

LA RECEPCIÓN DE LA FILOSOFÍA DE HEGEL EN LA PRIMERA GENERACIÓN DE LA TEORÍA CRÍTICA

EL REPLANTEAMIENTO CRÍTICO EN EL ANÁLISIS DIALÉCTICO DE TH. W. ADORNO

BLANCA MUÑOZ

UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID

Recepción: 10/09/09; aceptación: 20/11/09

R E S U M E N

LA FILOSOFÍA DIALÉCTICA DE HEGEL ES UNA REFERENCIA FUNDAMENTAL PARA COMPRENDER LA TEORÍA CRÍTICA DE LA PRIMERA GENERACIÓN DE LA ESCUELA DE FRANKFURT. NO ES POSIBLE ANALIZAR LOS CONCEPTOS, ARGUMENTOS Y PROBLEMAS DE LA MISMA Y ESPECIALMENTE LA REALIZADA POR ADORNO SIN LA INFLUENCIA DE HEGEL EN SU TRABAJO Y LA DE LOS AUTORES CRÍTICOS. EL RETORNO HASTA HEGEL DESDE MARX Y FREUD ES LA GRAN CONTRIBUCIÓN DE LA REVISIÓN QUE LA PRIMERA GENERACIÓN HACE DE LA FILOSOFÍA Y DE LA ONTOLOGÍA DE HEGEL.

PALABRAS CLAVE:

PRIMERA GENERACIÓN, TEORÍA CRÍTICA, ANÁLISIS DIALÉCTICO, ONTOLOGÍA, DIALÉCTICA

INTRODUCCIÓN

La Escuela de Frankfurt sintió desde sus inicios un interés muy especial hacia el pensamiento de Hegel. Hegel fue considerado como el teórico precursor por excelencia de la Teoría Crítica. Desde los primeros pasos de la Escuela de Frankfurt, la referencia a la teoría hegeliana fue una constante. Y esta referencia estuvo motivada, principalmente, por la paradójica situación según la cual siendo Hegel el pensador más abstracto del siglo XIX, sin embargo, fundamentó el nacimiento de las teorías revolucionarias y dialécticas de la realidad.

Desde Feuerbach hasta la Escuela de Frankfurt, pasando por la Izquierda hegeliana y a través de Marx y de Engels, será la discusión con el pensamiento hegeliano la que late en todos los esfuerzos teóricos y de renovación social desde finales del

siglo XIX y a lo largo del conflictivo siglo XX. Hegel, pues, ha sido interpretado y reinterpretado de diversas maneras posibles, y en ciertos casos hasta antagónicas. Hay un Hegel fenomenológico y un Hegel frankfurtiano. Es a este Hegel frankfurtiano al que vamos a pasar revisión a partir del análisis que tanto Adorno como Marcuse hicieron del autor de la *Fenomenología del Espíritu*.

La preocupación de Adorno por el pensamiento hegeliano será una preocupación constante durante su obra, y lo mismo puede decirse del pensamiento de Marcuse. La obra más representativa de esta preocupación de Adorno por Hegel son los *Tres Estudios sobre Hegel*, obra publicada en 1957. Marcuse, por su lado, se replanteó una y otra vez la herencia hegeliana. Este interés data desde la primera obra marcusiana que fue su Tesis Doctoral titulada

Ontología de Hegel y teoría de la Historicidad, obra que culmina con la interpretación histórico-sociológica de Hegel en *Razón y Revolución*. Sin embargo, las referencias a Hegel, tanto en Adorno como en Marcuse, son continuas a lo largo de toda su producción teórica, por ejemplo en Adorno las referencias que se hacen en *Filosofía y superstición* o más centradas en la ontología en la *Dialéctica Negativa*.

Hay que observar asimismo como fue variando la interpretación de Hegel en la Primera Generación de la Escuela de Frankfurt según el momento histórico en el cual se escribiese. Los acontecimientos históricos influyeron, en muchos casos, sobre la interpretación hegeliana. En este sentido es característico el ejemplo de Marcuse. Marcuse pasó de una interpretación fenomenológica a la interpretación marxista de Hegel. Este tránsito será a continuación motivo de análisis. Paralelamente, Adorno en su trayectoria intelectual también varió su concepto de la filosofía de Hegel en su carrera intelectual, aunque esta variación fue menos característica que en la obra marcusiana. Adorno trató de modo esencial de clarificar en profundidad el sentido de la dialéctica hegeliana, mientras que Marcuse trataría de revisarla y de adaptarla al rumbo que iban tomando los acontecimientos históricos y sociales.

Hegel fue por tanto, la interna inspiración de los frankfurtianos y en muchos casos su ejemplo más significativo. La dialéctica se consideró la metodología más relevante para comprender los fundamentos de la Historia y la Sociedad. Se puede afirmar que la continuación de la filosofía dialéctica fue la Teoría Crítica, incluso el situar *la negatividad* como fundamento del análisis de la realidad a partir de la hegeliana *Ciencia de la Lógica*. A continuación analizaremos el análisis de los planteamientos filosóficos y teóricos de Hegel hecho por los iniciadores de la Escuela de Frankfurt. Análisis sin el que no sería posible precisar las aportaciones fundamentales que los autores de la Teoría Crítica efectuaron temática y conceptualmente.

EL RETORNO A HEGEL

A) EL COMIENZO TEÓRICO DEL REPLANTEAMIENTO DE HEGEL

La permanencia del pensamiento hegeliano en la Filosofía del siglo XX fue uno de los hechos innegables de la creación filosófica del siglo. Hegel continúa, de un modo u otro, presente en todos los intentos gnoseológicos actuales que tratan de dar una descripción dinámica al movimiento de lo real. Desde Marx el interés por Hegel se ha centrado en su concepción de *la dialéctica del amo y el esclavo*.¹ Sin embargo, Adorno se plantea una vuelta al filósofo idealista desde no simplemente desde una perspectiva ontológica, cuanto también sociológica e ideológica. La posición de una Ontología dialéctica se desarrolla en la obra del teórico crítico como una necesidad de romper con *la subjetivación* del autor de la *Fenomenología del espíritu* hecha por Kierkegaard y Schopenhauer. En *Tres estudios sobre Hegel*, Adorno se lanza a despejar los puntos olvidados o mal interpretados de la filosofía hegeliana. La necesidad de una interpretación dialéctica del rumbo que emprenden las sociedades post-industriales, toma un giro nuevo cuando se introduce la negatividad en la investigación sociológica. Y de esta forma, *la dialéctica negativa* introduce un aspecto comprensivo complejo en el movimiento de la lógica entre *lo racional* y *lo irracional*. En este punto en *Aspectos*, primero de los *Tres estudios sobre Hegel*, Adorno se plantea la dislocación de los conceptos hegelianos en relación a las interacciones de sujeto-objeto desde el punto de vista de la acción social. Para Adorno:

“La interpretación de Hegel ha insistido con razón en que cada uno de los movimientos principales que en su filosofía se distinguen entre sí sería, a la vez, el todo; mas esto vale también, ciertamente, para el concepto de trabajo como relaciones con la realidad, ya que éstas, en cuanto dialéctica del sujeto-objeto, son, en suma, dialéctica. En cuanto a la vinculación de los conceptos de apetencia y de trabajo, tan *central*, desliga a este último de la mera analogía con la abstracta actividad del espíritu abstracto; pues, en su sentido íntegro el trabajo está vinculado en acto

¹ Esta parte de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel se ha considerado el inicio fundamental de las teorías dialécticas del siglo XX.

a la apetencia, a la que niega una vez más: satisface las necesidades de los hombres a todos los niveles, los auxilia en su desamparo, les reproduce la vida y les inspira resignación para ello. Incluso en su forma intelectual, el trabajo sigue siendo un brazo que se ha alargado para aportar subsistencias, el principio de dominio de la naturaleza, si bien independizado y luego distanciado de sí mismo (desde luego, a sabiendas). Pero el idealismo yerra al trocar la totalidad del trabajo en su ser en sí, al sublimar su principio en metafísico, en *actus purus* del espíritu, y al transfigurar tendencialmente lo creado en cada caso por los hombres, eso perecedero y limitado juntamente con el trabajo mismo (que es su pena), en algo eterno y justo. Si nos estuviese permitido especular sobre la especulación hegeliana, podríamos conjeturar que en la dilatación del espíritu a totalidad se encuentra, cabeza abajo, el conocimiento de que el espíritu no es ningún principio aislado, ninguna sustancia autosuficiente, sino un momento del trabajo social, el que está separado del corporal. Mas el trabajo corporal se ve remitido, necesariamente, a lo que él mismo no es, a la naturaleza, sin cuyo concepto es tan imposible formar una noción del trabajo (y, en último término, de su forma reflexiva, el espíritu) como lo es formarlo de ella sin éste: ambos encuentran a una la diferencia y la mediación mutua.” (Adorno, 1971)

Hegel, por tanto, describe los grados o figuras de la conciencia en un proceso dialéctico en el curso del cual el despliegue de la conciencia se identifica con el despliegue de la realidad. En este sentido, el planteamiento ontológico hegeliano se hace evidente. Adorno expone a este respecto en su *Tres Estudios sobre Hegel* una esencial reflexión sobre el concepto de *inmediatez*, concepto al cual el teórico crítico asigna uno de los más relevantes significados de las estructuras fundamentales de la dialéctica hegeliana. Para Adorno aunque en la *Fenomenología del Espíritu* la conciencia aparece como el primer estadio, la autoconciencia como el segundo y el espíritu, en tanto que libre y concreto, como el tercero, culminando en el Saber Absoluto, la conciencia puede ser concebida como *la totalidad de sus momentos*, y los momentos

de la noción del Saber Puro: *adoptan la forma de figuras o modos de la conciencia*. Así, en Hegel, la conciencia abarca la realidad que se despliega a sí misma, trascendiéndose a sí misma y superándose continuamente a sí misma.

