

LA HERMENÉUTICA MATERIALISTA

Sergio Sevilla
Universitat de València

Abstract: Adorno formulates for the first time the program of the Critical Theory as “materialistic hermeneutics”. After the “hermeneutical turn” of philosophy in the second half of the twentieth century, this paper tries to establish the profiles of Adorno’s hermeneutics. As a critique of semantic idealism and of all idealisms, that hermeneutics fixes a new statute for philosophy after Hegel, in a critical dialogue with the sciences, with Nietzsche’s “genealogy”, with Freud’s “unconsciousness”, and with an important re-statement of Marx’s eleventh thesis on Feuerbach.

Key words: Adorno, Critical Theory, Hermeneutics.

El viraje hacia la “escoria del mundo de los fenómenos” que proclamara Freud tiene validez más allá del ámbito del psicoanálisis, así como el giro de la filosofía social más avanzada hacia la economía proviene no sólo del predominio empírico de ésta, sino asimismo de la exigencia inmanente de interpretación filosófica (Th. W. Adorno, *La actualidad de la filosofía*, p. 91).

SE habla, en la filosofía de los últimos años, de que “la hermenéutica” –en singular– se ha convertido en una nueva “koiné” en la que se habían en parte traducido y en parte disuelto los perfiles nítidos de las formulaciones filosóficas anteriores. Me propongo, sin embargo, repensar una de esas propuestas filosóficas, la de Adorno, con un perfil fuerte, aunque mal interpretado, en nuestro país y en el suyo, como propuesta de hermenéutica materialista que no se deja disolver en otras –pienso en los intentos de aproximarla a Heidegger,¹ o a Gadamer, e incluso a la deconstrucción. Dialogar con el perfil restablecido de la hermenéutica materialista que Adorno propusiera en 1931 y mantuviera en *Dialéctica Negativa* no es sólo un ejercicio para la historia de la filosofía del siglo veinte; es también el intento de mantener, hasta donde sea posible, un programa de filosofar que tiene mucho que decir al interrogar la situación presente.

Desarrollar lo que Adorno entendía por “interpretación” como tarea de la filosofía, frente a la “investigación, que caracteriza la actividad de las ciencias, es un modo de empezar a responder a la pregunta central del pensamiento crítico, a saber ¿Cómo se transforma lo que en Hegel fue el “punto de vista fenomenológico”, que daba acce-

¹ Pienso en el influyente trabajo de Hermann Mörchen, *Adorno und Heidegger*, Stuttgart, Kett-Cotta, 1981.

so a la teoría de la racionalidad en lo real, en un punto de vista crítico sobre un mundo socialmente racionalizado?

Las coordenadas del punto de vista de Adorno –la razón legitimadora, objeto y objetivo de las filosofías, “sólo se presenta como realidad total en cuanto objeto de polémica”– se enmarcan en una crítica de las filosofías contemporáneas como velos de la realidad que buscan eternizar la situación actual de la razón y de la sociedad. Esa situación es nueva: el mundo social está racionalmente controlado, y de ese control surgen experiencias nuevas de lo intolerable. Decir de lo real que es racional no es ya un modo de darlo por justificado; obliga, por el contrario, a preguntar por qué lo así racionalizado produce formas nuevas de sufrimiento injustificable, sin que ello dé pie a nuevos ataques a la razón, no sabemos en nombre de qué otra instancia distinta.

La crítica de la filosofía implica aceptar la inoperancia, en la situación presente, de dos de sus ambiciones más características: la crisis de la pretensión filosófica de totalidad, y la crisis de la actividad de interpretación como búsqueda de un sentido que, oculto tras lo que aparece, da cuenta de ello (y así lo justifica, como el Espíritu hegeliano justificaba incluso lo negativo en la historia). Ambos son rasgos de un cierto idealismo que ha acompañado a toda filosofía como supuesto de su actividad de ideación.

Pueden parecer críticas obvias, en un momento en que la filosofía rechaza toda pretensión de saber sistemático, o cualquier forma de dualidad entre esencia y apariencia; pero nada es más engañoso que creerse a salvo de los excesos del racionalismo sólo porque somos más escépticos que Hegel. En la crítica al cientifismo, descubrimos que la categoría de “sentido” es más amplia que la de “saber”, y que nuestra comprensión de sentido es configuradora de praxis. Pero la crítica a la metafísica que caracteriza el comienzo del siglo veinte añade la advertencia contra una doble objetivación ilusoria: la del “sentido” y la del “sujeto” que lo configura. Sacar las consecuencias del abandono de esta doble ilusión no es tarea fácil ni unívocamente formulable; de hecho, se diría que los programas filosóficos se diferencian por el modo en que registran conceptualmente la crítica de esa doble objetivación.

La apelación a la racionalidad de las más recientes formulaciones de la teoría crítica muestra hasta qué punto nuestra idea de una “razón crítica” sigue anclada en algunos rasgos de los modelos que pusieron en circulación Kant y Hegel. Tomaré como ejemplo la conexión que se produce entre ciertas estrategias de la teoría crítica de Habermas, que incluso acepta el falibilismo y su propio estatuto post-metafísico, y esos dos rasgos centrales de la tradición metafísica que conserva sin tematizar.

El supuesto que se da como evidente es la necesidad de reconstruir una teoría de “lo racional” como instancia crítica que nos permita enjuiciar los fenómenos sociales inaceptables como casos de “irracionalidad”, o bien de racionalidad insuficiente: es la estrategia que se sigue cuando se aspira a criticar una racionalidad instrumental en nombre de una racionalidad de fines (Horkheimer), o una racionalidad funcional o sistémica en nombre de una racionalidad comunicativa. El supuesto de fondo es que una racionalidad menguada sólo puede criticarse filosóficamente desde una racionalidad, si no total, al menos abarcante, proporcionando así lo que le falta a la razón instrumental.

