misma como emancipación. Así pues, Adorno entiende la filosofía, no como una forma de conocimiento a la que le es indiferente el sujeto, sino como aquel saber en el que se vacía este por cuanto expresa aquello que su experiencia le dicta como lo esencial. De ahí que constituya siempre una reflexión no solo sobre lo concreto sino también desde ello. Responde la filosofía, pues, a la necesidad de decir, de objetivarse el sujeto en el discurso con una, además, pretensión de universalidad ligada al medio del concepto. No pretende señalar un aquí y un ahora, circunscribirse a la pura contingencia, sino que ese decir signifique esta realidad en su llegar a ser y en la plenitud de las posibilidades que encierra. Al saber que así se configura lo mueve una pretensión de validez intersubjetiva.

Y en esto consiste su dimensión mimética, en el imperativo deseo de decir que la desencadena en cuyo cumplimiento se cobija la esperanza de abrazar esa verdad que no por desconocida es del todo ajena o extraña. Pero no hay en todo ello, añade Adorno, forma alguna de subjetivismo, pues a la base de toda esa experiencia que cobra objetividad en la acción del decir está lo experimentado, una realidad común en la que se constituyen los sujetos. Lo traído a expresión en el saber filosófico no es una pura subjetividad recogida sobre sí, sino propiamente la estructura sujeto-objeto: todo un mundo en lo que afecta a quien es capaz de captarlo cognitivamente. Por cuanto esta experiencia se objetiva lingüísticamente, es de suyo ya universal.[91]

Por todo ello afirma Adorno que la filosofía es una esfera en la que la expresión quiere ser verdad: «es el ámbito de la expresión cuya intención propia es justamente la verdad».[92] Esa verdad se articula en el marco de la lógica de la diferencia. Por eso no tiene razón Habermas cuando afirma que Adorno no puede desarrollar una teoría de la mímesis. La lógica de la diferencia constituye en sentido estricto tal teoría, dado que en el saber por ella producido queda suspendido el principio del dominio al atenerse y cobrar sentido este en relación a una finalidad consistente en descifrar una realidad, su objeto, en lo que tiene de única, en aquello que la particulariza, ya que solo en la objetivación plena de su realidad, produciendo saber pues, el sujeto se forma a sí mismo, emancipándose de ella aun cuando constituya su propia condición de posibilidad en tanto que tal. A la transcripción simbólica de la realidad en que consiste el saber de la filosofía la mueve el propósito de expresar conceptualmente lo que en esta realidad hay de determinante para el sujeto, según su propia

[91] Así lo entiende Adorno: «gracias a su participación en el *medium* discursivo, la experiencia individual es por su propia naturaleza siempre más que meramente individual. El individuo se convierte en sujeto en tanto en cuanto se objetiva por su conciencia individual: en la unidad de sí mismo como en la de sus experiencias; los animales parecen incapaces de ambas cosas. La experiencia individual alcanza lo universal, porque y en cuanto lo es en sí misma» (*Dialéctica negativa*, p. 51).

[92] Theodor W. Adorno: *Terminología filosófica*, vol. I, p. 67.

experiencia. Tal objetivación es su meta porque solo mediante ella el sujeto puede desligarse y autonomizarse de ese mundo del que, no obstante, depende. De aquí su necesidad expresiva. Por eso busca la filosofía el objeto íntegro: porque solo recomponiéndolo puede constituirse el sujeto mismo. El pensamiento de la diferencia, pues, supone una forma de realización del momento mimético en la medida en que cifra su cumplimiento en la exposición a través del concepto de lo sin concepto, ateniéndose a una necesidad expresiva del sujeto. Se da así una afinidad entre lo producido por este y lo que le es exterior. Adorno afirma que en el pensamiento de la diferencia la experiencia del objeto se transforma en una forma subjetiva de reacción; en expresión, por tanto. Este saber cala el objeto en su diferenciación e identidad, en lo mínimo relevante. En ello consiste la experiencia filosófica de este; más bien, la experiencia filosófica en general. *Mímesis* es, pues, el volcado en el medio del concepto de una experiencia que repara en la identidad del objeto como lo diferente a su mera identificación conceptual. De ahí que la idea de la dialéctica negativa, de la filosofía misma, queda expresada por Adorno de la forma más precisa cuando afirma que «solo en el medio del lenguaje puede lo semejante conocer lo semejante»,[93] pero «determinándolo como lo que no se le asemeja»,[94] esto es, exponiéndolo por medio del concepto. Denomina *filosofía transformada* a esta lógica de la diferencia, y así sintetiza su cualidad. Por todo ello no puede haber reparo alguno en concebir como una teoría de la mímesis, según demanda Habermas, este procedimiento que invierte el uso del concepto.

Resolución de la lógica de la diferencia en la idea de «modelos»

El último de los argumentos con base en los cuales Habermas pretende reforzar la tesis en la que mantiene que *Dialéctica negativa* no aporta nada positivo en relación al

[93] Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa*, p. 61.
[94] Ibídem, p. 153.

laberinto teórico en el que, según su diagnóstico, se ven encerrados los autores de *Dialéctica de la ilustración*, se centra sobre la idea de Adorno de «modelos». A propósito de ello, señala, no sin lo que parece cierta ironía, la coherencia y honradez intelectual de este por concebir la dialéctica negativa no más que como un conjunto de modelos en lo que supone un reconocimiento implícito de la imposibilidad de salir del círculo de la razón dominadora, asumiendo de esta forma el fracaso del intento de construcción de una teoría de la razón capaz de sostener las pretensiones de desenmascaramiento radical de la modernidad que han sido seña de la teoría crítica. Esta filosofía de modelos significa para Habermas una regresión en cuanto a pretensiones teóricas, una depotenciación del calado crítico del pensamiento, un índice, en definitiva, del fracaso del paradigma en el que se mueve Adorno, quien se encuentra aún, pese a su aparente radicalismo, demasiado atado a la tradición del idealismo alemán. Sin embargo, mantener que, con su idea de una filosofía que se realiza en modelos, Adorno renuncia finalmente a unas pretensiones teóricas indisociables del espíritu de la dialéctica negativa porque estos son, en suma, pequeñas investigaciones pertenecientes al ámbito de la filosofía y de las ciencias sociales que, al poseer un carácter fragmentario y un alcance teórico muy limitado, circunscrito a la elucidación de un fenómeno concreto más allá del cual nada puede ni pretende decir la teoría, resultan, en consecuencia, incomponibles bajo estructura teórica alguna, significa no haber calado en absoluto el sentido que adquiere esta forma de entenderse un tipo de teoría que se define como *negativa* básicamente en referencia a Hegel.

