

RAZÓN, AUTORREFLEXIÓN Y CRÍTICA SOCIAL EN TH. W. ADORNO

SOBRE LA RESOLUCIÓN DE LA LÓGICA DE MODELOS EN LA
DIALÉCTICA NEGATIVA

JOSÉ FÉLIX BASELGA SÁNCHEZ

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

RESUMEN

ANTE LA DIVERSIDAD DE VERTIENTES QUE PRESENTA LA FIGURA DE ADORNO EN LA ACTUALIDAD Y LA PLURALIDAD DE ÁMBITOS, ALGUNOS DE ELLOS DISPARES, DESDE LOS QUE ES ESTUDIADO, EL PRESENTE ARTÍCULO TRATA DE OFRECER UNA VISIÓN DE CONJUNTO DE LA DIALÉCTICA NEGATIVA EN LA QUE SUS DIVERSOS MOMENTOS TEÓRICOS QUEDAN ARTICULADOS DESDE UNA TEORÍA DE LA RAZÓN. PRETENDE MOSTRAR, A SU VEZ, CÓMO LOS TRABAJOS DE CARÁCTER SOCIOLÓGICO DE ADORNO SÓLO PUEDEN SER APROPIADAMENTE ESTIMADOS, Y POTENCIADOS EN SU CARÁCTER CRÍTICO-NORMATIVO, SI SE LOS CONECTA CON LOS NIVELES MÁS ABSTRACTOS DE LA DIALÉCTICA NEGATIVA CORRESPONDIENTES A LA EPISTEMOLOGÍA Y LA METAFÍSICA.

PALABRAS CLAVE:

ADORNO, DIALÉCTICA NEGATIVA, TEORÍA DE LA RAZÓN

La interdependencia que perpetúa la vida, la desgarrar al mismo tiempo; de ahí que contenga ese elemento fúnebre hacia el que tiende su propia dinámica.¹

EL EXCESO DE UN LEGADO

Recientemente se ha cumplido el 40 aniversario de la muerte de una de las figuras más polifacéticas, sugerentes e influyentes del siglo XX. Theodor Wiesengrund Adorno, cuya vida se solapa y entrecruza con los más importantes acontecimientos de los dos primeros tercios del siglo XX, dejaba de existir a la edad de 65 años de forma repentina, por un ataque al corazón, la mañana del 6 de agosto de 1969 en un hospital de la localidad suiza de Stadt

Visp, donde disfrutaba de unas vacaciones junto a su mujer tras un semestre decepcionante marcado por los conflictos y las provocaciones de ciertos sectores estudiantiles. Desde entonces, el inmenso legado que ha dejado este “intelectual filosofante”, por utilizar la expresión de Habermas,² desaparecido a una edad en la que Kant producía su revolucionaria obra, ha ocupado los esfuerzos de investigadores pertenecientes a un amplísimo abanico de disciplinas, sin que pueda afirmarse que la tradición haya

¹ Adorno 1972: 49.

² Un *intelectual filosofante* es el título del artículo que Habermas escribió en 1963 sobre Adorno.

podido hasta la fecha alcanzar las cotas por las que discurrió su pensamiento. Ni siquiera Habermas, la única figura tras Adorno que ha creado un sistema filosófico de altas pretensiones, equiparables a las de quien fue su maestro y mentor, ha sido capaz de retener en su pretendida superación de la dialéctica negativa en el marco de la Teoría Crítica ciertos motivos esenciales de ésta. En este sentido se pronuncia Albrecht Wellmer cuando expresa sus dudas acerca de que la “filosofía implícita de Adorno pueda considerarse ya recogida en la reformulación que Habermas ha hecho de la teoría crítica en términos de una pragmática del lenguaje”.³ Por esa “filosofía implícita” entiende Wellmer una teoría del lenguaje y una teoría de la racionalidad contenidas, pero no localizadas, en la obra de Adorno. En cualquier caso, es indudable que Adorno representa hoy una tarea pendiente: por la amplitud y la prodigalidad de su pensamiento, que no han podido ser aún integradas y, también, por la incesante capacidad que exhibe para provocar renovados y variados intentos, muchos de ellos audaces, de comprensión de la modernidad social y cultural.⁴

Cuando se examina la naturaleza de la producción de Adorno, la perplejidad es una consecuencia inevitable. Dominó una serie de campos en la producción intelectual entre los que uno solo de ellos basta para colmar, e incluso desbordar, toda una vida de dedicación y estudio. Compositor e intérprete, es famosa su foto al piano, musicólogo, crítico de arte, filósofo y sociólogo; todas estas facetas se combinan en Adorno dando lugar a un pensamiento singular que, como señala Müller-Doohm, “quería volar a la vez con el artista y el científico, el compositor y el literato, el filósofo y el sociólogo”.⁵ Tal vez sea la extrema amplitud de la obra que acumuló la que ha favorecido en no poca medida su recepción, en cierto modo, quebrada. Ello hace que no carezca de sentido preguntarse hasta qué punto tienen que ver entre sí las diversas identida-

des de Adorno, ocasionadas por la anchura de esta producción que sobrepasa las compartimentaciones disciplinares, que estudian los músicos, con las que se discute en las aulas de filosofía o que son objeto de atención por parte de los sociólogos. Si a esta variedad, al menos aparentemente pluriforme, se le añade la naturaleza intencionalmente antisistemática de la dialéctica negativa, es claro cómo hoy se torna relevante la pregunta acerca de la vertebración interna de una tal abundancia de contenidos que en sí misma constituye una crítica a la división del trabajo intelectual y un reto al estatus mismo de las disciplinas. Desde luego que Adorno puede mostrarse inmensamente rico y fecundo en lo concreto aislado, en lo fragmentario, en cada uno de sus trabajos, o modelos, considerados en sí y por sí, pero ello no es óbice para intentar buscar unas coordenadas que permitan comprender su pensamiento como un todo cohesionado en el que no pueden sino reevaluarse estos momentos parciales. Y aquí es pertinente el diagnóstico que Benjamin efectúa sobre Schlegel y Novalis, referido a la sistematicidad de lo, en principio, asistemático, según el cual se dan tendencias y conexiones sistemáticas en una obra cuando el pensamiento que la entretiene puede “remilitarse a argumentaciones sistemáticas” o “puede integrarse de hecho en un sistema de coordenadas oportunamente elegido”⁶ con independencia de si sistema alguno se encuentra en ella expresamente formulado.