Esa conexión entre teoría de la razón y crítica tiene momentos culminantes en la obra de Kant, en los que, de algún modo, hemos quedado prisioneros. Por un lado, la fusión que produce entre explicar las condiciones de posibilidad de los juicios de la física newtoniana y su justificación como modelo de conocimiento válido pone de relieve la conexión entre razón y justificación, tanto en el caso de la ciencia como en

el caso negativo de la metafísica: por eso la razón es el tribunal único ante el que debe comparecer una teoría para recibir, o perder, cualquier forma de justificación; construir un mapa de la razón es la *única* forma de establecer una instancia crítica que legitime las teorías, lo que explica la fuerte conexión existente entre legitimación epistémica y crítica de los discursos, como formas, respectivamente, de conciencia verdadera y conciencia falsa. A esa estrategia apela la teoría de la validez cognitiva, práctica y estética de Habermas, al vincular significado y validez en la teoría de los actos de habla. Pero, si la legitimación de la validez de un discurso por su estatuto lógico-trascendental es problemática en el kantismo, por cuanto excluye posibles legitimaciones pragmáticas de enunciados, o de normas, todo se vuelve difuso en una repetición actual del gesto de Kant, realizada en un contexto teórico que ya no puede confiar en una lógica trascendental que vertebré todo entendimiento posible: una teoría de la verdad, sin un mapa de las condiciones trascendentales de posibilidad del juicio verdadero, o sin la postulación de una norma incondicionada para todo ser racional posible, queda sencillamente sin concreción y, por tanto, sin más base que la apelación tácita en el lector a la vigencia de esa misma tradición kantiana que, entretanto, hemos dejado de estar en condiciones de sostener.

La apelación a la teoría criterial de la racionalidad como tribunal desde el que la razón hace la crítica de la ideología se hace aún más problemática si, como hoy sucede, no podemos ignorar la crisis de ese programa que Putnam asume como momento de desarrollo interno del cientifismo analítico, o las más radicales críticas de Rorty cuando disuelve la teoría del conocimiento en hermenéutica. La estrategia de basar una teoría crítica en una teoría criterial de la racionalidad se convierte en una tradición insostenible.

Si aceptamos esa crisis de la estrategia trascendental, disponemos todavía de “la otra” estrategia para elaborar una teoría de la razón; me refiero a la que Hegel diseñó en la *Fenomenología del Espíritu* al describir la razón como lo que descubre el fenomenólogo al describir las instituciones, costumbres y formas de autoconciencia que encontramos como “Espíritu objetivo” en las formaciones sociales creativas que fueron la *polis* griega, el mundo del derecho romano o el mundo moderno de la alienación, conceptualmente captadas por el sistema categorial de Aristóteles y de Kant respectivamente. No se trata de analizar la razón presente en los discursos científicos sino en sus formas de existencia en los vínculos sociales efectivos: la familia, la ciudad, el derecho, la riqueza, el estado, etc. La razón se autoproduce en todas esas formas de organización de la vida social, en sus instituciones y en sus prácticas. Y una teoría de la razón puede realizarse como reconstrucción conceptual de esas instituciones y de las competencias de los sujetos que las crean y las hacen funcionar. Significativamente la teoría crítica de Habermas apela también a esa estrategia a través de las ciencias sociales reconstructivas. *Conocimiento e interés* ya había planteado su posición ante la teoría de la racionalidad hegeliana en términos de estatuto del discurso fenomenológico-especulativo: “el resultado paradójico de una ambigua radicalización de la crítica del conocimiento no es una posición esclarecedora de la filosofía en relación con la ciencia; pues cuando la filosofía se afirma a sí misma como auténtica ciencia queda completamente fuera de discusión toda relación de la filosofía con la ciencia”.² Esta valoración de la crítica de Hegel a Kant resulta, a la vez, decepcionante y sugerente. Decepciona que Habermas reduzca el problema desde el cual se elabo-

² Véase J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982, p. 32.

ra una teoría de la racionalidad –y la dimensión del problema puede apreciarse sólo con comparar la posición epistémica del lógico trascendental con el fenomenólogo que describe figuras históricas de la conciencia– a una cuestión de demarcación entre “ciencia” y “filosofía”, al modo en que el tema ocupó a los filósofos de los criterios de demarcación desde el positivismo vienés hasta Popper. Pero es sugerente el hecho de que, en la obra posterior de Habermas, las ciencias sociales empíricas ocupen el lugar de la descripción fenomenológica hegeliana; la combinación de sociología de sistemas y sociología de la acción en *Teoría de la Acción Comunicativa* nos da un modo actualizado de acceso a lo que Hegel, sin ese instrumento, describía fenomenológicamente, a saber, las formas sociales de existencia de las figuras de la racionalidad. Lo mismo sucede con la gramática generativa de Chomsky como ciencia reconstructiva de las competencias del hablante normal, o con la psicología evolutiva de Piaget-Kohlberg cuando reconstruye los estadios formativos de un agente moral competente.