En la estructura dialéctica de la Ontología hegeliana, por consiguiente, existen una serie de relaciones que recogen fielmente el movimiento de lo real. La alienación, la noción de trabajo, el fetichismo, e incluso conceptos sociológicos, ya están implícitos en su perspectiva ontológica. Por ejemplo, el concepto tan hegeliano de *conciencia infeliz* se halla ya vinculado con la idea de enajenación, o alienación, en cuanto para Hegel la conciencia infeliz es *el alma enajenada* o *la conciencia de sí como naturaleza dividida* o *escindida*, según se afirma en la *Fenomenología del Espíritu*. Es decir, que la conciencia puede experimentarse como diferente de la realidad a la cual pertenece de alguna manera. Surge entonces un sentimiento de desgarramiento y desunión, un sentimiento de alejamiento y desposesión. El término “alienación” en Hegel puede, pues, considerarse en un sentido muy general como todo estado en el cual una realidad se halla fuera de sí en contraposición al “ser-en-sí”. Este último designa, pues, el estado de la libertad en sentido negativo; esto es, no como liberación de algo sino como liberación “para-sí-mismo”, o más justamente como *autorrealización*. Adorno concluye que difícilmente puede realizarse un pensamiento teórico en el siglo XX que no tenga como fundamento a Hegel. La permanencia del pensamiento hegeliano es cada vez más evidente y la pretensión de verdad que Hegel buscó se hace certeza. Este valor actualísimo de la dialéctica hegeliana también es reconocido por Marcuse. En *Razón y Revolución*, Marcuse se propone desentrañar la contribución decisiva de la obra de Hegel para el surgimiento de una teoría crítica de la sociedad, que con Marx se hace teoría ontológica-histórica. Sin embargo, Marcuse no deja de admitir que en la medida en que Hegel sustituye al ser humano por el principio de la autoconciencia, la más variada realidad humana aparece simplemente como una forma determinada, como una determinación de la autoconciencia, lo que no es más que una cate-

goría pura, una simple idea, perteneciente al pensamiento puro y que puede desaparecer tan fácil, tan abstractamente como se ha creado. Marcuse piensa que Hegel, en su *Fenomenología...*, al negar el beneficio de la autoconciencia, las bases materiales, sensibles y objetivas de las cosas vuelven a pesar de su aparente perfil de novedad, a los principios de la filosofía contemplativa anterior. Así, Hegel creyendo haber superado el mundo real de los sentidos, no ha hecho más que transformarlo en factores ideales, en simples determinaciones del “éter del pensamiento puro”, como dirá posteriormente Marx en la *Sagrada familia*.

Marcuse compara el sentido del concepto de “alienación” en Marx y qué relación tiene con la empleada en Hegel. Parte para ello, en *Razón y Revolución*, de la influencia hegeliana de los primeros escritos marxianos y, especialmente, de los *Manuscritos de economía y filosofía* del año 1844. De aquí deduce Marcuse que mientras Hegel trató la noción de alienación desde una Ontología metafísica, y por ello demasiado abstracta y especulativa, Marx invirtió el proceso mental hegeliano y remitió el concepto de alienación a una situación concreta con unas causas y efectos determinados históricamente: la condición del propio hombre en la sociedad, basada en las necesidades elementales de supervivencia, para pasar posteriormente al análisis de los condicionamientos sociales y psicológicos de la sociedad capitalista.

Hegel, a su vez, en las últimas páginas de la *Fenomenología...* explicaba el procedimiento por el cual la *Autoconciencia* pone el objeto; esto es, se pone a sí misma como objeto y de esta manera se origina su alienación, se enajena *de sí* para volver luego *a sí misma*:

“La alienación de la Autoconciencia pone ella misma la coseidad: por lo que esta alienación tiene significado no sólo negativo sino también positivo, o sea, que ella sabe la nulidad del objeto porque, por una parte, se aliena a sí misma: y en efecto, en esta alienación se pone a sí misma como objeto o, por la inescindible unidad del “ser-por-sí”, se pone al objeto como a sí mismo. Por otra parte, se da aquí también el otro momento por el que ella se ha quitado y reco-

brado en sí misma aquella alienación y objetividad permaneciendo junto a sí en su “ser-otro” como tal. Este es el movimiento de la conciencia, la cual es la totalidad de sus momentos.” (Hegel, 1966)

Marcuse plantea como en manos de Marx esta noción se transforma por completo. En primer lugar, el sujeto de la alienación no es la autoconciencia que, según Marx, es un concepto ficticio sino el hombre concreto, aunque en sociedad y en la Historia real y existente; y la alienación no es una figura especulativa sino la condición histórica en la que el hombre viene a encontrarse ante la situación concreta de la propiedad privada de los medios de producción. Para Marx, la propiedad privada subordina a los individuos a convertirse en simples instrumentos de la actividad productiva, pasando los individuos de ser conscientes de sus *finalidades* a devenir en *medios* económicos. En el *Hombre Unidimensional* se hará evidente como Marcuse abandona la ontología especulativa heideggeriana de su tesis doctoral sobre la *Ontología de Hegel y teoría de la Historicidad*, para pasar a una teoría crítica sobre la realidad histórica de clara inspiración marxiana. Frente al idealismo hegeliano, Marx explicará la alienación no sólo invirtiendo los términos del problema. Así, el trabajo del hombre se relaciona con el producto de su trabajo y, al mismo tiempo, en la relación del mismo hombre como productor con la enajenación que experimenta su propia actividad. De este modo, Marcuse introduce un aspecto fundamental en su proyecto crítico: el aumento de la alienación mediante la *identificación* absoluta de los sujetos con los objetos, y esto llega a su máxima culminación con el capitalismo de la sociedad de consumo. Modelo de capitalismo en el que *las superestructuras* prevalecerán sobre *las infraestructuras*; es decir, lo imaginario será utilizado por los gestores del poder para insertar a los individuos en la sociedad caracterizada por unos medios de comunicación que “normalizan” los procesos de pérdida de la conciencia colectiva y de la autoconciencia personal. Con ello, Hegel aportará toda la perspectiva crítica sobre el sentido de la *autoconciencia* como reflexión del sujeto sobre sus propias finalidades y, a la vez, la pérdida de tal autoconciencia por efecto

de relaciones materiales e imaginarias radicalmente en contradicción con los objetivos del individuo y su desarrollo como sujeto autónomo y racional. La *unidimensional*, en consecuencia, dará un paso más en el análisis de las nuevas alienaciones de un tipo de capitalismo en el que *los objetos* se superponen sobre el control consciente de los sujetos sobre su propia existencia.

B) LA DIALÉCTICA NEGATIVA DE ADORNO Y SU VALORACIÓN DE HEGEL

La herencia hegeliana es una constante del pensamiento contemporáneo. Desde la desaparición física del filósofo no ha dejado de engrandecerse cada vez en mayor medida su influencia. Casi se puede afirmar que hay un “antes” y un “después” de Hegel. Marx estuvo en continuo diálogo, en una inacabable discusión con los fundamentos filosóficos del hegelianismo. Los *Manuscritos* son la mejor prueba de ello. Sin embargo, el elemento idealista de Hegel imprime a su filosofía un elemento inmaterial que será modificado no sólo por Marx sino, fundamentalmente, en el siglo XX por la Escuela de Frankfurt.