La teoría de la razón de Adorno vertebra la dialéctica negativa. Y la lógica de la diferencia en su marco formulada sustenta la idea programática de una filosofía consumada en modelos. La dialéctica adorniana es negativa porque hace valer esa lógica de la diferencia, por su decantación epistemológica según la cual se da una asimetría en la forma de mediarse respectivamente sujeto y objeto a favor de este, de forma que el saber no propende ya más, gracias

a un proceso de revisión y elucidación dirigido sobre sí, a fundirse con su objeto en un movimiento envolvente sobre la realidad a la que en esta dinámica, indefectiblemente, ha de terminar asimilándose. Para Adorno, toda filosofía que no se tome muy en serio la asimetría entre sujeto y objeto, comprendida en un sentido materialista, deriva hacia una posición totalizante. Frente a este tipo de filosofía *sistemática* desarrolla la idea de los modelos. Sin embargo, la crítica de Adorno a un saber de tipo sistemático no supone en modo alguno un menoscabo del ideal inmanente de rigurosidad que es propio de toda reflexión filosófica. Por esto hay que entender en toda la extensión de su literalidad la idea según la cual «exigir rigor sin sistema es exigir modelos para pensar».[95] La dialéctica negativa es construida con base en esta idea de los modelos como respuesta y alternativa al pensar sistemático cuya máxima expresión se encuentra en Hegel. De hecho, Adorno califica como un *antisistema* su filosofía, aduciendo que formular una dialéctica de carácter negativo socava en sus mismos cimientos la tradición de pensamiento que une a Platón y Hegel. Sin embargo, este postulado antisistemático en ningún momento es planteado bajo el supuesto de una merma de las pretensiones del pensamiento en relación a la verdad. Justamente la asunción consecuente de estas pretensiones es lo que está a la base del giro adorniano. El motivo rector de pensar con Hegel contra Hegel, presente en toda la extensión de su producción, conduce a Adorno a los modelos. Porque, dice, se evidenció lo ilusorio de la pretensión de la filosofía de ser idéntica con la realidad, junto a todos los efectos de la forma de racionalización de la cual tal pretensión es manifestación, es una tarea pendiente para ella replantearse radicalmente su relación con esta: básicamente el tipo de saber en que se plasma, su idea de la verdad y la relación con la praxis. La estructura teórica de la dialéctica negativa pretende dar cuenta de tal exigencia inmanente impuesta a la filosofía desde su momento histórico.

[95] Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa*, p. 36.

Adorno sostiene la tesis según la cual toda filosofía sistemática opera bajo el esquema del pensamiento de la identidad, del mismo modo que la realización consecuente del pensamiento de la diferencia se efectúa, allende el sistema, bajo la forma de los modelos. Esta doble relación aporta la clave para inteligir la estructura teórica de la dialéctica negativa.

En primer lugar, la ecuación entre sistema e identidad. Por *sistema filosófico* Adorno entiende un conjunto teórico ordenado deductivamente a partir de un punto. Y es la relación deductiva la que clasifica los momentos, y cohesiona y cierra ese conjunto. No constituye, en consecuencia, un sistema filosófico una serie ordenada de proposiciones no contradictorias a la que le falte el vínculo deductivo a partir de un primer principio. Pero toda filosofía que se guíe por este ideal teórico es, afirma Adorno, pensamiento de la identidad y representa una forma de idealismo. Estos tres elementos —sistema, identidad e idealismo— son, pues, inseparables, constituyen los rasgos conectados de un determinado tipo de filosofía cuyo ideal alumbró los primeros logros de los filósofos de la naturaleza griegos para, unos veinticuatro siglos más tarde, verse cumplido con la figura de Hegel. La filosofía sistemática, por su necesidad inmanente de completud, termina superponiéndose a una realidad a la que niega y aparta. Su lógica es la de la identidad: todo debe quedar subsumido por el pensamiento, ordenado y armonizado en sus categorías. En ella se estiliza el objeto porque se lo conoce según se pliega a los moldes que permiten incorporarlo con sentido a un todo con, a su vez, su sentido ya definido. En la filosofía sistemática el sujeto de conocimiento se absolutiza en su relación con el objeto al rechazarse en ella por principio la posibilidad de la diferencia entre el pensamiento y lo pensado por la que se patentiza su limitación, su misma finitud, ante una realidad en la que se constituye y que lo excede. Así expresa tal totalitarismo Adorno: «El sistema, la forma de exposición de una totalidad fuera de la cual ya no hay nada, absolutiza el pensamiento frente a todos sus contenidos y volatiliza el contenido en pensamientos: es idealista antes de

argumentar a favor del idealismo».[96] Como el pensar estrictamente sistemático necesita deducir todos los momentos a partir de un elemento absolutamente primero, sea el *cogito* cartesiano o el *espíritu* en Hegel, para componer mediante su disposición un todo unitario sin fisura alguna, ha de adaptar los fenómenos, el objeto de conocimiento, a unas estructuras previas y rígidas predeterminadas por la teoría mediante el mecanismo lógico consistente en el pensar de la identidad. El pensamiento identificante procede subsumiendo el objeto en un molde preparado, prescindiendo de consideración alguna sobre el grado de deformación que con ello le ocasiona porque su telos no es el qué de ese objeto sino aquello, la universalidad, de lo que este es caso. Por esto afirma Adorno que bajo el imperio del sistema el contenido se volatiliza en pensamientos. El mundo queda, pues, reducido a sujeto. El idealismo es así antes punto de partida que resultado para el proceder sistemático. Diríase que la lógica subyacente al sistema es la de un pensamiento de la identidad no cierto de sí, pues a él mismo se le escapa la medida en que yerra su objeto, el grado en el que lo deforma, a causa de las exigencias totalizantes de aquel. De esta forma el sistema elimina el afuera; nada queda que no haya sido absorbido por sus categorías: produce una inmensa tautología entre el pensamiento y el mundo porque convierte el mundo en pensamiento al vaciar teóricamente el momento de la diferencia. Todo lo exterior es subsumido en las estructuras del sujeto y negado como exterior al ser despreciado su qué.[97] Este desprecio es manifestación de la violencia y el dominio que el pensamiento ejerce sobre las cosas cuando se relaciona con ellas bajo los dictados de la lógica de la identidad. La relación que establece el proceder cognitivo sistemático con la realidad se mide, pues, en términos de dominio para Adorno, porque dominio

[96] Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa*, p. 32.