Las competencias reconstruidas son las del agente normalizado realmente existente, como la racionalidad sistémica es la de los subsistemas del dinero y el poder tal y como funcionan, y la propia racionalidad comunicativa es la ya siempre inscrita en los usos ordinarios del lenguaje cuando no responden a fines estratégicos manipulativos. Salta a la vista que, en Habermas como en Hegel, lo que se reconstruye como racionalidad es lo que funciona como tal en la sociedad; pero si el problema es criticar los efectos inaceptables de los procesos de racionalización realmente existentes, una teoría de la racionalidad reconstructiva sólo permitirá una justificación de la racionalización por la razón que de ella extraemos. Ciertamente podremos criticar racionalizaciones insuficientes, o incompetentes, pero no plantear la crítica de la razón en ejercicio por su propia teoría. Hegel jamás pretendió ese tipo de uso de una teoría de la razón que, como el búho de Minerva, eleva su vuelo al anochecer; y por eso Marx introdujo el punto de vista de la praxis. Consecuente con esto, la perspectiva que Adorno introduce comporta su propia ruptura con el idealismo, y una nueva articulación de la filosofía crítica con la noción de praxis. Entremos en la primera cuestión.

La posición que Adorno introduce como “materialismo” no es una tesis ontológica, en sentido precrítico, sino la consecuencia rigurosa de la ruptura de la filosofía con la aspiración a la totalidad y con la categoría de sentido. Esa ruptura no es tanto una decisión teórica como una situación fáctica de la filosofía en el presente: “La crisis del idealismo equivale a una crisis de la pretensión filosófica de totalidad. La *ratio autónoma*, tal fue la tesis de todo sistema idealista, debía ser capaz de desplegar a partir de sí misma el concepto de la realidad y toda realidad. Tal tesis se ha disuelto a sí misma”.³

La “crisis del idealismo” ha de entenderse tanto como un *factum* histórico-filosófico cuanto como manifestación de nuestra imposibilidad de justificar mediante la razón el mundo presente, convirtiéndonos así en apologetas de lo inaceptable. En la historia filosófica, la gran ecuación entre lo racional y lo real, que hacía de la filosofía de la historia la verdadera teodicea, se hizo insostenible tras los embates de Kierkegaard, Marx o Nietzsche. No se influyeron entre sí, ni sus pensamientos son coordinables, pero muestran, por vías diferentes, la inviabilidad para la filosofía de justificar el mundo tal como es.

³ Th.W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 74. En adelante me referiré a este texto con la abreviatura *Actualidad*, seguida por la indicación de página.

Por otra parte, los procesos sociales de racionalización no han hecho más que generalizarse y profundizarse en el tiempo que media entre Hegel y nosotros; en cierto sentido, cabe afirmar que el hegelianismo se ha vuelto insostenible como filosofía precisamente porque el mundo social se ha racionalizado tan a fondo... que se ha vuelto inhabitable. Los diseños de racionalización de lo real se han cumplido y la propia razón autonomizada ha mostrado su capacidad de producir esas formas nuevas de experiencia de lo injustificable que, años después, Adorno categorizará recurriendo al concepto-topónimo “Auschwitz”. Hay una experiencia de sufrimiento, vinculada a la realización del concepto a expensas del particular, que obliga a realizar la crítica de la razón como forma de opresión –no de emancipación– que está vinculada a la absolutización idealista de la razón que realiza sus fines utilizando al particular como materia prima desechable y reemplazable. Si la filosofía ha de hacer la crítica de los procesos de racionalización como conteniendo su propia negatividad, debe romper con el supuesto de una razón totalizadora que abarca lo real.

La categoría de totalidad desempeña una función vertebradora tanto del idealismo como de un cierto tipo de materialismo que, desde la perspectiva de Adorno, han periclitado. En el idealismo, la noción de totalidad expresa y encierra el conjunto de significaciones posibles ya realizadas; de ese modo predetermina la dialéctica hegeliana el contenido y los límites lógicos y ónticos de lo real. Los fenómenos expresan una significación pre-existente como *en-sí*, y tampoco pueden obrar de modo distinto; es la última formulación de la pre-existencia del significado, que Adorno entiende como platonismo. Determinadas formas de comprender la inversión materialista de la dialéctica no se dieron cuenta de que incorporaban el idealismo al restablecer el punto de vista de la “totalidad concreta” como lugar de la verdad y de la praxis, entendida como aplicación política.

Esa ruptura con el idealismo, que para Adorno afecta también a la noción heideggeriana de un sentido del ser, responde a nuestra necesidad de pensar nuestro tiempo en conceptos, haciendo comparecer aquello “otro que el concepto”, que éste tiende a eliminar en el pensamiento idealista y en la realidad, introduciendo así su dialéctica negativa; criticar el concepto es limitar el concepto, haciendo comparecer ese “afuera” que la soberanía de la razón ignora. Anticipando esquemáticamente la propuesta de Adorno, podemos decir que señalar los límites a la razón desde un particular inconceptualizable, pero no infame, es lo que Adorno entiende por materialismo; ello ubica a la interpretación en un contexto de acción: el “sentido” no pre-existe a la interpretación, que no es traducción, sino elaboración; y la elaboración, que producimos al construir un modelo, se consume en la acción, y no en la mera reproducción especulativa.