Adorno continuará la crítica marxiana a los planteamientos hegelianos sobre la influencia de las condiciones sociales y psíquicas. En *Tres estudios sobre Hegel* Adorno se propone un detenido examen de los temas centrales de la filosofía hegeliana y su influjo en el pensamiento del siglo XX. Existen unas cuestiones permanentes que permiten seguir reflexionando dialécticamente. En este sentido, el tema del trabajo, la dialéctica entre el amo y el esclavo y el proceso de la alienación y desalienación, serán materia esencial en la teoría crítica de Adorno. Así, el autor de Frankfurt tratará de recuperar el significado postindustrial de la dialéctica a la luz de los nuevos acontecimientos históricos del Siglo XX, Siglo de las Masas. Pero, sobre todo, Adorno trata de depurar la dialéctica hegeliana introduciendo las contribuciones conceptuales de Marx y de Freud. Con ello, en los *Tres Estudios sobre Hegel*, Adorno se interroga sobre la vigencia temática y conceptual del análisis hegeliano. Y dentro de esta vigencia conceptual de Hegel hay una serie de problemas que concentran el análisis del

teórico crítico, y en especial la reflexión centrada sobre *el concepto de sistema*.

Lo primero que señala Adorno es la radical separación entre el concepto de sistema hegeliano y el concepto de sistema deductivo de las ciencias positivas. Para Hegel el sistema ha de entenderse a la manera de una dinámica de momentos en pleno movimiento en el que el proceso culmina en la identidad entre sujeto y objeto mediante el paso hacia un Absoluto en el cual Razón y Realidad convergen en una totalidad ontológica. Pero esta síntesis conlleva el concepto de *relación* entendida como *totalidad*. Hegel aportó una intuición genial al establecer sobre el desarrollo de la conciencia el sentido del sistema de la realidad. El hecho según el cual extrajese del mundo de los conceptos el carácter sistemático de la estructura social, ya ponía a la teoría social en el camino de la comprensión de las estructuras subyacentes ocultas en los procesos de la sociedad. Afirmará Adorno:

“El mundo que está trabado en un todo mediante la ‘producción’, mediante el trabajo social conforme a las relaciones de cambio, depende en todos sus momentos de las condiciones sociales de la producción y hace realidad así, de hecho, la preeminencia del todo sobre las partes; con lo que la desesperada impotencia de todo individuo sirve hoy para verificar la desaforada noción hegeliana de sistema. Incluso el culto del elaborar, de la producción, no es solamente ideología del hombre dominador de la naturaleza, ilimitadamente activo —o automático—: en él queda sedimentado que la relación universal de cambio, en la que todo cuanto hay es un ser para otro, se halla dominada por quienes disponen acerca de la producción social; y de este modo se venera filosóficamente semejante dominación. Justamente la producción arrastra consigo el ser para otro, que es el título legal de la existencia de todas las mercancías; e incluso el mundo, en el que no hay nada por mor de sí mismo, es a la vez el mundo del producir desencadenado, olvidado de su destino humano. Este olvido de sí misma de la producción, el insaciable y destructivo principio de expansión de la sociedad de cambio, se refleja en la metafísica hegeliana: esta describe —pero no en perspectivas

históricas, sino esencialmente— lo que el mundo auténticamente es, sin ponerse por ello ponerse en los ojos una venda con la pregunta por la autenticidad.” (Adorno, 1971)

La contradicción explica la totalidad ontológica de lo real, y la sociedad capitalista más que ninguna otra permanece anclada en esta contradicción. La necesidad de Hegel de buscar un elemento restaurador de la totalidad de los momentos antagónicos, le llevó hasta su teoría del Estado. El Espíritu absoluto tendría que reencarnarse en una institución central: el Estado. La sacralización del Estado por Hegel al contrario de tratar de ser una afirmación de la sociedad burguesa, es fundamentalmente una crítica a la sociedad que permite la pobreza. El fundamento de la teoría social hegeliana es, en último término, *la crítica*. Crítica a los cimientos mismos de la sociedad burguesa. Sociedad que impide la reasunción de los opuestos y que aleja de un modo radical la convergencia entre “lo que debería ser” y “lo que es”. La *negatividad* de la filosofía hegeliana hace evidente la conciencia de la contradicción. Y es esa misma contradicción la que adopta el criterio de la crítica, ya que realidad y pensar al no coincidir dejan abierta la posibilidad de desarrollar una teoría social de estructura y función crítica. Adorno sostiene que pese a las intenciones de Hegel, su filosofía fue más lejos que lo que su autor se propuso. El motor interno de la negatividad supuso el hecho fundamental de que la dialéctica no cayera en la ideologización de sus resultados; es decir, los fundamentos mismos del pensamiento hegeliano fueron más allá de las intenciones de su creador. La constante crítica, la inversión de la positividad, en vez de ser un elemento reconciliador, ideológico, de la realidad en cuanto realmente aparece, fue la base de la contradicción devenida absoluta del sistema de lo real. Y este sistema de lo real no es sino la sociedad del trabajo alienado, la sociedad en la cual se desarrolló históricamente Hegel.

Adorno planteará en el sistema de lo real la paradoja de la *Fenomenología del Espíritu*. La *Fenomenología*... resulta una indagación ontológica sobre el sentido del concepto de “ser”. Tal

indagación se ha planteado desde planteamientos filosóficos existenciales. Esto es lo que hace Heidegger cuando en *Sendas perdidas* asigna a Hegel la paternidad de la resurrección de la metafísica de corte idealista con propensión teologizadora. Sin embargo, nada más erróneo. El “ser” que protagoniza la *Fenomenología del Espíritu*, es a la par *ser* y *sujeto*, pero no mera conciencia subjetiva. La Lógica hegeliana despliega las categorías del pensar mismo en su objetividad, y el comienzo es el “ser”. Pero frente a Heidegger, este *ser* es lo radicalmente opuesto a una entidad originaria. El *ser* es lo “inmediato indeterminado”, y ello significaba, ni más ni menos, que “ser” y “nada” venían a quedar constituidos como lo mismo, lo idéntico. Comentaré Adorno citando a Hegel:

“En su indeterminada inmediatez sólo es igual a sí mismo... es la pura indeterminación y el puro vacío. No hay nada que intuir en él, si es que puede hablarse aquí de intuición; o bien es únicamente esa misma intuición pura y vacía. Tampoco hay en él nada de qué pensar, o bien es tan sólo ese pensar vacío. El ser, lo inmediato indeterminado, es, de hecho, nada, y ni más ni menos que nada.” (Adorno, 1971)

“Ser” es equivalente a “Nada”, pero al mismo tiempo es “Totalidad”. El ser es el predicado de lo Absoluto, y como afirmará Hegel: *lo Absoluto es el ser*. Mas Hegel crítica a continuación el uso enfático del concepto de “ser”; para Hegel la indeterminación, la vaciedad, no dice nada absolutamente. El significado se adquiere desde el momento mismo en el que el *ser* pasa a ser dialéctico. De lo contrario no sería sino pura tautología. En este olvido han caído en cierto modo los husserlianos y, desde luego, Heidegger. La consideración del “ser” desprovisto de su interno movimiento dialéctico ha conducido a una inmanencia subjetiva, a una especulación que olvida la Historia y el impulso dinámico de lo real. Hegel precisó que la verdad se sustrae al mero opinar, al simple hecho de conciencia. El subjetivismo existencial cae en la insipidez. La verdad no está sujeta a la simple relación de un juicio y un objeto. La verdad, según Hegel, en sí no es el “ser”. El sujeto que crea sus propios conceptos no crea

también mediante su abstracción lo verdadero. La verdad es el proceso dialéctico.