ACREDITACIÓN DE UNA LECTURA COMPRENSIVA DE LA DIALÉCTICA NEGATIVA

Adorno hoy se encuentra fragmentado, disperso; multiplicado en las disciplinas y perdido entre los intérpretes e investigadores. La posteridad aún no ha podido tantear la altura de su pensamiento; el nivel que éste alcanza, allí donde se detiene y, también, como toda gran filosofía, el punto en el que fracasa. La única medida disponible hasta

³ Wellmer 1996: 247.

⁴ Valga como muestra de ello, el reciente e interesante ensayo de Simon Critchley, titulado *Muy poco... casi nada*, dedicado a desentrañar las raíces y la naturaleza del nihilismo que marca a la modernidad, en el que la figura de Adorno posee un carácter central.

⁵ Müller-Doohm 2003: 733.

⁶ Benjamín 2007: 42.

el presente de la filosofía de Adorno, que sin reservas intenta conceptualizar y contener la dialéctica negativa, es la que Habermas ha efectuado en los términos de una teoría que se autosuprime.⁷ Pero la simplificación y la desdiferenciación a la que somete a ésta invalida su tesis del agotamiento del paradigma. Sin embargo, el valor de esta lectura se deriva del hecho de que asume el principio interpretativo de Benjamín, permitiéndose, en consecuencia, concebirla como un constructo dotado de unidad. Esta misma circunstancia basta para justificar el intento de una tentativa orientada a ofrecer un mapa legible de la dialéctica negativa en el que se transparente la estructura que vincula sus momentos ordenándolos y organizándolos, creando remisiones entre ellos y, también, estableciendo ciertas jerarquías. La mayor dificultad para una tal tentativa radica en que ha de hacerse cargo críticamente de la intencional forma paratáctica de exposición de Adorno en la que se expresa su ideal antisistemático. Sobre tal contradicción ha de construirse toda interpretación de Adorno que quiera decir algo. Tal es, pues, el reto que debe imponerse una lectura consecuente de la dialéctica negativa; ha de ir, de alguna forma, más allá de ella, aún a costa de perderla. Y en este contexto se trata aquí de mostrar, aunque sólo sea muy parcialmente, la naturaleza de la relación entre su vertiente filosófica y la sociológica. Hay que revelar cómo en la dialéctica negativa existe un camino que conduce de las más puras y “elevadas” consideraciones epistemológicas, aquello que Adorno denominó tan gráficamente como “la helada inmensidad de la abstracción”,⁸ a la riqueza, la concreción y el alto valor iluminador sobre la experiencia más inmediata de sus análisis sociológicos. Como sostiene Wellmer, Adorno llegó a concebir una teoría de la racionalidad de carácter positivo, y una teoría del lenguaje con ella vertebrada, que va más allá de la mera crítica al operar identificante de la razón. Pero, frente a lo que indica, no posee un estatus implícito ni se encuentra presente de forma difusa a lo largo de la escritura

de Adorno. Esta teoría, identificable de forma precisa a causa de su rigurosa exposición por parte de Adorno en “Dialéctica negativa”, alumbra la naturaleza de las investigaciones de carácter sociológico realizadas bajo la forma de un pensar concreto. Sin embargo, esto no significa que se dé una mera determinación a priori de los modelos, algo que contradiría la intención de la dialéctica negativa. La construcción de la teoría de la razón de Adorno adopta un carácter retrospectivo: mediante un puro ejercicio de autorreflexión la dialéctica negativa se autoconceptúa en su proceder, un proceder ya en marcha, y, a través de ello, determina el sentido de una forma general de conocimiento, el filosófico. En la dialéctica negativa la prioridad lógica de la teoría de la razón sobre los modelos no los prede termina en sus contenidos concretos a través de un rígido método impuesto desde arriba, sino que más bien muestra sus condiciones de posibilidad y expresa su sentido. De ahí que no constituya en absoluto un ejercicio estéril indicar cómo, por recurrir sólo a ejemplos de carácter sociológico, investigaciones de Adorno realizadas en torno al nazismo y el antisemitismo, estudios volcados sobre la función en la cultura de masas de medios como la radio, la televisión o el cine, o trabajos dedicados a analizar objetos dispares como el ocio, el arte de regalar, la educación o la naturaleza del estilo de vida americano, investigaciones centradas todas sobre fenómenos sociales concretos y bien delimitados, adquieren pleno sentido en relación a un todo teórico que explicita y justifica su forma conceptual de proceder y del que toman su para qué. Un para qué que, en definitiva, entiende Adorno que siempre posee una vocación práctica, aquí y en cualquier otra latitud del saber, en cuanto se subordina a la posibilidad de una transformación de las condiciones que pesan sobre los individuos.