[97] Clarificadora es la comparación que a este respecto realiza Adorno: «Por eso tienen siempre los sistemas algo de la reina de Blancanieves, que no puede soportar la idea de que en las montañas del país de los siete enanitos viva, aunque sea una pobre niña, otra mujer más bella. El cuento nos da en este punto algo así como una protohistoria de la idea de "sistema", a saber, la idea de "totalidad"» (*Terminología filosófica*, vol. II, p. 197).

es aquella sujeción y parálisis que el pensamiento impone a las cosas a fin de adaptarlas a sus esquemas. El mecanismo lógico de la identificación es el medio del que se vale el sistema para transfigurar el mundo hasta que quepa en él: todo lo que se resiste y queda fuera se señala como irrelevante y es ignorado, y la idealización producida se autodefine absoluta. Concluye Adorno estos análisis afirmando que la exigencia de que la filosofía ha de ser sistema prejuzga lo que constituye un problema filosófico de primer orden en cuyo centro se encuentra el tema de la verdad, el de si hay o no identidad entre el pensamiento y lo pensado, o, en otros términos, el de cuál es la forma de la relación entre sujeto y objeto. De aquí su insuficiencia; el momento antifilosófico y dogmático de esta forma de realización filosófica que tras su pretensión de fundamentación absoluta esconde supuestos sobre lo que son cuestiones de fundamento.

En este contexto de crítica sin paliativos a la tradición de la filosofía sistemática, los modelos son planteados como la alternativa al sistema: la dialéctica negativa como antisistema se describe como una filosofía de modelos. Con este giro Adorno se propone, tal como declara en el prólogo de *Dialéctica negativa*, salvar la dialéctica como procedimiento filosófico eliminando su carácter afirmativo, demoler la idea de la necesidad de una fundamentación realizada desde un momento considerado primero o absoluto e incondicionado y, finalmente, impulsar lo que denomina *pensamiento concreto*: la aplicación de la reflexión filosófica a la pluralidad de los fenómenos de la realidad humana. Este retrato de lo que es una filosofía antisistemática se efectúa ya haciendo valer aquello que se justifica. Por esto, cuando se lee que «con los medios de una lógica deductiva, la dialéctica negativa rechaza el principio de unidad y la omnipotencia y superioridad del concepto» y, también, que la tarea propia de esta consiste en «quebrar con la fuerza del sujeto el engaño de una subjetividad constitutiva»,[98] se está pensando negativa, antisistemáticamente: se está elaborando la paradoja

[98] Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa*, p. 8.

hasta hacerla posible a base de pensar en contradicciones, según es propio de la filosofía como pensamiento del límite de lo decible. Y, efectivamente, cuando Adorno se centra sobre las cuestiones más abstractas que puede transitar la reflexión filosófica, a saber, aquellas en las que colindan la epistemología y la metafísica, temas estos a los que dedica los capítulos fundamentales de *Dialéctica negativa* —la introducción y la segunda parte—, se perfilan dos ejes complementarios a partir de los cuales la idea del antisistema se sostiene: la tesis de la prioridad del objeto, sobre el fondo de la dialéctica sujeto-objeto, y la contraposición entre pensamiento de la identidad y pensamiento de la diferencia. Porque se da, a nivel ontológico, una prioridad del objeto, el saber filosófico tensionado hacia una verdad que no se adapta al formato que adopta usualmente en el dominio del conocimiento científico, pero que ha sido extrapolado y universalizado acríticamente, se ha de construir sobre la lógica de la diferencia, que se hace transparente al pensamiento a base de autorreflexión. Y esta lógica de la diferencia constituye el punto de partida desde el cual se afirma que, mediante un proceder deductivo, la dialéctica negativa niega el principio del carácter de absoluto del concepto y, con ello, deshace la ficción de una subjetividad constitutiva. Es, pues, la lógica de la diferencia el espacio teórico a partir del cual se destruyen las premisas del pensar sistemático. Pero, paradójicamente, se hace uso aquí del mecanismo deductivo para negar el primado total de la deducción como criterio de validez teórica. De la forma general de relación que establece la lógica de la diferencia entre el concepto y lo aconceptual, el objeto, desde la reorientación del juicio de identidad, se deducen consecuencias que afectan al formato del saber filosófico en general. Este ya no puede constituirse en sistema porque el principio de la identidad no es último: en la identidad se esconde la diferencia, diferencia que busca empero la identidad, pero no ya la de lo exterior como interior, sino la de un qué en principio irreductible en unidad: lo diferente. El ideal sistemático es, pues, aporético porque existe una prioridad de la diferencia frente a

la identidad. Y, consecuentemente, el saber filosófico ha de realizarse de otra forma: a través de los modelos. El punto de partida de esta manera de entenderse la filosofía es la negación de la identidad entre sujeto y objeto. Evidenciada esta unidad como una ficción producida por el pensamiento, no puede propender este ya más a subsumir la realidad. Con ello, está de más ese carácter sistemático de la filosofía. Sin embargo, es para ella irrenunciable el ideal de la exactitud, de la rigurosidad. En los modelos se pretende salvar tal momento. Los modelos serían, de acuerdo con esta pretensión indisociable del uso del concepto abstracto propio de la filosofía, el sistema al que se le ha sustraído su ideal inmanente: la sistematicidad. Y si cabe hablar de sistema aquí, aun en contra de Adorno y, ciertamente, en un sentido débil, es porque existe un hilo conductor que cohesiona la dialéctica negativa. Su teoría de la razón constituye ese momento teórico privilegiado con el que se entretejen todas aquellas realizaciones efectuadas al nivel de la filosofía concreta. Todo ello apunta a la existencia de una jerarquía teórica en la dialéctica negativa. Lo que Adorno denomina como *la helada inmensidad de la abstracción*, esa teoría de la razón, es el substrato presente por el que los modelos se configuran. Si es desde ese espacio de la más pura abstracción, en un plano metateórico, autorreflexivo, donde se dicta la prohibición sobre el sistema y se justifica, consecuentemente, el proceder de los modelos, también la dinámica interna de cada uno de ellos es sostenida desde aquí. Los modelos en Adorno proceden según la lógica de la diferencia. Su tan alabada finura dialéctica, su retórica, la lucidez de sus análisis filosóficos, sociológicos y estéticos, todo ello no es sino la manifestación de la puesta en práctica de la lógica de la diferencia. Lo peculiar del pensamiento de Adorno es cómo usa los conceptos. En los modelos se esclarece el objeto a base de pensar en contradicciones, porque constantemente se ponen en juego en ellos alrededor del fenómeno constelaciones conceptuales que operan en términos de la lógica de la diferencia. En todo ello estriba la novedad y la particularidad de la forma de hacer de Adorno. La lógica de la diferen-