El idealismo, de este modo, es el pensamiento anti-idealista por naturaleza. Hegel precisa que el “proceso” es la verdad misma. La verdad entonces es la coincidencia del concepto con su realidad. Y ello ya no es el idealismo meramente. Muy acertadamente dirá Adorno:

“La crítica de la separación rígida de los momentos del juicio hace que la verdad, en cuanto aprehendida como mero resultado, se trasfunda en el proceso, y destruye la apariencia de que la verdad en general pudiera ser un ajustarse la conciencia a algo singular situado frente a ella: ‘Lo verdadero y lo falso se encuentran esos pensamientos determinados a los que se tiene, inmóviles, por entidades propias que se mantuviesen, fijas y aisladas, un allá y otra acullá, sin comunidad con las otras. Mas es preciso sostener, por el contrario, que la verdad no es una moneda acuñada que pudiese darse terminada, y embolarse de igual modo; ni hay lo falso... Saber falsamente algo quiere decir que el saber se halla en desigualdad con su sustancia; sólo que precisamente esta desigualdad es, en general, el distinguir, el momento esencial: pues a partir de tal distinción surge su igualdad, y esta igualdad devenida es la verdad. Pero no es ella verdad como si la desigualdad se expulsase lejos, al modo de la escoria con respecto al metal, ni tampoco como la herramienta se deja lejos de la vasija terminada, sino que la desigualdad se encuentra inmediatamente presente en lo verdadero mismo como tal en cuanto lo negativo, lo mismo.’ De este modo rompe con la doctrina de la verdad como *adaequatio rei atque cogitationis*, que el conjunto de la filosofía moderna recita devota y repite maquinalmente: gracias a la dialéctica, ese proceder del nominalismo consecuente despertado a la conciencia de sí mismo que somete a prueba con su cosa correspondiente todo concepto y lo convence así de su insuficiencia, hace centellear una idea platónica de la verdad; pero no sostiene tal idea como si fuese inmediatamente intuitiva, evidente, sino que la espera justamente de aquella insistencia del laborar del pensamiento que tradicionalmente se detiene en la crítica del platonismo; pues también la razón

filosófica tiene su ardid. Y la verdad pasa por sí misma a una idea objetiva, ya irreductible nominalísticamente, sólo merced a que la exigencia de verdad deja tranquilamente (y, por ello, falaz), merced a que la *adaequatio* subjetiva queda negada gracias a la autorreflexión.” (Adorno, 1971)

La verdad para Hegel, como quedó dicho, es un proceso; mas no es un proceso temporal. La verdad está por encima del tiempo y atraviesa todos sus momentos en cuanto que se opone a las proposiciones libres de contradicción. De este modo, la verdad es una afinidad y no una adecuación forzada y forzosa. En la *Fenomenología...* y en la *Lógica* se resuelven las determinaciones finitas del pensar en el mismo movimiento autocrítico de éste. La Razón queda así salvada. La dialéctica garantiza la plenitud racional de la filosofía hegeliana. Pero Hegel —según Adorno— identifica libertad y racionalidad. La autodeterminación de la especie humana es el proyecto implícito en nuestra propia razón desde sus orígenes. La herencia que Hegel mantiene de la Ilustración le lleva a concebir a la Humanidad hacia un reencuentro con sus más elevadas capacidades. El ascenso hacia la autoconciencia ha de ser considerado como el sentido optimista de la filosofía hegeliana. La Humanidad, mediante su racionalidad, logra desprenderse del sentido común subjetivo, de la certeza sensible, y alcanzar la autoconciencia. Es precisamente en torno de la autoconciencia que gira toda la filosofía hegeliana. Pero la dialéctica comprende en su movimiento el paso desde lo particular, el individuo, que no es sino un momento del sentido del Espíritu Absoluto, hacia lo general. Frente a Schopenhauer, Hegel da categoría filosófica a la individualización y relaciona dialécticamente lo subjetivo con lo objetivo. El logro fundamental de Hegel será el interrelacionar lo social con lo individual porque, solamente en la concreción histórica de ambos momentos, cada uno de ellos llega a ser en totalidad lo que es.

Adorno va a apuntar con gran acierto como la interpretación tradicional de Hegel supuso que éste daba una importancia decisiva a lo institucional frente a la caducidad de la existencia de los individuos. Según Adorno, en Hegel se encarna toda la

concepción burguesa del individuo; pero, asimismo, al enunciar tan claramente la antinomia entre lo general y lo particular en la sociedad burguesa, Hegel formula la crítica más radical de la concepción burguesa al respecto del sujeto. El sujeto en esta sociedad es presentado como portador de derechos y libertades, mas estas libertades no significan sino conceptos abstractos a los cuales el individuo se ve sometido de manera imaginaria. Será en este punto en el que Hegel patentiza todas las contradicciones del sistema de la propiedad privada. De esta forma, el Estado es el auténtico detentador de los derechos y el individuo no será más que una pieza en la acción de las instituciones. Es aquí en donde Hegel plantea al individuo escindido. Escisión que surge entre un querer y un obrar objetivo y otro subjetivo. El autoengaño es evidente. El sujeto cree darse a sí mismo una actividad moral autónoma cuando lo que en verdad está haciendo es seguir la norma externa, la norma moral impuesta. Adorno considera que Hegel ha construido una filosofía social irreconciliable con la apología de la sociedad burguesa. Hegel no cedió a la sugestión de ideologizar lo existente. La dialéctica hegeliana posee en sí misma tales momentos críticos que, tanto Kierkegaard como Schopenhauer, apenas comprendieron sus posibilidades críticas. Adorno reivindicará en su primer estudio sobre Hegel, la rectitud y firmeza del pensamiento del filósofo, comentará a este respecto:

“Para honra suya, Hegel no fue un pensador existencial (en el sentido inaugurado por Kierkegaard y hoy pervertido a frase pagada de sí misma); y el hecho de que no le siente bien la más reciente —y, entre tanto, ya raída— versión del culto de la personalidad no le degrada a profesor metido en su docencia, bien situado e indiferente a los dolores de los hombres, tal y como con negros colores le pintaron, con tanto éxito en la posteridad, Kierkegaard y Schopenhauer; cosa que sucedió tras de que este último hubiese mostrado personalmente frente a Hegel infinitamente menos humanidad y largueza que el anciano, que le confirió la habilitación (docencia universitaria), pese a que, en una insensata habida en el coloquio, presumió arrogantemente de sólido y competente investigador

científico-natural. La crítica hegeliana aventajó a esa noción de existencia (que pretende tener los triunfos contra él) mucho antes de que la existencia, el ser humano filosofante y su autenticidad se ufanasen y, después, incluso se estableciesen académicamente. Como la mera persona empírica del que piensa se queda atrás con respecto al poderío y la objetividad del pensamiento por él pensado, cualquiera que sea éste, la pretensión de verdad de un pensamiento no es su acomodación por copia al que piense, ni una mísera repetición de lo que simplemente sea; sino que semejante pretensión se acredita en aquello que excede del encogimiento en el mero estarse existiendo, aquello en lo cual el ser humano aislado, para salir con bien, se desprende de sí mismo; desprendimiento de que dan muestra los apasionados ademanes de Hegel, la faz, hundida de tanto pensar, de quien literalmente se reduce a crueles cenizas. Y su burguesa insignificancia es el inconmensurable esfuerzo, marcado con la propia imposibilidad, por pensar lo incondicionado y llevarlo a buen término (imposibilidad que la filosofía hegeliana refleja en sí como dechado de la negatividad misma); frente a lo cual es sumamente comedida la apelación a la autenticidad, el riesgo y las situaciones límite. Si verdaderamente se tiene necesidad en la filosofía del sujeto pensante, tal vez sin ese elemento que hoy circula bajo la marca de fábrica de lo existencial no es posible lograr ninguna cala en la objetividad de la cosa misma, entonces semejante momento no se legitima allí donde afecta estarlo, sino donde, por virtud de la disciplina que le impone la cosa, rompe su autoafirmación y se extingue en ella; tal es la vía seguida por Hegel como apenas nadie la ha seguido. Pero en el mismo instante en que el momento existencial se sostiene a sí mismo como fundamento de la verdad, se convierte en mentira; y también reza con ella el odio de Hegel a quienes otorgan el derecho de la entera verdad a la inmediatez de su experiencia.” (Adorno, 1971)

Adorno, en sus *Tres estudios sobre Hegel* y en concreto en este primer estudio, despeja las constantes del pensamiento hegeliano. Para Adorno, parte de los temas que conforman el pensamiento social actual ya estaban implícitos en la *Fenomenología...* y en la *Lógica*. Desde una interpretación

tradicional se ha pretendido presentar a Hegel como el filósofo oscuro de las abstracciones alejadas de lo real objetivo. Al contrario, dice Adorno, hay que entender la riquísima experiencia filosófica del filósofo alemán. En Hegel ya están los fundamentos de la reflexión marxiana. El problema del trabajo, las relaciones entre sujeto y objeto, la individualidad del ser humano, o el Estado como reasunción de la totalidad de los momentos individuales, aparecen como análisis plenamente modernos. Así, Adorno en el primer estudio sobre Hegel, conjuntamente con Marcuse en *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* o en *Razón y revolución*, se plantea el tratar de rescatar a la filosofía hegeliana de las malas interpretaciones y de los prejuicios. Hegel mediante el pensamiento abstracto transforma lo experimentado en algo vivo. Reconstruyó la realidad sublimando sus aspectos especulativos. En su reflexión encuentra Adorno el sentido de la propia vida de Hegel. La sobriedad y, al mismo tiempo, el barroquismo de Hegel le hacen ser artista y filósofo al unísono. *Fausto* de Goethe y la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel se plantean el mismo problema: el deseo de conocer del ser humano, los grados de ascensión hacia el conocimiento. Tal es su profundo sentido.