ENTRE LA EPISTEMOLOGÍA Y LA SOCIOLOGÍA

A fin de calar, pues, la densidad del pensamiento de Adorno y de aprovechar sus potenciales críticos

⁷ Estas palabras expresan bien el veredicto de Habermas sobre Adorno: “A la sombra de una filosofía que se ha sobrevivido a sí misma, el pensamiento filosófico entra deliberadamente en regresión para convertirse en gesto”. Habermas 1987: 491.

⁸ Adorno 1975: 7.

es necesario fijarlo como un todo, en la unidad de su legalidad interna. Para ello hay que seguirlo, emulando su movimiento, a través de un itinerario que discurre de lo más abstracto a lo más concreto, para volver después, de nuevo, a lo más abstracto. No en balde el círculo siempre ha representado bien la forma de proceder de aquellas filosofías, opuestas a las del “origen”, según la designación adoptada por Adorno mismo, que cuestionan la validez de un sistema organizado desde principios primeros. Pero a lo largo de este proceso hay que ir apostando mojonos: han de localizarse y explicitarse las complejas redes de conexiones que comunican tanto lo entre sí cercano como lo distante. Esta “urbanización” de la dialéctica negativa comenzará, en el terreno de la epistemología, determinando el núcleo filosófico de Adorno en “el pensamiento de la diferencia”, conceptualizado a través de su génesis desde “el pensamiento de la identidad”. La teoría de la razón de Adorno se establece en estos parámetros. A continuación, en un desplazamiento desde las reflexiones puramente epistemológicas a planteamientos relativos a la filosofía de la historia, y no ajenos a la antropología, se mostrará, primero, cómo la lógica de la identidad subyace a la razón instrumental en su más elemental operar, constituyendo la más básica forma de dominio, para, después, señalar cómo en la reflexión sobre este carácter dominador de la razón, una autorreflexión impulsada por los efectos de éste, se constituye un movimiento de autotranscendencia estructurado sobre la lógica de la diferencia en el que la razón, autoelevándose sobre su carácter dominador, trasfigurándolo en solidaridad bajo el reconocimiento de un interés universal, puede instaurarse como instrumento de emancipación. Así es cómo en Adorno y Horkheimer se da respuesta a la aporía de la ilustración. Pero de esta forma, se han traído a primer plano los intereses humanos. En su reconocimiento y reflexión crítica se configura el sentido de la idea de reconciliación en lo que constituye un pensar de carácter metafísico. La solidaridad de Adorno con la metafísica cuando se viene abajo en su pretensión de totalidad no consiste sino en el reconocimiento

del absoluto de la vida humana: trascender el dolor mediante una praxis transformada. Pero este ideal contiene ya la transición a la micrología, a la complejidad teórica de modelos. La pretensión secular de conceptualizar la realidad como un todo yerra a ésta, pues le inyecta un sentido que no es sino el de la razón. Pero deformándola, la razón se pliega a ella y obtura las posibilidades de transformación. Esta es la crítica a un pensar de la identidad que esconde siempre el ideal sistemático para el que razón y realidad coinciden. Contrariamente, el pensamiento irreconciliable con la realidad, aquella que experimenta como lo negativo, ha de proceder en lo micro, ha de ir a lo concreto si quiere significar a su objeto y así satisfacer su inherente pretensión de verdad. En este carácter desenmascarador radica la primera forma de praxis emancipatoria para Adorno. Es en esta clave de una filosofía de modelos como hay que interpretar los trabajos sociológicos de Adorno como verdaderas piezas para la emancipación. De ahí que insista en que es inherente a todo trabajo sociológico desempeñar “el papel de un médium espiritual, por el cual se espera superar una alienación”⁹

EPISTEMOLOGÍA: LA LÓGICA DE LA DIFERENCIA

La dialéctica negativa se extiende desde la epistemología hasta la sociología, transitando los dominios de la filosofía de la historia y de la metafísica. La simple afirmación de que posee un carácter interdisciplinar no hace justicia a la naturaleza de un planteamiento filosófico que per se cuestiona la compartimentación usual del saber en disciplinas. Es sumamente significativo que hoy una figura de la relevancia de Axel Honneth remarque, asumiendo la interpretación de Habermas, canónica dentro y fuera de los círculos frankfurtianos, que “Adorno cree que desde la caída de Hegel, sellada por Marx, el único camino que le quede abierto a la filosofía es la autocrítica de sus presupuestos previos, no la naturalización postmetafísica de Hegel o Kant, no la reconstrucción de un concepto modesto de racionalidad, sino descubrir el límite que tiene por principio todo esfuerzo conceptual es lo único que

⁹ Adorno 2000: 13.

Adorno todavía considera posible en la filosofía tras el fracaso del idealismo de la razón”.¹⁰ Precisamente esto, aquello de cuya ausencia se le acusa, es lo que hace la dialéctica negativa; en un movimiento que comienza sometiendo a crítica el olvido¹¹ del pensamiento sobre la cualidad y los límites de su proceder, viene después a construir un concepto de racionalidad, modesto o no, en el marco de una naturalización postmetafísica de ésta. La caracterización instrumental de la razón que acometieron Horkheimer y Adorno y la insistencia de éste en recuperar un yo individual, vivo y finito como el soporte que la funcionaliza realizan esa exigencia de naturalización postmetafísica en cuya base se encuentra aquello de lo que se apercibió Adorno al señalar, parafraseando la pregunta que se hace Kant sobre la metafísica, que “a la filosofía le correspondería preguntarse ya simplemente si y cómo es aún posible después de la caída de la de Hegel”.¹² Es en el seno de esta razón reubicada funcionalmente bajo la consideración básica de la pura autoconservación como el imperativo elemental que subyace a la actividad de un sujeto finito donde Adorno realiza una analítica de la naturaleza y la estructura profunda de la relación cognitiva con el objeto. La distinción entre “pensamiento de la identidad” y “pensamiento de la diferencia” constituye el eje de esta auto-comprensión de la razón en lo relativo a su forma básica de proceder con lo que se le opone.