La categoría de totalidad arrastra en su caída a la categoría de “sentido” como una especie de “doble” oculto tras lo que aparece, lo fenoménico, de lo que daría cuenta y razón, justificándolo. “Después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino”.⁴ Este texto, posterior en más de treinta años al trabajo *Actualidad de la filosofía*, muestra la conexión profunda que señala Adorno entre la operación filosófica de extraer el sentido que subyace a los fenómenos históricos y, de algún modo, justificarlos. La “sensibilidad” ante determinadas

⁴ Th.W. Adorno, *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1975, p. 361.

construcciones de la racionalización se rebela contra la operación metafísica de la comprensión como donación de sentido; ahí muestra su inactualidad el hilo que une la operación narrada en el mito platónico de la caverna con la dialéctica hegeliana entre esencia y fenómeno. La filosofía, si ha de ser “actual” (y el uso de ese término por Adorno no es meramente cronológico, como puede verse en la correspondencia con Benjamin) y ha de pensar el mundo racionalizado, sin por ello justificarlo, debe crear un modo de hacer distinto al de esa tradición que es injusta para con las víctimas. “La idea de interpretación no retrocede ante esa liquidación de la filosofía que, me parece, señala el desplome de las últimas pretensiones filosóficas de totalidad”.⁵

Dicho con la brevedad de una alusión, la ruptura con las categorías de “sentido” y “totalidad” coloca la hermenéutica que Adorno nos propone en las antípodas, por señalar un ejemplo, de la “hermenéutica crítica” de K. O. Apel, que asume el punto de vista de la totalidad cuando vincula directamente la hermenéutica a las pretensiones de validez que clásicamente eleva una teoría criterial de la racionalidad al afirmar: “Mediante la reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad y validez de la comprensión hemos alcanzado, a mi juicio, algo así como un punto cartesiano de fundamentación última filosófica”.⁶ La propuesta hermenéutica de Adorno no es sólo post-idealista; es también una propuesta de Teoría Crítica que elige una estrategia distinta a la de apoyar la crítica en una teoría del mapa de la razón; dicho con brevedad, la llamada segunda generación de la Escuela de Frankfurt eligió una estrategia para la teoría crítica de corte neokantiano, que treinta años antes había parecido inactual a Adorno. A pesar de las diferencias personales, a este respecto la estrategia filosófica (y cabe decir que también política) de Apel es ampliamente coincidente con la de Habermas. Lo que durante el periodo posterior a la segunda guerra mundial hasta 1989 pareció una actualización de la Teoría Crítica vuelve a hacerse inactual, a mi modo de ver, en el momento presente que, a muchos respectos, nos hace mirar de nuevo en dirección a la propuesta hermenéutica de Adorno.

No es fácil determinar en qué sentido ve Adorno todavía practicable la actividad filosófica tras la liquidación del idealismo hermenéutico, que busca un sentido objetivado tras los fenómenos de que da cuenta. Como mencioné al comenzar, desde que Habermas coincidió filosóficamente con el estudio de H. Mörchen, convirtió la comparación entre ambos autores en un modo de neutralizar la operatividad de la propuesta de Adorno como Teoría Crítica, negando carácter filosófico al *pensar constelativo* que es, según Habermas, una disolución de la filosofía en arte: “La teoría de Adorno toma su ideal de exposición «del efecto mimético de la obra de arte, no del principio de fundamentación característico de la ciencia moderna» (la referencia entrecomillada remite a A. Honneth y a R. Bubner, cuyas valoraciones se adoptan). A la sombra de una filosofía que se ha sobrevivido a sí misma, el pensamiento filosófico entra deliberadamente en regresión para convertirse en gesto”.⁷ Habermas asume, por tanto, una tajante demarcación entre filosofía y arte, que está lejos de poder formular teóricamente, y más aún de poder fundamentar, en términos de su propia teoría de la verdad, con el propósito de descalificar la hermenéutica de Adorno como Teoría Crítica: “La filosofía, al abandonar el frente del pensamiento discursivo y convertirse en «anamnesis de la naturaleza», tiene que pagar la fuerza despertadora que posee ese ejercicio a

⁵ Th.W. Adorno, *Actualidad*, p. 95.

⁶ K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, vol. I, p. 58.

⁷ J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, vol. I, p. 491. En adelante abreviaré este título con las siglas *T.a.c.*

que queda reducida, con el abandono de la meta propia del conocimiento teórico –y, con ello, de aquel programa de «materialismo interdisciplinar» bajo cuya bandera se presentó la Teoría Crítica a principios de los años treinta”.⁸ Habermas ignora deliberadamente la valoración positiva que Adorno siempre realiza de la investigación social empírica en general, y de las ciencias positivas en particular, que veremos más adelante, como ingredientes insustituibles de la Teoría Crítica; la diferencia entre ambos planteamientos reside, más bien, en el progresivo *cientifismo filosófico* que va revisitando la teoría de la racionalidad habermasiana. Lo que la propuesta de Teoría Crítica de Habermas asume es un compromiso, no siempre expreso, con dos aspectos del idealismo que Adorno consideraba definitivamente inactuales: (1) la fundamentación de la Teoría Crítica en una teoría criterial del “mapa de la razón” y sus pretensiones de validez, al modo neokantiano; y (2) la posibilidad de demarcar entre filosofía y arte, de modo tal que el segundo queda excluido de toda posibilidad de acceso a cualquier forma de verdad; “verdad” queda caracterizada de modo tal que sólo guarda relación con el pensamiento discursivo. De este modo, puesto que Adorno no entiende que el arte esté desposeído de potencial de verdad, y menos de potencial de crítica, Habermas se ve forzado a malentender el “pensar constelativo” como una variante del “pensar rememorativo (Andenken) del ser”.⁹

Pero, fácil o no, lo que Adorno propone es un cambio de posición para la filosofía como crítica, si ésta ha de cumplir con su propósito de captar y valorar la razón objetiva tal como funciona en nuestro mundo. Para ello propone su tarea como una interpretación dialéctica que ha roto con la búsqueda de sentido. El intento de caracterizar ese modo de hacer filosofía no puede entenderse como una teorización general, que no sería sino un puro malentendido. Adorno se contenta con “sólo indicar la dirección en que alcanzo a ver las tareas de la interpretación filosófica”,¹⁰ y no por mera modestia epistemológica, sino, a mi parecer, por coherencia con su crítica a la voluntad de totalidad.