El segundo estudio de Adorno sobre la filosofía hegeliana que aparece en su obra *Tres estudios sobre Hegel*, recibe el título de la *Sustancia experiencial*. En este estudio, Adorno se propone deslindar el sentido de *experiencia* en el pensamiento de Hegel. Pero para lograr una comprensión ajustada del término “experiencia”, Adorno, en principio, critica la interpretación heideggeriana de Hegel. Heidegger había dicho al respecto de la experiencia lo siguiente: “El (...) objeto que en cada caso, en la historia de su formación, surge ante la conciencia no es nada que sea verdadero, el ser del ente, el aparecer de lo apareciente.” (Heidegger, 1960) Esta concepción de Heidegger en Hegel apenas si podría afirmarse, a no ser como la experiencia de la moviente contradicción de tal verdad absoluta. Pero en tal caso se olvidaría que, para Hegel, la experiencia es una categoría inseparable del sujeto, de la misma manera que en Kant, y que Hegel aprehende la experiencia como movimiento dialéctico

que la conciencia efectúa en sí misma, tanto es su saber como en su objeto, añadiendo a esto que tiene que ser así hasta el punto de que el nuevo objeto verdadero brote ante ella a partir de él.

Ahora bien, cuando Adorno se propone desentrañar el sentido de *experiencia* lo que básicamente se plantea es una doble línea de acción. Por un lado, qué fue lo que Hegel “vio en el mundo”, lo que le abrió el camino a su concepción filosófica. Y por otro lado, cómo es posible que la filosofía hegeliana, pese a su terminología, no se agote en los resultados de las ciencias particulares. Ante estas dos preguntas considera Adorno que el hegelianismo ha podido mantenerse, por encima del racionalismo y del empirismo, gracias a que en él se concibe la noción de experiencia identificada con la concepción de dialéctica. Esto es: experiencia y dialéctica son un mismo significado, una misma identidad. El sentido tradicional de inmediatez que se asignaba a la experiencia en las filosofías pretendidamente objetivas desaparece. En su lugar comenta Hegel: “Frecuentemente tienen los hombres por superior a lo inmediato, y se figura uno como dependiente lo mediado; mas el concepto tiene ambas caras: es mediación merced a dejar en suspenso, e igualmente sucede con la inmediatez.” (Hegel 1966) Aquí llega a plantearse Hegel la vieja teoría de las impresiones sensibles. Gnoseológicamente Hegel descubre que el fundamento último de toda experiencia es la abstracción. Las supuestas categorías elementales de la inmediatez se presentan desde sus inicios preformadas categorialmente. No es, entonces, el simple observar, oír o sentir, lo singular, sino que lo inmediato es encontrar las leyes de lo general, lo cual ya es *el concepto*. La Teoría y Psicología de la Forma ha dado la razón a Hegel. El todo tiene una estructura en partes, pero nuestra percepción inmediata tiene que poseer necesariamente una estructuración. Lo que resulta, por tanto, de ello es *inmediata unidad con la forma*; forma y dato vienen a coincidir estrechamente.

En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel demolía la tesis de la mera inmediatez como fundamento del conocimiento, con lo cual venía a echar abajo el concepto empirista de experiencia. La subjetividad se hace imprescindible y la inmediatez no

excluye a la mediación, sino que se producen y se reproducen recíprocamente reconciliándose. La sustancia experiencia tiene que ir hacia el todo. Hegel afirmará:

“Sólo en la medida en que la reflexión se refiera a lo absoluto será razón, y su acto, un saber; pero en virtud de tal referirse olvida su obra, quedando sólo la referencia, que es la única realidad del conocimiento; por consiguiente, no hay ninguna verdad de la reflexión aislada, del pensamiento puro, sino la de su aniquilación. Mas lo absoluto, puesto que lo produce en el filosofar la reflexión para la conciencia, se convierte merced a ello en una totalidad objetiva, en un todo del saber, en una organización de conocimiento. En tal organización, cada parte es, a la vez, el todo, ya que consiste en la referencia a lo absoluto; mas en cuanto parte que tiene otras fuera de ella, es algo limitado, que sólo es merced a las otras; aislada en su confinamiento es insuficiente, y sólo tiene sentido y significado en virtud de su unión con el todo. Por lo cual no se puede hablar de conceptos aislados y por sí, de conocimientos aislados, como si fuesen un saber. Cabe que haya un conjunto de conocimientos empíricos aislados, que, en cuanto saber de la experiencia, muestren su justificación a ésta, o sea, en la identidad del concepto y el ser, del sujeto y el objeto; mas precisamente por ello no constituyen un saber científico, ya que tal justificación reposa en una identidad limitada y relativa, y ni se legitiman como partes necesarias de un conjunto de conocimientos organizados en la conciencia, ni se reconoce en ellos, mediante una especulación, la referencia a lo absoluto.” (Hegel, 1966)

La parcialización del conocimiento, el provincialismo científico, es analizada por Hegel. Frente a una cada vez mayor particularidad de las ciencias, la dialéctica se plantea como *una totalidad experiencial*, como *un impulso que lucha en contra de la conciencia cosificada*. Adorno señala como ejemplos de la conciencia de totalidad del conocimiento los estudios de Fichte, *Plan razonado para la creación de un establecimiento de enseñanza superior*, y de Schelling, *Introducción a los estudios académicos*, estudios ambos que parten de la

necesidad de una visión general del conocimiento como resultado básico para el avance de las diversas ciencias. La unión de síntesis dinámicas, la búsqueda de una reconciliación, será el punto de coincidencia y convergencia del pensamiento alemán del siglo XIX: Desde Schelling hasta Goethe, es evidente la necesidad de un nexo que abarque indudablemente a todo el movimiento de lo real. Para Hegel este nexo estaba filosóficamente a la vista: *la experiencia dialéctica*.

La interdependencia social también se hace presente en el pensamiento alemán, y en concreto en Hegel, el individuo —en cuanto *zoon politikon*— está sujeto a las categorías totalizantes de su sociedad. Kant había supeditado el conocimiento de la totalidad de lo real a la existencia de los juicios sintéticos a priori, con lo cual su filosofía permaneció dentro de una gnoseología formal del conocimiento, y lo mismo su teoría política. La afirmación fichteana según la cual lo empírico, aprehendido en su síntesis, es el concepto especulativo, llevaba lógicamente al deber de recurrir a los momentos materiales que brotan del proceso vital real de los hombres en comunidad, de los seres humanos socializados. Hegel no olvidó en ningún aspecto de su filosofía el tema del ser humano en sociedad, siendo la sociedad esa interdependencia de sujetos en procesos de totalidad. Esta consideración fue olvidada por los fenomenólogos y por los existencialistas heideggerianos. La necesidad estricta mediante la cual el contenido de la filosofía sea la realidad es lo que Hegel denomina experiencia. Y además considera a la realidad en su conjunto, no cayendo en la tesis represiva de Kant de dejar la fe en suspenso como si ésta fuese un apartado distinto del conocimiento humano. “La oculta esencia —dirá Hegel— del universo no tiene en sí fuerza alguna que pueda ofrecer resistencia al denuedo de saber; tiene que abrirse ante él, poniéndole ante la vista, para que las goce, sus riquezas y honduras.” (Hegel, 1966) Esta es la verdadera actualidad de Hegel. El mal llamado idealismo hegeliano no se conforma con lo “que aparece”, busca una síntesis más allá. El acomodo del realismo, la dispensa de lo que existe, es el resultado lógico de una filosofía que no trasciende los fenómenos. El idealismo

hegeliano cuanto más allá lleva sus conclusiones, más coincide con el materialismo marxiano y social. No existe nada que no esté producido por el ser humano. El trabajo, la autoactividad del espíritu es el principio interno del que dimana el conocimiento. El sujeto deviene objeto, el objeto en sujeto. Esto lo vio Marx con profunda fidelidad a Hegel.