cia es, pues, el elemento teórico que convierte a la dialéctica negativa, más allá de la idea de un conjunto de momentos vinculados por un aire de familia, en lo que es, en sentido estricto, una teoría filosófica. Todo lo cual no está reñido con el ideal de apertura consustancial a este proceder filosófico, con esa negativa, convertida en ideal programático, a colapsar el mundo en esquemas producidos e impuestos, pues su elemento unificador como teoría es el mismo que le impide cerrarse en un todo autoconcebido como completo al mantenerlo en un estado de perpetuo dinamismo en pos de una realidad que se sabe irreductible. La dialéctica negativa está, pues, planteada como un procedimiento en constante apertura hacia su exterior y en permanente revisión porque hace efectiva la tesis de la prioridad de la diferencia. Por esto, a la seguridad inherente al sistema, devenida, sin embargo, apariencia cuando se la piensa fuera de él, que coarta la libertad del pensamiento, Adorno contrapone la conciencia asumida teóricamente de que la filosofía puede extraviarse en su búsqueda de la verdad, de que esta no está en absoluto garantizada y que constituye, en definitiva, una conquista precaria, nunca definitiva. Y tal conciencia, afirma, produce vértigo: «Pero todo conocimiento fructífero tiene que echarse a fondo perdido en los objetos. El vértigo que da es *index veri*; el *shock* de lo abierto es la negatividad, su revelación necesaria dentro de lo seguro y siempre igual, falsa solo para lo que es falso».[99] Negatividad negada, falsa, por el sistema; buscada, en cambio, por esta dialéctica que ha depositado en ella la esperanza de toda verdad.

Puede constatarse, pues, cómo, contra los argumentos presentados por Habermas, *Dialéctica negativa* se consolida como la obra en la que Adorno aporta los puntales teóricos que sostienen y cohesionan el conjunto de su producción filosófica. Tachar esta obra de intento frustrado de fundamentación de *Dialéctica de la ilustración* no se sostiene en modo alguno. Considerar, tal como lo hace Habermas, que lo único que aporta el texto es un desarrollo, necesariamente

[99] Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa*, p. 40.

inconsistente y falto de solidez, por lo demás, de la idea de que toda forma de conocimiento es un mecanismo de dominio, significa caer muy por debajo del nivel de elaboración filosófica en el que este se mueve y exige ignorar un número tal de diferenciaciones conceptuales, de tesis y de argumentaciones en él contenidas que hacen difícil reconocer el original en la interpretación o, incluso, aceptar a esta en calidad de tal y no, más bien, como un requisito originado en las mismas motivaciones y planteamientos de base de la teoría de la acción comunicativa.

Desbordamiento del arte por la filosofía desde la intención de verdad

Pero dentro ya de lo que supone un nuevo nivel de análisis, resulta del todo significativo que, en virtud de la señalada prioridad epistemológica de *Dialéctica negativa*, el pensamiento estético de Adorno cobra en el conjunto de su filosofía otro sentido bien diferente al contemplado por Habermas. La teoría del arte de Adorno se encuentra sistematizada en su monumental obra póstuma *Teoría estética*. Es este un texto cuya interpretación está marcada por la consideración acerca de si *Dialéctica negativa* significa, o no, un intento fallido de elaboración de una teoría de la razón. Como Habermas sostiene que este es el caso, que Adorno es incapaz de sustraerse a las contradicciones que encierra su formato de razón, argumenta que existe en la dialéctica negativa un *giro estético* que obedece a una insuficiencia estructural por la cual esta no termina de consolidarse como teoría filosófica. Y añade que esta limitación es percibida ya y elaborada dentro de la misma teoría; así lo manifestaría la cesión de competencias al arte que sostiene darse en ella. Tal forma de ver las cosas otorga a la estética un protagonismo en el conjunto de los planteamientos de Adorno, pero se trata de una sustantividad prestada, falsa, porque se origina en una carencia, en lo que constituye una limitación de la racionalidad discursiva para realizar el fin por el que se autodefine, con base en la cual las realizaciones propias

del campo del arte adquieren un valor sustitutivo, casi interino y, en todo caso, precario. La falta de solvencia de la formulación instrumental de la razón provoca, pues, la fuga de la dialéctica negativa hacia el ámbito del arte según Habermas. Son las obras de arte las depositarias de ese ideal irrealizable de principio para la razón que opera discursivamente. Solo en el campo de la realización artística puede hacerse efectivo un trato no dominador con el objeto: en el arte se trae, finalmente, a objetividad lo no idéntico. Pero esta no es la del concepto, sino aquella propia de un medio en el que domina la imagen. La inutilidad de la obra de arte como cosa, como artefacto, garantiza la posibilidad de que, como lenguaje, sea verdadera, ya que la finalidad a la que este sirve se realiza plenamente en el acto expresivo. Habermas sostiene que Adorno termina no reconociendo otra verdad que aquella expresada en el *medium* del arte porque constata que aquella que la filosofía pretende no es sino dominio encubierto. Y el esfuerzo conceptual que esta representa para abrir el concepto mismo, para desentrañarlo, solo ha evidenciado su ligazón estructural con este. En Adorno, pues, la filosofía se autodisuelve a favor del arte; el celo supremo de la reflexión solo sirve, finalmente, para mostrar su esencial inviabilidad. Pero tampoco, concluye Habermas en sus comentarios, el arte es autónomo en Adorno, pues necesita a la postre de aquella reflexión a la que sustituye como depositaria de la verdad precisamente para exponer esta a causa de la aconceptualidad del lenguaje que las obras de arte constituyen. La verdad que se posesiona el arte, verdad que solo en este se da, ha de ser, sin embargo, indicada y señalada por la filosofía porque en caso contrario pasaría desapercibida, tal como si no existiera. Si el arte es la única verdad, necesita de la filosofía para que así lo refrende al traerla al medio del discurso como su objeto; si, pues, en el arte la verdad encuentra su justo receptáculo, la filosofía constituye algo así como su conciencia. Es de esta forma como Habermas afirma el círculo de remisiones que anuda *Dialéctica negativa* con *Teoría estética* en lo que supone para la teoría un juego de fundamentación que no

termina y, en consecuencia, un proceso de articulación definitivamente frustrado.