“Indicar la dirección” es ya señalar lo que es esencial en una actividad; y la filosofía aquí es un modo de hacer que no oculta su conexión con un *ars inveniendi*, cuyo *organon* es “una fantasía exacta”.¹¹

Colocar la interpretación del lado de la acción supone asumir con todo rigor los siguientes rasgos:

(a) “La idea de interpretación no coincide en absoluto con un problema del “sentido” con el que se le confunde la mayoría de las veces”.¹²

(b) “La idea de interpretación no exige la aceptación de un segundo mundo, un tras mundo que se haría accesible mediante el análisis del que aparece”.¹³

El rechazo de la tradición platónica, kantiana, o, más reciente, husserliana da pie a un posible malentendido, que la literalidad del texto puede favorecer cuando afirma: “La desconstrucción en pequeños elementos carentes de toda intención se cuenta según esto entre los presupuestos fundamentales de la interpretación filosófica”.¹⁴ Ese malentendido consistiría en aproximar la filosofía como interpretación, que Ador-

⁸ J. Habermas, *T.a.c.*, vol. I, pp. 491-492.

⁹ J. Habermas, *loc. cit.*

¹⁰ Th.W. Adorno, *Actualidad*, p. 92.

¹¹ Th.W. Adorno, *Actualidad*, p. 99.

¹² Th.W. Adorno, *Actualidad*, p. 87.

¹³ Th.W. Adorno, *Actualidad*, p. 88.

¹⁴ Th.W. Adorno, *Actualidad*, p. 91.

no defiende, a alguna lectura de la hermenéutica o de la deconstrucción en sentido heideggeriano. Sería, a mi juicio, una falsa lectura de lo que Adorno propone, no sólo porque en el mismo texto haga la crítica del horizonte del “sentido del ser”, o de la sacralización del existente que, a su juicio, son elementos inaceptables de la estrategia heideggeriana. Se trata, sobre todo, de que Adorno establece una concepción distinta de la relación que existe entre la interpretación filosófica, la verdad de las ciencias y la praxis histórica.

Hay que dar todo su valor a las afirmaciones que realiza sobre las ciencias, en el contexto de su crítica al cientifismo del Círculo de Viena; junto a la tesis de la irreductibilidad de la interpretación filosófica a cuestiones científicas, afirma la necesidad de articular ambos niveles de actividad: “Plenitud material y concreción de los problemas es algo que la filosofía sólo 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”.¹⁵

Me interesa intentar poner en claro, no sólo cuán diferente es la valoración del conocimiento científico respecto a Heidegger, lo cual es muy obvio, sino también respecto al Círculo de Viena, para clarificar cómo articula Adorno filosofía y ciencia, sin que aquella se disuelva o se convierta en divulgación de resultados que organiza una cosmovisión. Lo que resulta inaceptable del neopositivismo es la concepción tradicional subyacente de un sujeto trascendental y de un “yo ajeno”, porque “con estas dos cuestiones, la escuela de Viena ya se inserta precisamente en esa continuidad filosófica que quisiera mantener apartada de sí”.¹⁶ Al abandono del par conceptual “sensible/inteligible”, presupuesto en la teoría tradicional del sentido, debe acompañar la crítica de un sujeto trascendental, que realiza la síntesis entre sujeto y predicado del juicio científico, garantizando de este modo su validez general. La idea de sujeto puramente lógico del enunciado científico, y la del “yo ajeno” supuesta en el carácter intersubjetivo del principio de verificabilidad, deben ser criticadas “pues el sujeto de lo dado no es algún sujeto trascendental, ahistóricamente idéntico, sino que toma una figura cambiante e históricamente comprensible”.¹⁷

La idea que subyace a la crítica no es totalmente explícita ni clara; resuena, desde luego, la crítica hegeliana a Kant que introduce un sujeto histórico concreto, no formal ni meramente lógico; pero, dada la vinculación de la idea hegeliana del sujeto con la de totalidad, no puede suponerse, sin más, una lectura hegeliana de lo que dice Adorno; ni siquiera en la versión de una sociologización del sujeto que, próxima a Marx, pudiera conducirlo a una reducción de la epistemología a sociología del conocimiento; precisamente, en discusión con la interpretación que Lukács hace de la problemática de la cosa-en-sí niega frontalmente que el problema se hubiera disuelto “si, por ejemplo, se hubieran señalado las condiciones sociales en las que llega a producirse el problema de la cosa-en-sí; algo que Lukács pensaba todavía como solución; pues el contenido de verdad de un problema es diferente por principio de las condiciones históricas y psicológicas a partir de las cuales se desarrolla”.¹⁸ Tomar al sujeto por una

¹⁵ Th.W. Adorno, *Actualidad*, p. 86.

¹⁶ Th.W. Adorno, *Actualidad*, p. 85.

¹⁷ Th.W. Adorno, *Actualidad*, p. 85.

¹⁸ Th.W. Adorno, *Actualidad*, pp. 91-92.

“figura cambiante e históricamente comprensible” no significa reconducirlo a las condiciones históricas y psicológicas de su génesis; y la especificidad del nivel epistemológico y la autonomía de la validez de la verdad queda también suficientemente afirmada.