En estos dos estudios sobre Hegel, Adorno matiza la vigencia contemporánea de la dialéctica en su transformación en *dialéctica crítica*. En el tercer estudio dedicado a Hegel el filósofo de Frankfurt va a centrarse en la absoluta modernidad de la filosofía hegeliana. *Skoteimos* significa en griego *tenebroso, oscuro*. Y es precisamente bajo este título, bajo el cual Adorno vuelve a enfrentarse a Hegel. En el tercer estudio *Skoteimos, o cómo habría de leerse* se plantea el tema de *la lectura*, del acercamiento a los “textos malfamados” cuyo mejor exponente es *la Ciencia de la Lógica*. Para Adorno este libro constituye uno de los textos centrales que transforma el rumbo de un campo del saber. Desde su publicación la Lógica hegeliana ha ido adquiriendo paulatina resonancia, pero esta resonancia ha sido a costa de su crítica, tal y como fue el caso de Schopenhauer. Para aclarar esta situación Adorno partirá de un hecho evidente: la oscuridad del lenguaje de Hegel. Afirmará Adorno:

“Sólo la fantasía ingeniosa y precisa de un participante apasionado en un seminario hará que se encienda sin violencia la luz de la última frase (que rivaliza con la prosa más expuesta de Hölderlin, procedente de aquellos mismos años): la de la ‘noche de la mera reflexión’ es la noche para la mera reflexión, mientras que la vida, a la que se vincula con el mediodía, es la especulación; pues el concepto hegeliano de ésta no significa otra cosa (una vez despojado de su revestimiento terminológico) que la vida de nuevo, construida hacia adentro; y allí se hermanan una con otra la filosofía especulativa (incluso la de Schopenhauer) y la música. Este lugar se hace interpretable conociendo el registro completo hegeliano, en especial la construcción conceptual del capítulo, pero no partiendo únicamente del texto del párrafo; y a quien se encarnice con éste y luego, desengañado, rehúse ocuparse de Hegel, por ser tan abismal, difícilmente

podrá contestársele con mucho más que lo enderezado a lo universal, de cuya insuficiencia reprochaba Hegel mismo en aquel trabajo al entendimiento meramente reflejador.” (Adorno, 1971)

A partir de este texto, Adorno empieza a considerar el sentido profundo de la filosofía hegeliana. En principio, se plantea una lectura que derive el significado de la estructura. El tratar de asir la verdad hegeliana tomando una tesis singular reduce a *la Fenomenología...* y a *la Lógica...* a un conjunto de “proposiciones extrañas”. Los enunciados positivos limitados pueden explicarse en filosofías de corte empirista, por ejemplo, en una Filosofía Analítica. Pero en las filosofías omnicomprensivas las interrelaciones se remiten entre sí. De este modo, en el pensamiento hegeliano nada puede entenderse aisladamente. El conjunto es el todo.

Adorno exige una conciencia adecuada; esto es: una intelección objetiva que capte el sistema frente al fragmento, porque el fragmento hegeliano está siempre en una continua contradicción. Leer a Hegel es pasar por sus momentos concretos hasta llegar al concepto abstracto, a la verdad en cuestión. La construcción de la filosofía hegeliana reposa en dos aspectos: el mostrar que lo verdadero es el sujeto, y el concebir las categorías del ser como un “en sí” del concepto. “La finitud del fin —analiza Adorno— consiste en que, en realización, el material utilizado para ello como medio sólo se le subsume y se le adecua exteriormente. Ahora bien: de hecho, el objeto en sí es el concepto, y puesto que aquel, como fin, se realiza en éste, este último es sólo la manifestación de su propio interior; y la objetividad es, por tanto, algo así como una cáscara bajo la que el concepto yacería oculto.” (Adorno, 1971) Así, la interpretación de Hegel necesita de dos momentos, aparentemente incompatibles, *la inmersión minuciosa* y el *distanciamiento*. Estos dos momentos nos libran de la falta que siempre se le ha achacado a Hegel: la imposible claridad. El tratar de dar sentido a una obra filosófica que piensa a la realidad en su totalidad como sujeto, desde las ciencias particulares positivistas tiene que culminar en la definición de “sin-sentido”. Sin embargo, las ciencias particula-

res en su praxis gnoseológica no tienen en cuenta la relación entre la dinámica y la coseidad. La ingenuidad realista de las ciencias particulares lleva al científico a caer en la conciencia cosificada de las cosas. El lenguaje asume asimismo la cosificación, y la descripción de lo real nace congelada, domesticada de acuerdo un orden preestablecido de pensamiento. Pero la filosofía ha de reflexionar necesariamente sobre las condiciones efectivas de la objetividad, su determinación y cumplimiento. Y no solamente sobre esto sino, a la vez, sobre el lenguaje y sus relaciones con los objetos. Adorno aquí de un modo acertado criticará el sentido de la proposición wittgensteiniana: “acerca de lo que no se puede hablar es preciso callarse”, por antifilosófica. Es “aquello de lo que no se puede hablar”, precisamente, lo que hay que identificar con mayor claridad. El autoritarismo late en la proposición de Wittgenstein, porque la filosofía que suprime sus objetos, pierde la razón de sus conceptos.

En definitiva, los *Tres estudios sobre Hegel* constituyeron el acercamiento investigador esencial de Adorno en la aclaración de la dialéctica hegeliana. En ellos se encuentra la Ontología de la Dialéctica Negativa. La obra capital de Adorno, su *Dialéctica Negativa*, está implícita en los *Tres estudios...* En ellos el tono cada vez se corresponde más con la consideración de la negatividad dialéctica. Pero si hay algo que conviene destacar sobremodera es el tono final con el que acaba *Skoteimos...*: la crítica está por encima del análisis. La Filosofía se hace tanto “desde fuera”, como “desde dentro”. Por consiguiente, la negatividad crítica debe ser el implacable concepto teórico de nuestro tiempo. Sin él, lo singular, lo desprendido de la totalidad, va ganando terreno. Y en última instancia, el ser humano va, cada vez en mayor grado, cediendo su racionalidad y su libertad al dominio de las tendencias ocultas, de las dependencias interesadas, que rigen ciertamente el despliegue de la Historia.

CONCLUSIÓN: LA PERMANENTE HERENCIA DE HEGEL EN LA OBRA DE ADORNO

Como se ha podido comprobar a lo largo de este estudio la presencia de la filosofía hegeliana está permanentemente inscrita en la totalidad de

la creación intelectual del teórico crítico. Su libro *Tres estudios sobre Hegel* resulta un punto de reflexión fundamental para comprender el sentido y el planteamiento epistemológico y ontológico que se encuentra de manera subterránea en los análisis sociológicos y culturalistas de Adorno. No es posible, pues, interpretar adecuadamente obras tan determinantes como *Sociológica* o la *Dialéctica negativa* sin tener en cuenta el motor dialéctico con el que se estructura el planteamiento crítico. Desde esta perspectiva, se hace evidente el estudio que de las nuevas formas irracionales y las recientes estructuras de alienación colectiva hace el teórico de Frankfurt en diferentes obras. Así, por ejemplo, en el conjunto de estudios de *Filosofía y superstición* se encuentra la reflexión titulada *Cómo leer a Hegel el oscuro* en la que se ponen los pilares para comprender el surgimiento de una ideología en la que la inmediatez sustituye el análisis complejo de la realidad. Por tanto, para valorar la influencia hegeliana en el planteamiento teórico de Adorno será esencial referirnos a los siguientes aspectos:

- a) La irracionalidad y su difusión comunicativa.
- b) Las nuevas supersticiones sociales.
- c) La ideología como creadora de la psicología de la personalidad autoritaria.
- d) La Dialéctica Negativa y la posición crítica ante la realidad.

Estas cuestiones se van a estudiar a continuación con el objetivo de subrayar la pervivencia de la filosofía del autor de la *Fenomenología del Espíritu* en las más características creaciones de Adorno. Empezaremos, en consecuencia, con la renovación que el teórico frankfurtiano hace de los grandes conceptos del Idealismo hegeliano y, al mismo tiempo, la modificación de éstos al ser aplicados a la investigación de las sociedades de capitalismo tardío. A partir de este punto la renovación de la Teoría Crítica tendrá su primer tema en el análisis de la dialéctica entre racionalidad e irracionalidad, y a partir de aquí se edificarán los siguientes temas centrados en la acción de tal irracionalidad sobre el resto de sectores sociales y psicológicos. Una primera reflexión de Adorno sobre esta cuestión no será

muy indicativa de sus posteriores planteamientos, Adorno comentará:

“Los elementos se establecen por su cuenta. A la práctica industrial, en constante progreso, se deben, junto con la elevación del nivel de vida, la neutralización, no sólo de la filosofía, sino también de toda teoría no enderezada hacia el enseñoramiento; junto al aumento de las expectativas vitales, la guerra total, y junto a la vigilancia de los políticos, gracias a la opinión pública —vigilancia problemática en los tiempos de lavados de cerebros—, un cinismo objetivo nada mal mirado como el que era propia —si bien entonces estaba oculto— de los potentados de épocas pasadas y de sus secretarios. El pensamiento libre está sólo, entre los partidos y los bloques de poderío, y el desvanecimiento de la posibilidad de configurarlo en el mundo real conduce a su atrofia.” (Adorno, 1979)

A) *LA IRRACIONALIDAD Y SU DIFUSIÓN COMUNICATIVA*

El desarrollo social actual ha dirigido, más que a ningún otro sector social concreto, su acción demoleadora en contra de aquellas ramas del conocimiento que pudieran aportar una crítica profunda al sistema de intereses privados. La ética, el arte y la filosofía han sufrido en su propia esencia el endurecimiento autoritario de la ideología emanada del sistema político. En este punto uno de los hechos más asombrosos de la sociedad post-industrial y actual globalización ha sido la importancia que ha ido adquiriendo el sistema de comunicaciones de masas. El análisis marxiano de las superestructuras constituyó el punto de partida de la creación teórica de una serie de análisis que enfocaban los marcos gnoseológicos desde sus relaciones ontológicas. Marx fue el primer autor que reclamó la importancia definitiva que para la comprensión de la sociedad tenían los aspectos ideológicos y espirituales. Adorno replantea el problema de las superestructuras ideológicas sólo que a partir del análisis del funcionamiento del sistema de los medios de comunicación.