Si hay un centro, si existe un momento presente y determinante en toda la extensión de la obra de Adorno, éste lo constituye la “lógica de la diferencia” que expone en el capítulo central de “Dialéctica negativa”. Incluso la forma misma de expresión de Adorno, su depurado estilo, sin duda uno de los mejores de la prosa alemana del siglo XX, la cualidad de su escritura y su capacidad para producir frases que se autotranscenden configurando textos que constituyen verdaderos palimpsestos por las

tramas significativas que acumulan, todo ello es incomprensible en su porqué si no se conecta con el procedimiento dialéctico puesto en marcha por la lógica de la diferencia. Adorno entiende que la filosofía es un procedimiento cognitivo singular, dotado de una legalidad propia que lo especifica frente a la ciencia, mediante el cual el pensamiento gana un tipo de contenidos ciertamente genuinos, marcados con una identidad propia. A este procedimiento lo denomina “dialéctica” y, en esencia, consiste en “pensar en contradicciones a causa de la contradicción experimentada en la cosa y en contra de ella”.¹³ Pensar en contradicciones, pensar a través de la contradicción, extraer significaciones a partir de la contradicción, tal es la idea rectora por la que se define la dialéctica negativa y, en consecuencia, se manifiesta en buena medida la cualidad propia de todo saber filosóficamente empapado, entre otros, el sociológico. En este procedimiento dialéctico consistente en pensar en contradicciones se evidencia la vocación materialista de la dialéctica negativa, pues tal proceder sólo puede efectuarse en el contacto con la cosa, sumergiéndose el pensamiento en lo concreto otro de sí, al que reconoce en su exterioridad y precedencia. Pensar en contradicciones significa, primero, determinar aquellas contradicciones que se derivan de la falta de acoplamiento entre el objeto y el concepto que lo fija: en todo juicio el objeto en él presente es ya más que lo que de él se establece conceptualmente. Segundo, la aplicación del concepto evidencia también un más de éste respecto a su objeto que muestra su insuficiencia. En los actos identificantes del pensamiento se acuña pues la diferencia: el objeto es más de lo que de él se fija y el concepto posee unos pluses, unos contenidos significativos no realizados en el objeto, en los que se manifiesta la precariedad de éste. Adorno entiende que la identificación, el proceder consistente en aplicar en el medio del

¹⁰ Honneth 2009: 89.

¹¹ “Toda cosificación es un olvido” es una idea básica que Adorno formula reiteradamente. Bajo esta forma, al menos en Adorno y Horkheimer (1994): 275 y en Adorno (1995): 171. En cualquier caso, uno de sus contenidos relevantes es la relación fundamental que establece entre autorreflexión y emancipación.

¹² Adorno (1975): 12.

¹³ Adorno (1975): 148.

juicio el concepto a los objetos, es la forma de operar consustancial a todo pensamiento en la que se produce, además, una apariencia: la de su propio carácter de absoluto. La lógica de la diferencia deshace tal ficción y revierte el sentido y la orientación de este mecanismo al considerar la contradicción en el medio de la identidad, antes que un límite o una deficiencia del pensar, la portadora de aquellas significaciones del todo relevantes para el conocimiento. Justo a través de su autorreflexión crítica el pensamiento se apercibe de que “sin identificación es imposible pensar” y de que “determinar es identificar”, pero también, y fundamentalmente, se le hace claro que “el telos secreto de la identificación, que hay que salvar en ella, es la diferencia”, de forma que, finalmente, esta autoconsideración crítica del pensar “no hace desaparecer la identidad, sino que la cambia cualitativamente”.¹⁴ La lógica de la diferencia supone a la lógica de la identidad: es un desarrollo de ésta por autorreflexión. Como diferente forma de pensar, de situarse la razón ante su objeto, consiste en una reorientación por la cual ésta apunta a la identidad del objeto que persiste tras su identificación. De ahí que insista Adorno en que el pensar de la diferencia, frente al de la identidad que se dirige siempre a la universalidad en la que queda preso, clasificado y perdido, se interesa por el qué del esto concreto. Si el pensar de la identidad se satisface con la universalidad, el de la diferencia, a través de ella, explotando la no identidad generada en cada acto de identidad, busca determinar lo particular. La dialéctica negativa obedece así en este uso “invertido” de la identidad al desiderátum de ir con el concepto más allá del concepto, de captar en el médium de la universalidad lo estrictamente particular, como en repetidas ocasiones reconoce Adorno.¹⁵ Tal programa, aparentemente aporético, consistente en trascender el concepto con el concepto a fin de alcanzar la identidad del objeto en su diferencia con la mera identificación conceptual, se efectúa a través de las constelaciones. El juicio es el modelo del pensamiento identificante

que expresa su ideal inmanente: la totalidad. Pero esta apariencia de ser absoluta la identidad producida por la forma del juicio cae en el medio mismo de éste cuando el juicio no es ya considerado de forma aislada, sino multiplicándose alrededor del objeto. Ahora la contradicción se manifiesta como un momento estructural más del propio juicio de identidad. Es el juicio lo que limita al juicio y el concepto al concepto. En el nuevo nivel constituido por conjuntos estructurados de juicios interrelacionados en su referencia al objeto se muestra lo que de diferente hay en todo juicio de identidad. Que el objeto no coincide con el concepto que en el juicio pretende asimilárselo, que, en consecuencia, en el medio de la identidad se gesta la contradicción, es lo que se evidencia cuando se lo piensa a través de otro concepto en su correspondiente acto de identificación. Los conceptos que convienen al objeto se limitan unos a otros en su pretensión de agotar cada uno la identificación. Simultáneamente, cada uno de ellos identifica al objeto y marca también la diferencia que se acuña en los otros actos identificantes. Pensar mediante constelaciones conceptuales responde a la pretensión de identificar lo particular, lo diferente, pues tales constelaciones, apoyándose en el proceder clasificatorio del pensar de la identidad, lo, sin embargo, superan. Así, en la constelación, que niega el carácter absoluto de la identidad, el ser de la cosa se manifiesta en los intersticios que abren entre sí los juicios que la fijan. De tal forma las constelaciones dinamizan los, en principio, estáticos conceptos.