Sin embargo, la constelación de los grandes textos de Adorno no parece ser la que Habermas pretende, de forma que puede sostenerse en consonancia con la afirmación de la solvencia y la prioridad epistemológica de *Dialéctica negativa* que no se da de ninguna forma en su pensamiento esa cesión de competencias entre la filosofía y el arte, y que, consecuentemente, tampoco incurre este en circularidad alguna. Existe y está claramente expuesta en Adorno la posibilidad de una verdad filosófica: lo que se ha dado en llamar *lógica de la diferencia* representa una de las formas posibles en las que la razón puede enfrentar la realidad bajo la forma de un saber discursivo. La determinación de la filosofía como un tercero frente a la ciencia y el arte no se reduce a una proclama en el pensamiento de Adorno. Representa la filosofía, pues, una forma singular de entablar la razón contacto con la realidad. Constituye un tipo de conocimiento diferente al de la ciencia, para la que es constitutivamente determinante el dominio de la naturaleza en sentido amplio: tanto el de la externa como el de la interna. Y esta diferencia la marca el ejercicio extremo de autorreflexión por el que va instituyéndose esa forma de manejar los conceptos que es el pensamiento de la diferencia. Al dominio como condición de la ciencia opone la filosofía el momento expresivo en el que se constituye su verdad y que la acerca al arte, pero mantiene, a su vez, su disimilitud con este en virtud de ese elemento conceptual que es su materia. Ciencia, arte y filosofía representan, pues, tres esferas de realización de la razón humana con su propia legalidad. Adorno en ningún momento plantea sus relaciones en términos reduccionistas: ni la filosofía se configura como algo parecido a un saber supremo ni tampoco se reduce a ser meramente un ejercicio de pura fundamentación de la ciencia. Es reflexión sobre esta en la medida en que está dotada, dice, de un *impulso transcendente* por el que va más allá de cualquier saber reglado y compartimentado, de forma que, al no ser ajena a ninguno en concreto, los pone a todos en relación. Este im-

pulso se origina en el momento de la autorreflexión: piense el objeto que piense, supone siempre la filosofía, aunque de forma más o menos ostensible, al mismo pensamiento como objeto. Constantemente es, pues, objeto de la reflexión filosófica el sujeto reflexivo como tal en la pluralidad de sus determinaciones objetivas y en su, para él constitutiva, interacción con lo objetivo. Aquí enlaza, además, su momento crítico-normativo. Y del otro lado, también arte y filosofía, más allá de su afinidad, se muestran irreductibles. En esto consiste, en palabras de Adorno, su respectiva especificidad y, en consecuencia, su diferencia: «Aunque también el arte es una manifestación de la verdad, no es nunca la verdad intencionalmente, en tanto que la filosofía es el ámbito de la expresión cuya intención propia es justamente la verdad».[100] El arte posee un contenido de verdad, esclarece e ilumina una realidad, el mundo del que brota cada obra en su irreductible singularidad, pero como no sabe decirse en esa su verdad, desde el lado de su aconceptualidad se presenta tal falta de conciencia como una limitación suya. En cambio, la filosofía vive de este decir: expresando la verdad, a la vez, afirma esta expresión, la aquilata a través de la capacidad autorreferencial de su proceder conceptual. Por esto, nada más lejos en la intención y la realidad de la filosofía de Adorno que la revocación del concepto por la imagen, tal como Habermas supone y parece querer.

Bien pudiera contemplarse *Teoría estética* desde una perspectiva de conjunto como la reflexión y la justificación metateórica de todos los trabajos de crítica artística en general, y musicológica en particular, que Adorno realizó a lo largo de su trayectoria vital. No hay que olvidar la doble formación de este: como musicólogo, y aun como compositor, y como filósofo. Estos dos caminos los transitó Adorno simultáneamente. Y parece que tal cultivo en paralelo enriqueció ambas facetas. Sin embargo, desde el punto de vista puramente teórico existe una prioridad de la filosofía con respecto al arte: es esta la que carga con la tarea de explicar a aquel.

[100] Theodor W. Adorno: *Terminología filosófica*, vol. I, p. 67.

El arte existe como objeto para la filosofía, de ello se ocupa la estética, mientras que para sí mismo es opaco. Esto no quiere decir que las obras de arte no puedan producirse sobre la base de una experiencia artística reflexivamente acumulada —Adorno lo deja bien claro—, sino tan solo que el arte es incapaz de saber su verdad; para ello necesita de lo que le es ajeno, el concepto. La estética, pues, como reflexión de índole filosófica centrada sobre el arte, pero que lo desborda por esa misma necesidad de dar con él al contextualizarlo como fenómeno dotado de una especificidad individualizadora en la riqueza de dimensiones de un universo histórico social, constituye un ámbito de filosofía concreta según la división que de esta se hace al inicio mismo de *Dialéctica negativa*. Por todo ello, las investigaciones estéticas de Adorno, diseminadas aquí y allá a lo largo de su producción, incluidos también los análisis concretos contenidos en la propia *Teoría estética*, son modelos de dialéctica negativa; representan propiamente la filosofía en acción, ganándose contenidos en una tarea interpretativa que encuentra uno de sus principales cometidos en significar conceptualmente el contenido de verdad de las diversas obras artísticas sujetas a la consideración teórica. Y esta, su última gran obra, podría ser encuadrada sin excesiva dificultad bajo el epígrafe «Modelos» con el que se intitula la tercera parte de *Dialéctica negativa*. A lo sumo, esta pequeña dificultad deriva del hecho de que *Teoría estética* es básicamente un tratado metateórico en el que se discuten cuestiones de fundamento, esencialmente relativas a la constitución de la propia disciplina en la relación con su objeto, que no pocas veces introducen temas puramente epistemológicos o que, incluso, se desarrollan al hilo de estos. En estos casos, el discurso de Adorno corre en paralelo al de «Definición y categorías», siendo además ambos congruentes.[101] En todo caso, el conjunto de las tesis tanto metaestéticas como estéticas que se van introduciendo a lo largo del tratado es sostenido desde la epistemología expuesta en dicho apartado. Presentes de forma permanente