La sociedad de masas ha venido precedida por unas imágenes, unos símbolos y unas cosmovisiones en los que iban implícitos unos contenidos

ideológicos promovidos desde la estructura económica y política de los grupos de dominación social. La vieja ficción de la determinación consciente del ser humano ha devenido hoy más que nunca en una ideológica mistificación. Adorno se plantea el doble carácter que la cultura ha ido adquiriendo. Por un lado, la cultura clásica está sufriendo un ataque virulento por parte de los grupos de poder. Y por otro, surge una nueva cultura creada y difundida por los *mass-media*. Esta cultura se articula sobre un complejo proceso de creación de valores en los que lo prelógico y lo irracional sustituyen la reflexión racional y crítica de los fenómenos. Lo ético aparece como un sistema de valores en el que la competitividad y la posesión monetaria sustituye a los criterios de análisis documentado y a los valores de cooperación y bien común. La aparición de una falsa cultura y una falsa educación hace aparecer una pseudocultura en la que la manipulación y la persuasión crearán una Industria Cultural de productos ideológicos al servicio del mercado y del beneficio económico de los gestores del planeta. Para Adorno:

“La conciencia en progreso, que resiste a la cultura aislada y hecha una lástima —al hacerse una posesión—, no sólo está por encima de la formación cultural, sino, a la vez, también siempre por debajo de ella: la nueva cualidad que se adelanta es invariablemente más y menos que la que se hunde, y en el mismo progreso, en la misma categoría de lo nuevo, va mezclada, como fermento, una adición de barbarie... Sería preciso apuntar hacia una situación que ni jure la cultura, conservando sus restos, ni acabase con ella, sino que estuviera incluso por encima de la contraposición en formación cultural y su ausencia, entre cultura y naturaleza; pero tal cosa requiere que no solamente se quebrante la absolutización de la cultura, sino asimismo que no se hipostasie, que no se coagule en una tesis adialéctica su interpretación como algo no independiente, como mera función de la praxis y mero remitir a ella.” (Adorno, 1972)

La cultura al hacerse pseudocultura por acción de los medios de comunicación industrializados,

posibilita que Adorno traslade su análisis a la violencia ejercida sobre las conciencias, violencia incompatible con la razón y la libertad. La irracionalidad convertida en ideología colectiva convierte el análisis de la Teoría Crítica en una imprescindible necesidad en los tiempos presente. La denuncia de una cultura convertida en anticultural, de una educación devenida en mera formación técnica y de una comunicación que actúa como negocio empresarial, sitúa a la Teoría Crítica en la única posición que desde la herencia hegeliana acusa a la economía de la acumulación de la catástrofe más profunda que vive nuestro tiempo. La Ontología crítica percibe el mecanismo cultural unido completamente con las estructuras políticas y económicas. Tan peligrosa como la explotación física aparece la neutralización de las conciencias. En ambos casos la catástrofe se hace presente. Y así la pretensión de verdad del pensamiento se revela como un problema de alcance histórico. Problema cuyo trasfondo es el sufrimiento de millones de vidas, en las que la alienación y la explotación ponen en evidencia la imprescindible exigencia de una dialéctica negativa incompatible con la injusticia y la pseudoformación colectiva.

B) *LAS NUEVAS SUPERSTICIONES SOCIALES*

En su análisis *Bajo el signo de los astros* Adorno se enfrenta a la credulidad supersticiosa que se está creando por efecto de la comunicación mediada. La estancia de Adorno en los Estados Unidos le sirvió para reafirmar su consideración del papel de las ideologías en la manipulación de las masas, y su renuncia a “la americanización” y a la entrada en la órbita empirista de la ciencia social norteamericana que acababa imponiendo un conformismo superestructural, llevó a Adorno a indagar sobre el papel de las supersticiones en la consolidación del conformismo de la población. En este conformismo el teórico crítico vio el triunfo decisivo del capitalismo. Triunfo que no necesitaba de la violencia sino, al contrario, mostraba las insuficiencias psicológicas de los individuos.

La teoría marxiana sobre el ser humano llevaba en sí las carencias propias de la ciencia del siglo XIX. El sujeto era explicado como una síntesis

de relaciones sociales e históricas. Pero aparecía como innegable que, en un estado histórico futuro en el cual las relaciones de producción llevasen a una sociedad sin clases, el hombre genérico se transformaría en su totalidad. Los *Manuscritos de economía y filosofía* se interesaron por los factores psicológicos en el capitalismo industrial. Esta perspectiva concordaba con los análisis feuerbachianos de la alienación, añadiendo sobre ellos el tema del fetichismo y de la cosificación. En suma, en el pensamiento marxiano lo que mayor valor va a tener en el análisis de los individuos y su subjetividad será el paso de una estructura de intereses privados hacia una nueva psicología que asimila como suyos estos intereses como si se tratasen de intereses colectivos. A partir de aquí, Adorno aplicará a la psicología colectiva el planteamiento hegeliano-marxiano de la alienación enfocando cómo los nuevos medios de comunicación tecnológicos difunden formas de pensamiento primitivo, caracterizado por la aparición de nuevas supersticiones adaptadas al fenómeno de la pseudocultura y la pseudoformación colectivas. La falsa conciencia, en las sociedades de capitalismo avanzado, se construirá de modo artificial mediante complejos procesos de persuasión y manipulación de masas. Adorno concluirá en la convicción según la cual nos encontramos en las sociedades de la creación de psicologías sociales adaptadas a los intereses del poder con un modelo que recuerda la dialéctica hegeliana de *amo y el esclavo*, y su conformación objetiva de las conciencias alienadas.

C) *LA IDEOLOGÍA COMO CREADORA DE LA PSICOLOGÍA DE LA PERSONALIDAD AUTORITARIA*

Las supersticiones de “segunda mano” o secundarias dieron lugar para que Adorno se plantease qué tipo de psicología dominante estaba surgiendo en las sociedades de capitalismo tardío. En este sentido, el libro fundamental será el llevado a cabo por Adorno en colaboración con una serie de psicólogos y sociólogos y que dará origen a *La Personalidad Autoritaria*. La influencia de Hegel y de Marx se conjunta con la de Freud a la hora de precisar el tipo de característica psicológica que prevalece en nuestras sociedades. Para Adorno en su estudio *La*

revisión del Psicoanálisis las relaciones sociales y psicológicas son analizadas desde la perspectiva neofreudiana desde el punto de vista de la conexión entre psicología y sociedad. Comenta Adorno:

“En vez de desgajar primero el individuo de los procesos sociales, para describir después la influencia conformadora de éstos, una psicología social analítica tendría que descubrir en los mecanismos más íntimos de cada individuo singular las fuerzas sociales determinantes. Hablar de influencias sociales en general es algo muy cuestionable, mera reiteración de la ideología representativa de sí misma que tiene la sociedad individualista; en la mayoría de los casos, los influjos exteriores, los influjos exteriores solamente refuerzan y hacen aparecer tendencias que están ya preformadas en el individuo; cuanto más profundamente sondea la psicología las zonas críticas en el interior del individuo, tanto más adecuadamente puede penetrar en los mecanismos sociales que hayan producido la individualidad; y por el contrario, mientras más apariencia sea la aplicación a la psicología de las reflexiones de la teoría de la sociedad, más despreocupadamente se traspondrá a la superficie la mutua acción entre el mundo interior y el mundo exterior.” (Adorno, 1979)

Adorno considerará que la psicología individual está intrínsecamente unida a procesos sociales. La mutua acción entre psicología y sociología da a la Ontología crítica un matiz sintético y dialéctico. La irracionalidad, como contenido y esquema mental, hizo aprehensible para el analista lo que Adorno denominó bajo el nombre de “supersticiones secundarias”. La pseudocultura reveló sus mecanismos mediante el psicoanálisis freudiano y sus continuadores, sólo de este modo el estudio de la sociedad y de sus relaciones coincidió con el análisis de los fenómenos de masas concretos e históricamente objetivos. Y en estos fenómenos el predominio de *la personalidad autoritaria* será el que mayor interés despierte en Adorno. Esta personalidad la definirá el autor de Frankfurt con dos características centrales: el individuo de esta personalidad se humilla ante los que cree fuertes y dominantes, y, al mismo tiempo, humillará a los

que considera débiles e indefensos. De este modo, este tipo de personalidad autoritaria se impondrá en el capitalismo contemporáneo, creándose una psicología social en la que la irracionalidad y la lucha darwinista de unos contra otros acabará generando un modelo de sociedad en la que, de nuevo, los elementos más elementales y primitivos de la personalidad prevalecerán en la estructura colectiva. Hegel y Freud son interrelacionados por Adorno como los dos creadores sin los que sería imposible entender nuestro actual tiempo presente.