HISTORIA: DOMINIO, AUTORREFLEXIÓN, PRAXIS SOLIDARIA

Con esta caracterización del modo de proceder de la dialéctica negativa, o, más generalmente, de la filosofía, Adorno ha pretendido ofrecer los contornos de un conocimiento no meramente dominador, ganado por autorreflexión, que satisface su pretensión de verdad consistente en llegar al objeto en vez de cambiarlo por una imagen suya gestada

¹⁴ Adorno (1975): 152.

¹⁵ “A la filosofía le es imprescindible... confiar en que el concepto puede superar al concepto, al instrumento que es su límite... La utopía del conocimiento sería penetrar con conceptos lo que no es conceptual sin acomodar esto a aquéllos”. Adorno (1975): 18.

en el medio de la pura universalidad en la que éste se ve reducido. “Pensar de la identidad” y “pensar de la diferencia” constituyen dos momentos en lo que sería una laminación de carácter epistemológico de la razón. Si el primero de ellos designa el proceder usual cognitivo de signo clasificatorio que opera bajo el supuesto de la posibilidad de la identidad total de lo universal y lo particular, el segundo, revisando y negando tal presunción, la desenmascara en su pura dependencia del dominio y acoge en sí la abandonada pretensión enfática de verdad en la intención de realizarla en conexión con un interés de tipo emancipatorio. Pero hay que pasar de la descripción de la lógica cognitiva de la razón a la consideración de la razón misma en cuanto humana. En la concepción instrumental de la razón que Adorno, junto a Horkheimer, despliega en “Dialéctica de la ilustración” consiste exactamente la naturalización postmetafísica que demanda Honneth siguiendo la senda de Habermas. Hay un fragmento de “Dialéctica negativa” que, como acertadamente señala éste,¹⁶ por condensar de forma ejemplar la tematización de Adorno de la razón merece la pena recuperar a fin de conectar el pensar de la identidad, en calidad de su esquema de proceder, con la razón instrumental y el pensar de la diferencia con esa razón en cuanto implementada respecto de sí por una autorreflexión desencadenada en su mismo ejercicio dislocadamente dominador. Dice así:

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

forma de ser sobrenaturaliza: siendo la reflexión de la naturaleza”.¹⁷

La razón no es una realidad sustancial, autárquica, sino el órgano de supervivencia de un ser natural, el ser humano. En esto consiste la razón como naturaleza. Pero la razón se opone a la naturaleza en cuanto instrumento de dominio. Se separa de ella y gana distancia respecto a ella a fin de objetivarla para controlarla. Los sistemas de saber humano, desde los antiguos mitos hasta la ciencia moderna, constituyen el mecanismo primario del dominio. La secular autocomprensión del saber como búsqueda de la verdad es denunciada por Adorno como una apariencia, como un autoengaño tras el que se ha ocultado la íntima imbricación entre todo tipo de conocimiento y el control sobre la realidad. El pensar de carácter identificante constituye la lógica subyacente al saber traspasado y estructurado por este interés dominador. El esquema en el que ha reducido a la realidad ha sido determinado por la capacidad que ofrece de dominarla. Tal es la determinación esencial de lo que Adorno y Horkheimer denominan como “dialéctica de la ilustración” para referir el proceso civilizatorio en general marcado por un constante progreso en los sistemas de saber que propician un control técnico sobre la naturaleza a fin de conseguir, en aras de la supervivencia, una soberanía total del ser humano respecto a las dependencias naturales. Sin embargo, este proceso ha adoptado los rasgos de una “embrutecida autoconservación” por cuanto el dominio, un dominio sin control, cuya dinámica se ha autonomizado, se ha introyectado en el espacio humano: en las sociedades y en los individuos en la forma de la relación que mantienen consigo mismos. El vínculo que mantiene estructuralmente cohesionadas a las comunidades humanas es el poder, las relaciones institucionalizadas de dominio, y los individuos se ven sometidos por un imperativo de adaptación a sus entornos sociales a una permanente praxis de autotcontrol y autocensura.¹⁸ Este proceso civilizatorio,

¹⁶ De este texto toma Habermas el título del artículo que dedicó a Adorno con motivo de su muerte, “Prehistoria de la subjetividad y autoafirmación salvaje”, indicando, antes de citarlo, que recoge la idea central de “Dialéctica de la ilustración”. Habermas 1986: 151.