[101] No hay que olvidar que ambos textos, *Dialéctica negativa* y *Teoría estética*, fueron redactados de forma prácticamente simultánea por Adorno.

en el discurso estético que va tejiendo Adorno se encuentran todos aquellos temas que constituyen el núcleo teórico de la dialéctica negativa: la dialéctica sujeto-objeto, la prioridad del objeto, el sentido de lo *negativo*, el conocimiento, el problema de la verdad, el proceder conceptual, el establecimiento de constelaciones conceptuales pertinentes a la esfera artística y su tratamiento para captar la realidad del fenómeno artístico, punto este último en el que cobra plena relevancia la lógica de la diferencia. En síntesis, pues, *Teoría estética* cae del lado de lo que Adorno denomina en el prólogo de *Dialéctica negativa* como «la plenitud de una filosofía concreta», puesto que, de un lado, se dirige a lo real, a unos fenómenos concretos como son los artísticos, y, de otro, discute conceptos fundamentales relativos a la disciplina; todo ello tal como queda establecido en tanto que tarea propia de los modelos en dicho prólogo. Existe, pues, una clara relación de dependencia entre *Teoría estética* y *Dialéctica negativa*. Es la que se da entre la filosofía concreta y la más pura abstracción propia de una teoría de la razón. Entiende Adorno que solo mediante esta, dada ya, consecuentemente, la exposición sistemática de la idea de conocimiento con la que opera la dialéctica negativa, es posible desarrollar convincentemente aquella otra dimensión de la reflexión en sus prácticamente inagotables vertientes. Sin las llaves conceptuales que representan temas tales como la idea de la dialéctica como un procedimiento, la deconstrucción del pensar identificante y la consecuente exposición de una lógica de la diferencia o la determinación materialista de la dialéctica sujeto-objeto, sencillamente se torna ininteligible *Teoría estética*, que solo puede aparecer entonces como un inmenso calidoscopio de reflexiones lúcidas y esclarecedoras, pero no menos aisladas y fragmentarias, y nunca como la exposición sistemática, ordenada, de los fundamentos de un ámbito de reflexión filosófica. La idea de Adorno de una filosofía antisistemática que se resuelve en modelos aporta, pues, la clave para encuadrar apropiadamente su *Teoría estética*. Buena parte de *Dialéctica negativa* se dedica a justificar esta idea programática que, introducida ya en el prólogo, está presen-

te en toda la obra. Por ello, nada más lejos según esto que la idea de Habermas en virtud de la cual ambas obras ocupan posiciones simétricas en el marco general de la filosofía de Adorno. Tesis que se ha originado en esta suposición, que va desvelándose como infundada, según la cual en la dialéctica negativa la reflexión filosófica termina finalmente rescatando en el arte todo aquello que ella no puede decir y que, por esta causa, allí ha relegado.

Y con esto se introduce el tema del contenido de verdad del arte y la interpretación filosófica de este. A la luz de la idea que vertebra estas dos obras en el marco de una filosofía de modelos cuyo elemento posibilitante es la lógica de la diferencia, nada queda de aporético en las relaciones entre lo artístico y la filosofía, y la objeción de Habermas se difumina. Cuando Adorno afirma que el arte es una manifestación inintencional de la verdad, apunta a esto esencial que lo define: a diferencia del saber discursivo, él siempre es verdadero. Y lo es en la medida en que cada obra captura en su estructura los rasgos determinantes que definen una época, la suya, aun en contra de la conciencia de sus actores. De aquí la metáfora de la fisiognómica: «las obras de arte son [...] la fisiognómica de un espíritu objetivo que nunca es transparente a sí mismo en el momento de su manifestación [...]. Las grandes obras no pueden mentir».[102] Lo específico de la relación entre el arte y la verdad consiste en que este, de necesidad, se configura como un criptograma de su tiempo sin menoscabo del resto de sus dimensiones. La estructura formal de las obras de arte transluce y significa el tiempo que las vio aparecer. Pero lo hace al modo de los jeroglíficos: en clave. Por esto, su verdad es inintencional, porque se constituye con independencia de propósito alguno que pueda estar a la base de la actividad productiva. De ahí que pueda afirmar Adorno que «la perfecta exposición de una falsa conciencia es el nombre único para el contenido de verdad».[103] Y con todo ello se patentiza, de un lado, la diferencia con la verdad filosófica, intencional y, en consecuencia, susceptible de ser

[102] Theodor W. Adorno: *Teoría estética*, pp. 172-174.
[103] Ibídem, p. 174.

errada, y, de otro, la insuficiencia constitutiva del arte: si en este se plantea el enigma, es la filosofía la que ha de acometer la tarea de resolverlo, porque de lo contrario el proceso que involucra el arte queda truncado. El desvelamiento de la verdad siempre presente en el arte se efectúa mediante el concurso de la reflexión filosófica, de suerte que el del concepto, como lenguaje de segundo orden, se sobrepone al lenguaje en el que de por sí ya consiste toda obra de arte por cuanto toma a este como su objeto, en calidad de aquello que debe ser resuelto. Y solo cuando este proceso interpretativo al que se aplica la reflexión filosófica se ha realizado, puede afirmarse que el contenido de verdad de una obra de arte se ha actualizado. Arte y filosofía se configuran, pues, en calidad de medios diferentes, aunque no excluyentes, de intervención simbólica sobre la realidad. Y en Adorno no entran en competencia, aunque ciertamente otorga prioridad a la filosofía a causa de la insuficiencia que encuentra en el arte ligada a esa aconceptualidad por la cual podría decirse que no se basta a sí mismo. En este sentido, la filosofía reescribe conceptualmente un contenido espiritual presente en cada obra de arte cuando la somete a la interpretación. Pero ni la filosofía necesita del arte como refugio, tal como sentencia Habermas, pues la dialéctica negativa ofrece una determinación en positivo y no reduccionista de lo que es el saber, ni tampoco la relación de remisión entre arte y filosofía es ya una vuelta o un retorno, sino simplemente manifiesta una diferencia entre ambos en la que en la divergencia de lenguajes se hace valer el peso del concepto.

Y para finalizar estas consideraciones acerca del engarce de la estética en el conjunto de la dialéctica negativa, hay que hacer notar que Adorno entiende que la interpretación del arte por parte de la filosofía es, de facto, un ejercicio de autocrítica de la razón. Significa esto que a propósito de la realidad de las obras de arte como productos humanos, como realizaciones dotadas de un contenido espiritual, la razón filosófica desencadena un proceso de revisión crítica de sí que converge con los diagnósticos realizados, a un nivel puramente epistemológico, sobre el pensamiento de la identidad.