La formulación de una hermenéutica materialista contiene, como momento esencial, el diálogo con Marx. Comencemos por el difícil tema de la vinculación de la teoría con la praxis. Afirma Adorno: “Sólo dialécticamente me parece posible la interpretación filosófica. Cuando Marx reprochaba a los filósofos que sólo habían interpretado el mundo de diferentes formas, y que se trataría de transformarlo, no legitimaba esa frase tan sólo la praxis política, sino también la teoría filosófica”.¹⁹ Adorno está proponiendo su “hermenéutica materialista”, frente al programa fenomenológico de Husserl y de Heidegger, y frente al Círculo de Viena, como única forma de actualidad abierta a la filosofía, como interpretación crítica de la sociedad, apoyada en las ciencias sociales; dejemos simplemente dicho que ni “materialismo” ni “dialéctica”, utilizados por Adorno tienen el mismo sentido que en un escrito de Lukács. La distancia que separa a Adorno de un teórico del marxismo de la segunda o la tercera internacional no consiste sólo en la pertenencia, o no, a un movimiento político; para la Escuela de Frankfurt el marxismo “oficial” de los partidos, socialdemócratas o comunistas, es una construcción ideológica —en el sentido de “falsa conciencia”— en la medida en que se propone una reconstrucción, en positivo, de la totalidad social; es esa “ilusión” de captar la totalidad con el pensamiento la que dio complicidad ideológica con el estado prusiano a la última filosofía de Hegel y, en mayor medida, al marxismo soviético. Lo que una filosofía *actual* deja en el pasado es la ilusión de que “sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento”.²⁰ El abandono de la falsa pretensión de ocupar el punto de vista de la totalidad es lo que da pie a dos posicionamientos teóricos que acompañan todo el desarrollo de la teoría crítica: (a) “Ninguna razón legitimadora sabría volver a dar consigo misma en una realidad cuyo orden y configuración derrota cualquier pretensión de la razón”.²¹ La razón realizada en la sociedad como sistema no puede recibir legitimación de una teoría filosófica de la racionalidad como instancia de la libertad y la autonomía de la especie humana; lo que despliega el funcionamiento sistémico de la sociedad es justamente dominio y, por tanto, heteronomía. Por eso sería “falsa conciencia” una representación filosófica de la totalidad, como la que contiene una filosofía marxista “ortodoxa” de la historia, en su versión reformista o revolucionaria. La concepción de la praxis que se entiende a sí misma como coherente con una tal teoría de la sociedad como “totalidad” no puede ser sino la de la praxis como aplicación de una teoría verdadera; pero la tesis XI sobre Feuerbach, como hemos visto, afecta, según Adorno, también a la teoría filosófica; se trata, por tanto, de construir otro tipo de teoría, cuya relación con la práctica no será la aplicación técnica.

La pregunta por los efectos práticos de una teoría social crítica no es secundaria, especialmente cuando ésta ha asumido como propia la perspectiva que Marx trazara en la Tesis XI sobre Feuerbach. Por un lado, la teoría crítica no puede aceptar la forma política en que el marxismo ortodoxo la convierte en programa de partido que aplica una supuesta comprensión científica de la totalidad, y de sus posibilidades evolutivas

¹⁹ Th.W. Adorno, *Actualidad*, p. 94.

²⁰ Th.W. Adorno, *Actualidad*, p. 73.

²¹ Th.W. Adorno, *Actualidad*, p. 73.

científicamente determinadas, convirtiéndola así en realización (ideológica) de la filosofía. El haber declarado ilusoria la pretensión de totalidad se lo impide. Pero, por otro lado, la teoría crítica se enfrenta a la teoría tradicional porque sus aplicaciones prácticas, la racionalización tecnológica, reproduce el dominio sobre la naturaleza, y también en el interior del vínculo social e intra-psíquico, al no cuestionar su funcionamiento previo, y al potenciar su mera funcionalidad sistémica. La pregunta por los efectos de realidad que tenga la teoría social crítica, al ser ella misma una forma de praxis, dista mucho de ser secundaria para su propia caracterización. La teoría crítica de la sociedad o de la personalidad ha de inscribirse en una forma de praxis característica de la hermenéutica materialista que Adorno propone como única forma de actualidad de la filosofía. Hay en su escrito algunos esbozos claros: (a) La praxis (emancipatoria) es distinta de la resolución técnica de problemas, porque la interpretación, característica de la filosofía, es distinta de la investigación propia de las ciencias particulares que formulan problemas y los resuelven, y que “aceptan sus hallazgos, en todo caso sus hallazgos últimos y más fundamentales, como algo ulteriormente insoluble que descansa sobre sí mismo, en tanto la filosofía concibe ya el primer hallazgo con el que tropieza como un signo que está obligada a descifrar”.²² La distinción entre praxis (emancipatoria) y aplicación (técnica) resolutoria de problemas depende de la demarcación entre ciencia y filosofía, entre investigación e interpretación. El criterio de demarcación, apenas esbozado en este escrito, contiene alusiones: (1) a que la ciencia resuelve problemas que, así, son desterrados por la filosofía que, de otro modo, quedaría “enturbiada” en sus planteamientos. (2) La filosofía no se distancia de la ciencia, en un hipotético lugar superior, por lo general de sus planteamientos o lo abstracto de sus categorías; al contrario, “los problemas filosóficos se encuentran en todo momento, y en cierto sentido indisolublemente, encerrados en las cuestiones más definidas de las ciencias particulares”.²³ (3) Pero la actividad filosófica sobre esas cuestiones definidas de las ciencias particulares no se deja llevar por la dinámica interna de esas ciencias que, presumiblemente, es la de la teoría tradicional: “el reconocimiento de la sociología por parte de la interpretación filosófica precisa de alguna restricción. Para la filosofía interpretativa se trata de construir alguna clave que haga abrirse de golpe a la realidad”.²⁴ Justamente ello reintroduce la cuestión por la teoría filosófica como praxis: “Sólo en la aniquilación de la pregunta se llega a verificar la autenticidad de la interpretación filosófica, y el puro pensamiento no es capaz de llevarla a cabo partiendo de sí mismo. Por eso trae consigo a la praxis forzosamente”.²⁵