¹⁷ Adorno 1975: 287.

que ha adoptado unos efectos destructivos sobre el ser humano, al que aniquila, entiende Adorno que sólo puede revertirse a fin de realizar su sentido originario de carácter emancipador superando el olvido que incesantemente lo reactiva. El ser humano ha de reconocerse como un trozo de naturaleza: ha de tomar conciencia del sentido de su praxis dominadora para así enderezarla a su servicio. A esta exigencia pretende responder la dialéctica negativa, que se sobreentiende como un proceso general de autorreflexión desencadenado por una “necesidad histórica”, la implícita en el fenómeno de “la autodestrucción de la ilustración”. Bajo estas consideraciones generales de carácter histórico-antropológicas es detectable la topología de la razón que efectúa Adorno a partir de su somatización al conceptualizarla como la dotación propia de un ser vivo, finito, de la que se sirve para mantenerse en la existencia.¹⁹ Desde el aspecto cognitivo, la razón se resuelve en dos niveles que, más que puramente yuxtapuestos, se encuentran estructuralmente vinculados. Es determinante en cada uno de estos niveles el objeto ante el que se pone: en el primero ante la naturaleza, en el segundo ante ella misma como un fragmento de naturaleza. El primer nivel corresponde a la razón dominadora, cuya más efectiva plasmación es la ciencia moderna. El saber producido se valida por las posibilidades que abre de intervención sobre la naturaleza a fin de disponer sobre ella. Su lógica es la de la identidad: la producción de esquemas que facilitan la acción técnica. En la medida en que los saberes de carácter filosófico han fijado la identidad como objetivo bajo la forma del sistema, como en Hegel, o bien se han convertido en metalenguajes de la ciencia para sancionarla como única forma de verdad, como en el caso del primer Wittgenstein o en el neopositivismo lógico, caen de este lado. Pero entiende Adorno que en este nivel está inscrita la posibilidad del segundo en relación a su insuficiencia para

llevar a cabo el programa de la ilustración: convertir al hombre en soberano, liberarlo de la necesidad. La razón autorreflexiva, que no se limita a producir un saber referido a unos medios autonomizados, sino que pretende arrojar luz sobre unos intereses y fines que por explicitarse se humanizan, encuentra en el contexto del saber filosófico su posibilidad. Ésta es la que pretende hacer efectiva la dialéctica negativa desencadenando la lógica de la diferencia. En el medio de su autorreflexión, la razón desvela la naturaleza de su proceder dominador montado sobre la lógica de la identidad y establece las condiciones de lo que sería una forma de saber no coactiva con su objeto a las que ella misma, de necesidad, en virtud de su pretensión de verdad, busca atenerse. La negativa de Adorno al sistema y su permanente atención al fenómeno concreto a través de los modelos como objeto propio de la reflexión en el que ésta es capaz de desatar una riqueza de significaciones tales que lo descifran en relación, siempre, al contexto al que pertenece, y que lo traspasa, son realizaciones de este programa relativo a una forma transformada de verdad.

Con esta tematización, tan sucinta y esquemáticamente reconstruida aquí, Adorno ha señalado la legalidad a la que obedece el saber filosófico, ha expuesto una teoría de la racionalidad humana y, finalmente, ha dotado de contenido a su idea programática de una “dialéctica negativa”, comprendiéndola, a la vez, como resultado del contexto socio-histórico que la hace posible. Cuando en el prólogo de “Dialéctica de la ilustración” se menciona la necesidad de una autotrascendencia de la ilustración, ocasionada por el fenómeno de su autodestrucción, se está asumiendo tácitamente este tipo de fundamentación. “No albergamos la menor duda. . . —se señala allí— de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que

¹⁸ La afinidad en el diagnóstico de las sociedades modernas entre Adorno y Michel Foucault es notable. El “mundo administrado” de Adorno y la “sociedad disciplinaria” que describe Foucault en “Vigilar y castigar” son figuras convergentes. Por otro lado, en la relación recortada del individuo consigo mismo resuena la obra de Freud “Malestar en la cultura”.

¹⁹ Ya Nietzsche naturalizó la razón en forma análoga casi un siglo antes. Dice al respecto que el intelecto hincha a su portador con un sentimiento de soberbia, cuando “precisamente ha sido añadido a los seres más desdichados, delicados y efímeros sólo como un recurso para retenerlos un minuto en la existencia”, 2000: 57.

el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier. Si la ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena”.²⁰ La reflexión filosófica pretende, en este contexto en el que se encuentra en suspenso el proceso que involucra a la especie, instituirse como un elemento de una emancipación que sólo puede sobrevenir a partir de una toma de conciencia sobre la naturaleza misma y el esquema general al que obedecen las operaciones de la razón. En este punto, Adorno considera que los ideales emancipatorios formulados en la tradición cultural occidental constituyen la más alta expresión en el ámbito de la reflexión de este impulso a la autoconservación que está a la base de la dialéctica civilizatoria de la humanidad. Representan una paulatina toma de conciencia del sentido general de la acción humana y expresan un ideal de vida colectivo. Desde la asunción de tales ideales emancipatorios, Adorno los confronta con lo históricamente producido desde los intereses de la especie en cuya formulación reflexiva estos ideales consisten. En ello estriba el proceso de autorreflexión en el que Adorno cifra toda posibilidad de realización del programa que desde siempre ha animado a la ilustración: independizar al ser humano, hacerlo soberano. En él la praxis puramente dominadora ha de ceder ante una dinámica solidaria, pues a través de este autorreflexivo reparar la ilustración sobre sí a fin de realizarse se produce un fenómeno de universalización, ya que, frente a las positivities históricas, la emancipación se muestra como sólo colectivamente realizable en el seno de una comunidad solidaria.²¹