Pero ahora, esa misma positividad del arte en su calidad de objetivación espiritual se toma como cifra de reconciliación, «la totalidad estética es la antítesis de la totalidad falsa»,[104] puede leerse en Adorno, e índice de posibilidad de la propia razón que a través de él se examina. La suspensión del principio del dominio que está a la base de la praxis artística por cuanto el resultado de esta, su producto como obra de arte, es un algo carente de valor instrumental alguno en el cual, en consecuencia, no hay finalidad que no le sea inmanente, es considerada por Adorno en los términos de una promesa. Y no puede, de esta forma, la reflexión sobre el arte desprenderse de este carácter anticipatorio que quisiera alumbrar una praxis de la que, pese a su especificidad, este forma parte: «la racionalidad estética quiere dar satisfacción a todo lo que, fuera de ella, ha ocasionado la racionalidad dominadora de la naturaleza».[105] De este modo, la existencia de las obras de arte significa para Adorno en el proceso universal de ofuscación, descrito en términos de una dialéctica de la ilustración, una grieta en ese muro creado por la razón entre el hombre y la realización de sus intereses por la cual puede colarse algo de esperanza. La realidad del arte muestra así que otra praxis diferente a la puramente dominadora es posible. Por este motivo, cada obra es una anticipación de reconciliación. La síntesis estética conseguida que las obras de arte representan, lo que es una objetivación de la razón que ha ordenado y dominado unos materiales, reedita a un nivel apariencial el objeto de todo interés humano: esa síntesis no coactiva de lo diferente que se opone al dominio convertido en absoluto. De este modo, el arte representa lo diferente a la praxis ciegamente dominadora, cuya condición es la ciencia, para la mirada retrospectiva con la que la razón autorreflexiva, filosófica, se busca a sí misma. Su carácter marginal en el proceso universal de racionalización posee un carácter ambivalente: de un lado, sugiere la idea de que, en definitiva, el arte evoca en relación al conjunto, parafraseando a Proust,[106]

[104] Theodor W. Adorno: *Teoría estética*, p. 376.
[105] Ibídem, p. 377.
[106] *La prisionera*, en *Obras completas*, vol. II, p. 497.

«una posibilidad que no se ha realizado», pero también, y de forma no menos manifiesta cuando se lo piensa en profundidad, no puede dejar de expresar todo un potencial que apenas ha despertado. Y es en este punto donde se torna del todo pertinente para una estimación del saber filosófico mismo, ese con el que linda en el extremo opuesto al que lo hace la ciencia, pues en su oposición y afirmación ganada frente al puro dominio cifra esta razón autorreflexiva en constitución su propia posibilidad.

¿Punto final?

Aquí termina el presente recorrido de crítica y réplica sobre la obra de Adorno. A lo largo de todo este itinerario se consideró, primero, la insuficiencia que evidencia el tratamiento tan desigual que Habermas ha dispensado a los que considera los tres pilares fundamentales de su filosofía: *Dialéctica de la ilustración*, *Dialéctica negativa* y *Teoría estética*. En relación a ello, se analizó después la tesis del agotamiento del paradigma, que pretende ser definitiva en esta interpretación, para pasar, finalmente, a comentar detalladamente las críticas que dirige a las tesis contenidas en cada uno de estos textos y, a través de ellas, a cuestionar su valoración general de la dialéctica negativa. El resultado de esta *respuesta a Habermas* es una nueva lectura de Adorno alternativa a esta, que se ha vuelto canónica en el marco de la segunda generación de la escuela de Fráncfort. Pero conviene aún, antes de liquidar este complejo tema de la recepción e interpretación de la filosofía de Adorno en el círculo de sus herederos, comentar brevemente la forma en que Habermas sintetiza su diagnóstico crítico a modo de conclusión.

Sostiene Habermas que con Adorno se manifiesta de forma inequívoca el hundimiento de una forma de entender la filosofía: con su pensamiento se consuma el ocaso de una tradición metafísica que se ha sobrevivido a sí misma en tanto que se ha perpetuado tras Hegel. La lección de los esfuerzos de Adorno consistiría, según esto, en evidenciar los límites del paradigma de la conciencia a fin de elabo-

rar una teoría que permita desenmascarar las trampas de la modernidad al ser capaz de valorarla críticamente. En apoyo de esta tesis, argumenta Habermas que la noción de «razón instrumental» con la que opera la dialéctica negativa se sitúa de lleno dentro de la tradición idealista en teoría del conocimiento que culmina en Hegel, de forma que asume plenamente el modelo de interacción sujeto-objeto que la define, basado en la *representación* y la *acción*. Estas funciones determinan la forma general de la relación del sujeto con su entorno: el conocimiento del objeto da paso a la intervención sobre él. Lo relevante para Habermas es que la noción de «autoconservación» de Adorno constituye el resultado final de un proceso histórico de naturalización en la forma de concebir el sujeto. De referir, en un principio, el impulso de todo ser a realizar un telos inmanente encarnado en su esencia, pasa en el pensamiento moderno a autonomizarse respecto a cualquier fin. De acuerdo con esto, en Adorno la autoconservación se hace intransitiva, no remite a nada, se convierte así en una pura abstracción que, sin embargo, polariza estas dos funciones del sujeto. Es, pues, este marco conceptual el que imposibilita, según entiende Habermas, que la noción clave de «reconciliación», básica e imprescindible para el sostenimiento del edificio teórico de la dialéctica negativa, pueda adquirir determinación alguna. Y las aporías en las que esta incurre encuentran su razón última en la contradicción existente entre la pertenencia de la filosofía de Adorno a la gran tradición metafísica y su negación a asumir las consecuencias que tal filiación comporta en relación a este concepto, que se manifiesta claramente en su rechazo frontal al carácter sistemático de la filosofía, explicitado de forma ejemplar en el pensar contra Hegel, solo dentro del cual tendría cabida, según Habermas, una concreción en positivo de la noción de «reconciliación». Esta ambigüedad e indefinición, en relación a la tradición de la que es tributaria su filosofía negativa, determina a la postre para Habermas que Adorno se vea compelido a interpretar el proceso de ilustración exclusivamente en términos de dominio y violencia. Su modelo sujeto-objeto no permite otra

conceptuación de la praxis social. Pero al ser ello así, la dialéctica negativa es incapaz por principio de hacer valer componente normativa alguna: no puede decir en qué consiste lo no deformado que el interés humano quiere recomponer. Por esto dice Habermas que la reconciliación permanece *velada en negro*. La conclusión de este diagnóstico sumamente negativo sobre la filosofía de Adorno incide en considerar que la causa de todos sus desajustes y contradicciones internas, que la empujan a un resultado autocancelatorio, se encuentra en el paradigma de la conciencia que la sustenta, que determina una conceptuación de la razón demasiado pobre, simplificadora y desdiferenciadora.