(4) Hay una cuarta indicación de Adorno sobre la conexión entre interpretación y praxis, que nos devuelve al problema de delimitar entre lo asumible y lo rechazable en la racionalización social, y que pasa por la distinción entre “problema” y “enigma”. Veamos un largo texto: “La respuesta al enigma no es el «sentido» del enigma de modo tal que ambos pudiesen subsistir al mismo tiempo, que la respuesta estuviese contenida en el enigma, que el enigma lo constituyera exclusivamente su forma de aparición y que encerrara la respuesta en sí mismo como intención. Más bien, la respuesta está en estricta antítesis con el enigma, que no es algo lleno de sentido, sino insensato, y lo destruye tan pronto como le sea dada la respuesta convincente. El

²² Th.W. Adorno, *Actualidad*, p. 87.

²³ Th.W. Adorno, *Actualidad*, p. 86.

²⁴ Th.W. Adorno, *Actualidad*, p. 97.

²⁵ Th.W. Adorno, *Actualidad*, p. 94.

movimiento que aquí se lleva a cabo como juego lo lleva a cabo en serio el materialismo. «Serio» significa ahí que la contestación no se queda en el ámbito cerrado del conocimiento, sino que es la praxis quien la da. La interpretación de una realidad con la que se tropieza y su superación se remiten la una a la otra. Desde luego, la realidad no queda superada en el concepto; pero de la construcción de la figura de lo real se sigue al punto, en todos los casos, la exigencia de su transformación real. El gesto transformador del juego del enigma, y no la mera solución como tal, da el prototipo de las soluciones, de las que sólo dispone la praxis materialista”.²⁶ El texto nos permite, aunque sea en forma de bosquejo, señalar las líneas esenciales de una nueva concepción de la relación entre teoría y práctica. La densidad histórico-filosófica de la cuestión, desde Aristóteles hasta Marx es tal que hace superfluo cualquier intento de enfatizarla; y, por tanto, cualquier intento de subrayar la importancia de la transformación del planteamiento clásico que produce la intervención de Adorno, que puede formularse así: 1. Hay superación, pero no en el concepto. 2. La interpretación exige transformación real, impone un “gesto”, esto es, un cambio de actitud del implicado encerrado en el enigma insensato; por eso la constelación es una llave. El hallazgo de la falta del sentido restaura la conciencia del sentido y de sus límites. Y lo inscribe en el orden de la acción que transfinite, es decir que encuentra el límite y lo trasciende; por eso Adorno habla de superación, no en el concepto, sino en la acción: en el concepto no hay superación posible porque el enigma está fuera del ámbito del sentido. 3. Hay “juego transformador” y no “mera solución”: porque el enigma que la constelación figura no es conceptualizable, ni es lugar tolerable en el que vivir. El par “vivable/invivable” es más amplio que el par “verdadero/falso”. El único criterio es la continuidad creativa de la acción, y no la mera repetición.

El punto de partida del análisis de Adorno es la ruptura del supuesto (de Platón a Hegel) de que lo que se presenta (fenómeno) expresa, de un modo u otro, un sentido profundo (esencia), por así decirlo “prefijado”, que el lenguaje cognitivo (de la filosofía) ha de lograr formular en términos teóricos que permitan una solución. Si la actividad teórica de formular y resolver problemas sucede es en determinados ámbitos que dan lugar a ciencias particulares (y la prueba práctica de la solución del problema es la aplicabilidad técnica de la ley teórica, o de sus consecuencias). Pero, “lo que sucede” nos reta, con frecuencia, no como problema, sino como enigma (Adorno ofrece como ejemplo político el análisis de la plusvalía, o como ejemplo filosófico el de la cosa-en-sí); el enigma nos reta como lo que no puede ser totalmente comprendido por remisión a un modelo teórico; nos reta desde la situación vital en la que estamos comprometidos; no se nos enfrenta como “objeto” disponible. El que interpreta lo hace en actitud realizativa, es decir, en la actitud del ser activo que se encuentra ante un obstáculo que ha de remover quitándolo de delante (disolviéndolo, dice Adorno) para proseguir la acción propia. No es una cuestión de sentido, sino de acción y, por eso, “la contestación no se queda en el ámbito cerrado del conocimiento, sino que es la praxis quien la da”. En ese sentido se cumple la tesis de Marx: no se trata de interpretar (esto es, de extraer un sentido profundo, que sea el duplicado en un segundo mundo —el de las significaciones ideales— de lo que aparece en el ámbito fenoménico); se trata de transformar el mundo, es decir, de disolver la configuración fácticamente dada que impide que nuestra acción propia continúe.

²⁶ Th.W. Adorno, *Actualidad*, pp. 93-94.

La superación del idealismo se produce por desplazamiento de la tensión que contiene la expresión “vida del espíritu”; cuando se llega al sinsentido, a un límite que no puede franquearse por mera continuidad, la acción del espíritu se hace “vegetativa”, esto es, mera repetición; transfigurar el límite es disolver el enigma por captación de su constelación en posición realizativa, esto es, en posición abierta a la novedad de cada posición particular. Cuando no se percibe lo nuevo, se reitera lo viejo, se queda encerrado en el ámbito de un sinsentido que no se percibe como tal. Cuando se disuelve, se queda en posición de captar lo nuevo, esto es, de hacer experiencia del espíritu. No hay criterio que, a priori, pueda decidir ni señalar esa posibilidad.