METAFÍSICA: EL DOLOR Y EL ABSOLUTO

Todos estos planteamientos señalan cómo Adorno entiende que el saber filosófico no consiste sino

en un inmenso proceso de autorreflexión en el que se van haciendo transparentes unos intereses inherentes a los seres humanos que están constreñidos tanto por la naturaleza externa como por la interna. Tales intereses se encuentran ligados a su propia condición finita y, consecuentemente, adoptan un estatus prácticamente trascendental. En tanto que reflexionados y asumidos racionalmente, se reafirman en ideales y expresan un deseo de vida realizada. La noción de “reconciliación”, clave en los estratos más profundos y abstractos del pensamiento de Adorno, encripta esta intención de una vida verdadera desde la que se arroja luz sobre la falsa, aquella que se “vive”. Constituye para la dialéctica negativa, por la acumulación histórica de significaciones que atesora, todo un instrumento heurístico con el que el pensamiento, situándose frente a la realidad, la descifra y la muestra en su negatividad respecto al individuo. A través de la lógica de la diferencia que explota significativamente los pluses conceptuales en relación al objeto, la razón piensa contra aquella realidad que se vive insatisfactoriamente. La perspectiva aportada por esta lógica es la que adopta la filosofía, la perspectiva de la redención, que entiende Adorno que ilumina el mundo en lo que significa para el sujeto. Y es sólo así, en relación a él, como aparece “trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarrs, menesteroso y deforme”.²² Es en este punto de fuga propiciado por una lógica discursiva transformada en el que la reflexión confronta el mundo con su “imagen invertida”, un horizonte éste en el que cobra expresión lo que constituye el interés último del sujeto consistente en expresar la esencialidad del mundo a la luz de su anhelo de plenitud, el lugar donde se encuentra dada, para Adorno, la transición a la metafísica. La metafísica piensa desde el absoluto; desde esa tierra de nadie, situada entre lo que es, esa realidad que quiebra al individuo, y el puro no ser, en la que se instala el pensamiento como con-

²⁰ Adorno y Horkheimer 1994: 53.

²¹ Así describe Adorno su posibilidad: “El telos de esta nueva organización sería la negación del sufrimiento físico hasta en el último de sus miembros, así como de sus formas interiores de reflexión. Tal es el interés de todos, sólo realizable paulatinamente en una solidaridad transparente para sí misma y para todo lo que tiene vida”, 1975: 204.

²² Adorno 2001: 250.

ciencia de lo posible en tanto que tal adherida al conocimiento de lo real. Lo absoluto es pues la sugerencia de lo otro que arropa al conocimiento del mundo. La tarea propia de la metafísica consiste pues en ver el mundo con los ojos de la redención, en descifrarlo desde la perspectiva de lo absoluto. Y ello por una necesidad enraizada en la experiencia misma que consiste en superar la facticidad. El impulso a trascender el dolor se transmuta teóricamente en una forma de saber que busca, antes que reflejar, significar la realidad. Lo absoluto, pues, es la reconciliación en lo que significa de cese del dolor, de cualquier forma de sufrimiento, y promesa de realización; todo se superdita a ello. Es el fin lo absoluto en cuanto lo anhelado. La metafísica, como pensamiento que se ejerce en la perspectiva de lo absoluto es este mismo anhelo que se realiza en el desciframiento que desencadena de lo existente. El cierre de Adorno de “Dialéctica negativa” solidarizándose con la metafísica en el momento de su hundimiento significa, frente a los grandes sistemas filosóficos afirmativos y creadores de sentido, su afirmación bajo la forma un pensar concreto o micrología habida cuenta de que históricamente ha sido la depositaria de las esperanzas humanas. En este proceder microológico se realiza plenamente la perspectiva de la reconciliación posibilitada por esa lógica modificada de la diferencia. La micrología descifra el objeto tanto en lo que es, como en lo que le falta, en su finitud. Es, en suma, el pensamiento de la diferencia el armazón de esta metafísica microológica de la que Adorno afirma que sólo es posible como “una constelación legible de lo que existe”, como una “escritura”.²³ A la luz de todo ello, la metafísica microológica de Adorno se guía por la pretensión de dar elocuencia al dolor, de hacer hablar al sufrimiento. De ahí que afirme, que debe “ser experta en deseos” y que como “pensamiento es una conducta y encierra en sí... la premura de la vida”.²⁴

MODELOS Y PENSAR CONCRETO. EL QUEHACER SOCIOLOGICO

Esta descripción de la naturaleza y del sentido del quehacer metafísico constituye algo así como la metateoría de Adorno de los modelos en general y del quehacer sociológico en particular. Las reflexiones de Adorno sobre la metafísica se instalan en el límite de lo decible, pues su objeto es delimitar los contornos más externos de la experiencia y de los intereses humanos. Pero tal experiencia reflexiva del límite contiene ya su exigencia de concreción. Esta necesidad de determinación conduce al fenómeno concreto objeto de la micrología. El pensamiento metafísico se constituye y agota en la conciencia de esta necesidad. Por eso Adorno se solidariza con él en el momento de su hundimiento; como conciencia de esa transición en la que se autodisuelve el ineludible pensar metafísico. En todo caso, traducir este desiderátum metafísico que impone la migración microológica al pensar concreto o a la práctica de modelos como una mera transición de disciplinas equivale a adoptar un punto de vista no sólo exterior a la dialéctica negativa, sino contrario a su ánimo. No le es, en cambio, ajeno considerar exactamente el pensar concreto, los modelos que dan con la llave conceptual que encaja en la cerradura,²⁵ como la realización consecuente del impulso metafísico.²⁶ La vocación práctica de la metafísica por la cual el pensamiento, como una forma de comportamiento, pretende interferir en la realidad que descifra a fin de trascenderla encuentra en la praxis teórica de modelos cumplimiento.

Adorno afirma, ciertamente simplificando la tan poco evidente estructura de la dialéctica negativa, que cabe considerar a ésta como un conjunto de modelos a fin de enfatizar la prioridad que en ella adopta el pensar concreto; aquel conocimiento que se dirige a un objeto particular, determinado, y trata de comprenderlo estrictamente. Y cuando en uno de sus cursos afirma que la sociología “debe ocuparse

²³ Adorno 1975: 405.