D) LA DIALÉCTICA NEGATIVA Y LA POSICIÓN CRÍTICA ANTE LA SOCIEDAD

Ante el incremento de la irracionalidad en la fase de capitalismo de masas la Teoría Crítica va a establecer la vuelta al análisis dialéctico como salida de esta situación. En este punto, las categorías de la Dialéctica desde la *Lógica* de Hegel experimentarán una modificación fundamental. La primera tríada de la lógica hegeliana al comenzar por el “algo” en lugar de iniciarse desde “el ser”, llevaba implícita el primado idealista del sujeto. Hegel olvidó que sin el “ente” no habría jamás posibilidad cierta del “ser”. Dirá Adorno: “Todo concepto, incluso el de ser, necesita para ser pensado basarse en algo. “Algo” es la abstracción extrema de la realidad diferente del pensamiento; ningún proceso mental ulterior puede eliminarlo. La lógica formal es indispensable sin el *algo*; imposible expurgarla de su rudimento metalógico.” (Adorno, 1975) Adorno, por tanto, inicia la explicación del sentido de lo dialéctico partiendo de sus significados: como *Lógica* y como *Ontología*. La Dialéctica griega asignó a ésta el sentido del método argumentativo. Los Diálogos platónicos fueron buena muestra de ello. El conocimiento viene dado por la dialéctica. El origen de los conceptos, aunque tengan un principio en un mundo diferente, únicamente pueden ser alcanzados mediante la discusión de tesis contrapuestas. Sin embargo, la Dialéctica clásica se refiere siempre al pensamiento, a los mecanismos de la razón cuando dialoga, cuando convence y cuando refuta; pero no trata de explicar en sí misma la identidad entre realidad y pensamiento. El motor de esta dialéctica, en cuanto discusión y diálogo, está en el principio de

identidad, en el principio de *no contradicción*. El principio de contradicción señala los límites y el final del diálogo dialéctico. No va más allá. Pero si *la identidad* es el punto final de la dialéctica antigua, la *contradicción* será el punto de partida de la dialéctica hegeliana.

La razón para identificar *razón y realidad* en Hegel está en la base de su mismo idealismo. La realidad, en general, está regida y constituida por ideas y, en definitiva, por la razón. Luego las leyes que rigen la razón tienen plena vigencia en el desarrollo de la realidad en su totalidad. Para Hegel, lo real es racional y lo racional es real; es decir, todo puede ser Razón y racional. Tal sería el panlogismo hegeliano. Sin embargo, en la dialéctica idealista, como en la dialéctica griega, la realidad se sigue refiriendo al campo del pensamiento, de la racionalidad. Ahora bien, Hegel exterioriza y proyecta en la realidad exterior la razón y las leyes de su desarrollo. La identidad entre pensamiento y realidad rompió los esquemas racionalistas y empiristas. Así, la dialéctica es la ley que rige todo el proceso del pensamiento y de la realidad. Contradicción y negación pasan a ser categorías de la estructura ontológica, con lo cual quedará abierta la puerta para el desarrollo del pensamiento contemporáneo posterior, especialmente porque en Hegel la dialéctica viene a significar *el momento negativo* de toda realidad. La identidad surge inmediatamente entre realidad y razón, identidad y su negatividad hacen del método dialéctico la propia forma en la que la realidad se desenvuelve, y este carácter explica el movimiento de lo real.

Frente a la dialéctica hegeliana Marx introduce el movimiento de la Historia. La realidad es razón, pero sobre todo realidad histórica. La Escuela de Frankfurt y en especial Adorno, se moverá dentro de la línea teórica que va de Hegel a Marx; esto es, dentro de la concepción ontológica dialéctico-histórica. Sin embargo, Adorno señala que el desarrollo, experimentado por los post-marxistas, de la dialéctica llevó a la paralización del análisis social. En este punto, Lukács fue un ejemplo al rechazar la dialéctica como movimiento del espíritu y sus contradicciones. Por consiguiente, Adorno reivindica una Dialéctica Negativa que restaure

la tarea de alcanzar una dialéctica de la libertad en una filosofía de la eticidad. Ética, racionalidad crítica-negativa y libertad deberán sintetizarse ante el horror de la realidad en aquella frase de Adorno: “aquello que es no puede llegar a ser verdad”. (Adorno, 1979) El vacío y el horror frente a una realidad de alienación y cosificación obligan a “lo que es” a devenir en “lo que debería ser” conforme a la razón. Y esta será la propuesta de Adorno: el renacer de una Dialéctica Negativa que sea vigilante y consciente ante las responsabilidades de la racionalidad en la construcción de una realidad humana y humanizada.

En conclusión, no es posible comprender en su profundidad a la Teoría Crítica y, sobre todo, al planteamiento ontológico crítico de Adorno sin el análisis y conocimiento de la importancia decisiva de la filosofía hegeliana. Necesidad y Utopía realizable son los dos ejes en los que se mueve la Dialéctica Negativa. Pero Adorno no desarrolla su planteamiento para satisfacer una interrogación estrictamente académica. Al contrario, el sentido de la Ontología crítica confiere al pensamiento una toma de conciencia práctica, su papel es el desarrollo de la Historia, y con ello lo que intenta Adorno es la plena realización racional del presente y del futuro de nuestras sociedades: la coincidencia entre “el ser” y “el deber ser”. La desconfianza hacia una dialéctica de la positividad que en el siglo XX ha llevado a la glorificación de los procesos más irracionales de la sociedad, será la categoría central para entender la crítica de Adorno. Naturaleza e Historia son para la Dialéctica Negativa y Crítica los ejes en los que discurre la existencia humana. Pero su comprensión dialéctica supone, a la vez, la necesidad de su transformación y de la devolución a los individuos de su propia esencia histórica y humana. Por tanto, Adorno considerará únicamente válida aquella fuerza teórica y práctica que acierte a devolver a los individuos una existencia radicalmente realizada, y tal será la responsabilidad del pensamiento que no se acomode ni con la injusticia ni con la alienación y sus justificadores, Y así como afirma Adorno repetidas veces, mientras exista la reflexión filosófica dialéctica, aún persistirá la esperanza de que el ser humano no termine su Historia con una inmensa

e irrevocable tragedia. Esta sería la responsabilidad racional efectiva de un pensamiento crítico ante la realidad en nuestros días.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Th. W. (1971), *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid, Taurus.

— (1972), *Filosofía y superstición*. Madrid, Alianza.

— (1975), *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus.

— (1979), Sociológica. Madrid, Taurus.

FICHTE, J. G. (1971), *Plan razonado para la creación de un establecimiento de enseñanza superior. Fichtes Werke*. Berlín, Walter de Gruyter, 11 tomos.

HEGEL, G. W. F. (1956), *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires, Hachette, 2 tomos.

— (1966), *Fenomenología del espíritu*. México, F. C. E.

HEIDEGGER, M. (1960), *Sendas perdidas*. Buenos Aires, Losada.

LÖWITZ, K. (1974), *De Hegel a Nietzsche*. Buenos Aires, Sudamericana.

MARCUSE, H. (1968), *El Hombre Unidimensional*. Barcelona, Seix Barral.

— (1970), *Ontología de Hegel y teoría de la Historicidad*. Barcelona, Martínez Roca.

— (1971), *Razón y Revolución*. Madrid, Alianza.

MARX, K. (1974), *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid, Alianza.

— (1978), *La Sagrada Familia*. Madrid, Crítica.

SHELLING, F. W. J. (1984), *Introducción a los estudios académicos*. Madrid, Editora Nacional.