El enigma no tiene intención, ni remite a un segundo mundo, ni desaparecerá por el mero hecho de llevarlo a concepto, como supone el idealismo, caso de que la operación fuese posible. Pero tampoco cualquier acción disolverá el enigma, si no se construye, por constelación de elementos intelectivos (conceptuales y artísticos), “la figura de lo real”.

“Lo real” no consta sólo de lo necesario, sino también de lo contingente; no sólo los elementos universales que el concepto puede captar, sino también los particulares, de los que sólo puede dar cuenta un lenguaje no conceptual, como, según Adorno, el que construye Beckett para hacer comunicable el absurdo de la sociedad contemporánea; trasladarlo a términos de sentido, aun si fuera posible, sería falsearlo. De ahí, la primera formulación por Adorno del tema persistente de su filosofía: el pensar por constelaciones, como modo de operar de la hermenéutica materialista. La interpretación ha de estar abierta a lo particular inconceptualizable y al sinsentido: es materialista porque se opone a cancelar lo que sucede en el concepto.

Las constelaciones “son modelos con los cuales *la razón* (cursiva mía) se aproxima probando y comprobando (es decir, sin camino metódico pre-fijado, en un pensar que «tantea») una realidad que rehúsa la ley, pero a la que el esquema del modelo es capaz de imitar cada vez más en la medida en que esté correctamente trazado”.²⁷ El modelo “imita” la realidad que trata de captar, pero esa mimesis no comporta ningún regreso a la tesis de la “adequatio rei et intellectu”, puesto que es efecto de una actividad inventiva, que va “probando y comprobando”. La actividad filosófica es praxis, como pedía Marx, en un doble sentido. Invoca Adorno a Bacon y a Leibniz para caracterizar la actividad filosófica como un “ars inveniendi”, y afirma: “Cualquier otra forma de entender los modelos sería gnóstica e inadmisibles. Pero el *organon* de ese *ars inveniendi* es la fantasía. Una fantasía exacta; fantasía que se atiene estrictamente al material que las ciencias le ofrecen, y sólo va más allá en los rasgos mínimos de la estructura que ella establece: rasgos que ciertamente ha de ofrecer de primera mano y a partir de sí misma”.²⁸ En este primer sentido, en que el sujeto de la interpretación construye un modelo por “fantasía exacta”, la interpretación es acción en ese primer modo que Marx señalaba que el idealismo había comprendido mejor que el materialismo, en la primera tesis sobre Feuerbach: el hombre que comprende el mundo está realizando una acción, y su hermenéutica tiene la lógica de una acción (configuradora de materiales). Esta afirmación de que la comprensión tiene la lógica de una acción introduce, como exigencia propia, el segundo sentido de praxis, esto es, el de transformación del mundo: “Para la filosofía interpretativa se trata de construir alguna clave que haga abrirse de golpe a la realidad”.²⁹ Cuando Adorno analiza en concreto

²⁷ Th.W. Adorno, *Actualidad*, p. 99.

²⁸ Th.W. Adorno, *Actualidad*, p. 99.

²⁹ Th.W. Adorno, *Actualidad*, p. 97.

esas claves se dirige a conceptos centrales de nuestra comprensión de la sociedad –como “clase”, “ideología”– que intentan captar fenómenos del mundo social, para los cuales el idealismo filosófico construyó categorías “demasiado grandes”, y el sociologismo “demasiado pequeñas”. Esos modelos para captar la configuración histórica en la que vivimos y actuamos son imágenes históricas que no están ahí, previamente disponibles para cualquier visión o intuición: “han de ser producidas por el hombre, y sólo se justifican al demoler la realidad en torno suyo con una evidencia fulminante”.³⁰ En este sentido también la filosofía es praxis: destruye una configuración enigmática de la vida social al hacerla evidente en su sinsentido. Adorno se resume a sí mismo en estos términos: “Si es que la idea de interpretación filosófica que me había propuesto exponer ante ustedes tiene alguna vigencia, se puede expresar como la exigencia de dar cuenta en todo momento de las cuestiones de la realidad con que tropieza, mediante una fantasía que reagrupe los elementos del problema sin rebasar la extensión que cubren, y cuya exactitud se controla por la desaparición de la pregunta”.³¹

Es evidente la objeción inmediata que plantearía un pensamiento de la acción política: constelaciones como la que expresa “la forma mercancía” no es de esperar que desaparezcan simplemente al construir su modelo en actitud realizativa. No es cierto que la hermenéutica materialista no sea un pensamiento de la praxis, en el nivel filosófico o como transformación práxica de la filosofía; pero sí es cierto que, de algún modo, deja de pensar las condiciones materiales de la acción política: ¿para quién lo es un sinsentido?, ¿quién capta la constelación para disolver el enigma?, ¿quién es, en definitiva, el sujeto político de esas operaciones? Hay una respuesta fácil que pasa por la demarcación estricta entre tarea de la filosofía y tarea de los agentes políticos; y ciertamente no hay conexión automática entre ambos. Pero una filosofía transformadora, en posición realizativa, apela a un sujeto de transformación que es interpelado por su propia configuración. Lanzar el mensaje del naufrago en la botella es dejar al azar el mensaje, pero un mensaje tiene la forma que tiene y no otra porque está escrito, desde el comienzo, para alguien, incluso para alguien imaginado a quien quiere configurar como sujeto. Qué tipo de sujeto puede hacer frente con éxito a los sinsentidos producidos por la racionalización opresiva, y cómo puede llevar a cabo esa tarea son problemas pendientes para la teoría crítica de la política, aun cuando rehúse determinar ese sujeto entre los ya existentes en el mundo de la racionalización.

³⁰ Th.W. Adorno, *Actualidad*, p. 98.

³¹ Th.W. Adorno, *Actualidad*, p. 99.