Y así es como Habermas ha preparado la justificación de su salto de paradigma. El sentido de la transición al modelo comunicativo de la racionalidad estriba en restituir a la teoría crítica aquellos potenciales crítico-normativos que han quedado frustrados en el paradigma de la conciencia. En este sentido, Habermas pretende decir aquello a lo que Adorno, según la lectura que de él hace, solo puede apuntar o aludir de forma tangencial, lo que es factible —argumenta— porque el modelo comunicativo de la razón supone una ampliación respecto al de la conciencia que posibilita interpretar la instrumentalidad de esta tan solo como un momento parcial en vez de identificarse con ella. El cambio de paradigma, concluye Habermas, permite reformular la noción de «autoconservación», que, por quedar ligada funcionalmente a procesos de interacción comunicativa, incorpora una dimensión universalista, vedada a Adorno, en la que se suspende su trabazón con el dominio. La teoría comunicativa pretende así, saltando por encima del modelo instrumental, volver a conectar con los ideales universalistas ilustrados, dándoles una nueva articulación conceptual. En definitiva, Habermas afirma haber disuelto la gran aporía de Adorno: su racionalidad comunicativa se pone como ese contenido siempre prohibido, pero no menos sugerido, de la categoría de *reconciliación* por la dialéctica negativa.

Pero todos los ejes contenidos en esta recapitulación de la crítica a la filosofía de Adorno han sido ya suficientemente

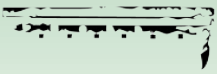
comentados, y sus argumentos negados: a Habermas ya se le ha respondido en lo que atañe a sus líneas de ataque sobre la dialéctica negativa. Baste solo mencionar ahora algunos de los ítems de esta respuesta en relación a dicha recapitulación exclusivamente por mor de la claridad, porque interesa otra cosa a fin de concluir. De esta suerte, se ha negado la validez de la tesis del agotamiento del paradigma con base en el rechazo de la identificación reduccionista que considera Habermas entre razón y dominio en la filosofía de Adorno. Ambos no se confunden e indiferencian en la dialéctica negativa, ya que esta es capaz de conceptuar la solidaridad como forma posible de relación entre sujeto y sujeto, abriendo, de esta forma, la perspectiva de una praxis transformada en una dimensión universalista. Y todo ello porque el concepto de «razón» de Adorno excede a la razón meramente identificante. El pensamiento de la diferencia al que se llega a través de una analítica de la razón, por pura autorreflexión, es el terreno que sustenta la crítica, la vertiente normativa del discurso de Adorno. Además, el estatuto de la noción de «reconciliación», su operatividad y valor normativo, se funda en esta laminación de la racionalidad que determina el sentido general de la dialéctica negativa. Por este motivo, no hay tal intransitividad de la noción de «autoconservación», como Habermas propugna; antes al contrario, designa esta un ideal de vida cuya estructura es la de una síntesis no violenta de lo diferente en la que se ha eliminado toda forma socialmente gestada de sufrimiento. Y no se da aquí menos contenido que en su formulación comunicativa.

Pero todo esto ya ha sido larga y suficientemente tratado. Y no, en cambio, lo siguiente: ¿en qué afecta a la teoría de la acción comunicativa la negación de la necesidad del salto de paradigma? Es una tarea que deja pendiente el presente estudio cotejar, habida cuenta de que Habermas plantea su teoría en una línea de *necesidad* que arranca del colapso de la filosofía de la conciencia de Adorno, ambos proyectos desde la perspectiva que aporta la lectura aquí propuesta de la dialéctica negativa. No estaría, en consecuencia, de más analizar críticamente el conjunto de aquellos elementos que, en prin-

cipio, parecen marcar esa frontera a través de la cual se pueden comunicar, conectar y, ¿por qué no?, valorar y comparar estos dos impresionantes constructos teóricos que despuntan en el horizonte, cada vez más perceptible, de la producción filosófica del siglo xx . La dialéctica negativa y la teoría de la acción comunicativa convergen en muchos puntos: la aporía de la ilustración tiene su correlato, en el contexto de la paradoja de la racionalización del mundo de la vida, en la tesis de la colonización sistémica; la noción de la «reconciliación» encuentra su par en la idea de un entendimiento intersubjetivo pleno dado en el referente de una comunidad ideal de comunicación al que corresponde, también, la imagen de una sociedad cohesionada con base en el mecanismo de la integración social; la distinción entre las dimensiones subjetiva y objetiva de la totalidad social prefigura la estructura sistema-mundo de la vida; al pensamiento de la diferencia, en el que el dominio absolutizado se suspende, corresponde la idea de una racionalidad comunicativa que se autocomprende como plena; finalmente, la tesis de la prioridad del objeto no puede sino leerse en la idea de Habermas según la cual el conocimiento en las ciencias sociales está determinado por el desarrollo evolutivo del mundo de la vida. Son todos estos hilos los que hay que tocar si se quiere establecer un balance entre Adorno y Habermas en lo referente a sus respectivas teorías de la razón, a sus diagnósticos de la modernidad y a la forma en que asumen el proyecto ilustrado. Pero todo esto excede de largo el marco de este trabajo, cuyo objetivo se considera cumplido si ha sido capaz de presentar como mínimamente plausible una lectura de Adorno contraria a la de Habermas. En la medida en que ello sea así, puede decirse entonces que el balance entre ambos no está en absoluto resuelto y que la dialéctica negativa no ha dejado de hablar.

Este libro electrónico
se acabó de diseñar y componer en septiembre del 2010 con el programa Adobe Indesign CS2, del que se creó este documento PDF.
El tipo usado es Georgia y los cuerpos son 10 (para el texto normal), 24, 22, 18, 14, 12 y 8.
Sus dimensiones reales son 113 mm de ancho y 182,8 mm de alto. Tales medidas guardan la proporción áurea.

Nexofía



La Torre del Virrey