²⁴ Adorno 1975: 405.

²⁵ Con esta metáfora designa Adorno la labor interpretativa de la filosofía en “Actualidad de la filosofía”.

²⁶ Es categórico Adorno al respecto. Refiriéndose a su labor filosófica indica: “Uno de los temas determinantes en ella ha sido la superación contundente de la división oficial entre filosofía pura por una parte y lo concreto y lo formalmente científico por otra”. 1975: 8.

de lo esencial. . . que puede ser comprendido a través de fenómenos que aparentemente no tienen gran significación, pero en los cuales la esencia aparece de un modo más completo”,²⁷ está describiendo precisamente la naturaleza de los modelos en su operar micrológico, pues no hay diferencia entre éstos y aquella en cuanto constituyen la forma misma de resolución teórica. La complejión de modelos es la forma que adopta en Adorno la realización antisistemática de la dialéctica negativa. Si el sistema, cuya lógica inmanente lo constituye el pensamiento de la identidad, se apropia de la totalidad y la sanciona dotándola de sentido al inyectarle la forma del pensamiento que preordena deductivamente todos sus momentos sin dejar nada fuera, o, más bien, eliminando el afuera mismo, el antisistema se dirige al fenómeno concreto y en el trato con él descubre rasgos de la totalidad en la que se halla inmerso y que lo traspasa. Ésta es propiamente la característica determinante del proceder de modelos: en el desciframiento de lo particular, del fenómeno “dado”, se alcanza lo mediato, aquello que no es propiamente un hecho, pero que constituye su determinación esencial. En esta dialéctica de lo particular y lo universal, los modelos dan con una “universalidad concreta”: el fenómeno es interpretado cuando en él se rastrean e identifican los rasgos del contexto que lo hacen posible, cuando se lo descubre como un “microcósmos”: “precisamente por acoger dentro de sí el fenómeno individual a la sociedad entera, la micrología y la mediación se sirven mutuamente de contrapunto a través de la totalidad”.²⁸ En el modelo, a través del proceder conceptual de constelaciones que responde a la lógica de la diferencia, el fenómeno es descifrado en relación con la totalidad en la que se encuentra inmerso. Este contexto no es meramente un marco en el que se inscriben los fenómenos, sino que éstos constituyen su tejido mismo. De ahí que lo exterior sea identificable en el interior del propio fenómeno. Pero como la totalidad, la totalidad social, no es algo dado, sino que está en un permanente llegar a ser, la determinación del particular

implica también considerarlo desde la perspectiva del resultado de un proceso, como el producto de un devenir. El fenómeno se torna la cifra de un proceso acumulativo del que es indisoluble. Y es rastreando este llegar a ser lo que es del fenómeno cómo la interpretación, haciendo valer el potencial negativo del concepto, lo confronta con lo que pudiera haber sido a fin de mostrar lo negativo, los antagonismos que desgarran a la totalidad, a la sociedad. Entiende Adorno que la dimensión crítico normativa es un momento más de la interpretación en la que se expresa el carácter irreconciliable del pensamiento con la realidad experimentada negativamente. De este modo, mediante el fino proceder conceptual que se pone en juego en los modelos se genera como un momento inherente a la interpretación la determinación en negativo del fenómeno que consiste en la exposición de sus carencias, de aquello que le falta en relación a una posibilidad inscrita en él según su concepto. Y a través de cada uno de ellos, la de la totalidad. Por todo ello, una ajustada definición del quehacer sociológico tal como lo interpreta Adorno puede ser ésta: “Si ustedes me preguntan qué debería ser realmente la sociología, les diría que debe ser un examen de la sociedad, de lo esencial de la sociedad, un examen de aquello que es, pero en un sentido tal que ese examen sea crítico, de modo que en aquello que socialmente es el caso. . . se advierta la carencia de aquello que pretende ser, para detectar así las posibilidades de una transformación de la constitución global de la sociedad”.²⁹

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T. W. (1991), *Actualidad de la filosofía*. Barcelona, Paidós.
- (1975), *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus Ediciones.
- (1972), “Introducción” en T.W. Adorno y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona, Grijalbo.
- (2000), *Introducción a la sociología*. Barcelona, Gedisa.

²⁷ Adorno 2000: 34.

²⁸ Adorno 1972: 50.

²⁹ Adorno 2000: 29.

- (2001), *Minima moralia*. Madrid, Taurus.
- (1995), *Sobre Walter Benjamin*. Madrid, Cátedra.
- ADORNO, T. W. y HORKHEIMER, M. (1994), *Dialéctica de la ilustración*. Madrid, Trotta.
- BENJAMIN, W. (2007), “El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán” en W, Benjamin, *Obras*, libro I/vol.1, Madrid, Abada Editores; pp.7-122.
- CRITCHLEY, S. (2007), *Muy poco... casi nada*. Barcelona, Marbot.
- FREUD, S. (2006), “El malestar en la cultura” en S. Freud, *Obras completas IV*. Barcelona, RBA.
- FOUCAULT, M. (1990), *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI.
- HABERMAS, J. (1987), *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid, Taurus.
- (1988), *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid, Taurus.
- (1986), *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus.
- (1993), *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus.
- HONNETH, A. (2009), *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Madrid. Katz Editores.
- MÜLLER-DOOHM, S. (2003), *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno: una biografía intelectual*. Barcelona, Herder.
- NIETZSCHE, F. (2000), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Valencia, Diálogo.
- WELLMER, A. (1996), *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Madrid, Cátedra.