

Categorías y modelos en la *Dialéctica negativa* de Th. W. Adorno: crítica al pensamiento idéntico

Categories and Models in the Negative Dialectics of Th. W. Adorno: Critique of the Identity Thinking

Esther BARAHONA ARRIAZA

Recibido: 07/10/2005

Aprobado: 20/12/2005

Resumen

El objetivo de este artículo es mostrar la *Dialéctica negativa* como una obra fundamental del pensamiento de Adorno. En ella el autor desarrolla las antinomias existentes en el concepto de razón instrumental, para proclamar después la necesidad de establecer una nueva noción de racionalidad: una razón de carácter dialéctico, negativo y material, que afirma, a su vez, la no identidad entre sujeto y objeto, entre pensamiento y realidad. De este modo, la filosofía deviene crítica del Idealismo, sistema filosófico que defiende el pensamiento identificador y la sociedad irracional que éste fundamenta, imposibilitando una auténtica libertad. Frente a él Adorno define la reflexión metafísica como “dialéctica negativa” y antisistema, cuyo método de proceder es el análisis de “modelos” de pensamiento, consecuencia de su propia epistemología crítica.

Palabras clave: razón, crítica, dialéctica, negación, identidad, materialismo, idealismo.

Abstract

The main goal of this article is to present *Negative Dialectics* as a central theme

in the Adorno's thought. In this work Adorno develops the antinomies that there are in the concept of instrumental reason, in order to assert the necessity for a new notion of rationality: a dialectical, negative and materialistic reason, which holds, at the same time, the non identity between subject-object, thought and reality. In this way Philosophy becomes critique of Idealism because this philosophical system defends the "identity thinking" and the irrational society that supports, making a true freedom impossible. Instead of this conception Adorno defines Metaphysics as "negative dialectics" and antisystem, whose method is the analysis of thinking's models, as a result of his own critical epistemology.

Keywords: reason, criticism, dialectics, negation, identity, materialism, idealism.

Introducción

Dialéctica negativa es quizás el trabajo cumbre del pensamiento de Adorno y ello no sólo por el hecho de que en este escrito el autor expone los presupuestos epistemológicos claves para la comprensión de toda su obra, sino también porque ésta se presenta plenamente como el ejercicio propio de su filosofía. De hecho, aquí Adorno retoma y desarrolla la crítica racional a la realidad social realizada con anterioridad, pero yendo un paso más adelante, puesto que ahora, además de denunciar el concepto de razón imperante que ha propiciado una irracionalidad manifiesta, va a asentar los principios para una nueva racionalidad de carácter crítico, dialéctico y negativo. Para Adorno es preciso ir más allá de la denuncia de la falsa apariencia de la racionalidad de la razón; es necesario también realizar una teoría "crítica" que rechace la afirmación de lo positivamente existente. De ahí que el tema de la negación sea el núcleo de la obra de Adorno: su filosofía es una teoría crítica centrada en la negación dialéctica¹, tal como da muestra el trabajo que nos ocupa.

Intentar exponer la argumentación de la *Dialéctica negativa* es una tarea ardua y ello no sólo por la densidad de su contenido, sino también por el propio modo de su presentación, ya que esta filosofía se expresa de una manera asistemática y ensayística que, incluso, ha sido caracterizada como un "estilo atonal de escribir y de

¹ *Crítica, negación y dialéctica* son ideas fundamentales en el pensamiento de Adorno y, en general, en toda la Escuela de Fráncfort. Desde un principio ésta definió su tarea como una reflexión crítica sobre la sociedad y el concepto de razón dado en ella, para poner así al descubierto sus carencias y contradicciones, tal como lo muestran las siguientes palabras de Max Horkheimer: "Un grupo de hombres, interesados en teoría social y formados en escuelas diferentes se agruparon en torno a la convicción de que la formulación de lo negativo en la época de transición era más importante que las carreras académicas. Lo que los unió fue la aproximación crítica a la sociedad existente". Cf. Jay, M.: *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Taurus, Madrid, 1989; p. 9.

pensar”², lo que no es algo ilógico si se tiene en cuenta que su pensamiento es en sí mismo dialéctico. Respecto al contenido se expondrán las ideas y términos fundamentales siguiendo el propio discurso de Adorno, a pesar de la complejidad de la obra, ya que como señala Albrecht Wellmer, aunque introducir el pensamiento de un autor es siempre una tarea difícil, “en el caso de Adorno, el intento conduce casi necesariamente a sentir que lo esencial se esconde en *fórmulas que pueden ser citadas*. Precisamente en eso los textos de Adorno se aproximan a las producciones literarias: hay que leerlos, pueden citarse, pero no pueden resumirse sin mutilarse”³.

De acuerdo con esto, y a modo de introducción, hay que decir que la *Dialéctica negativa* es una obra que parte de una dialéctica hegeliana invertida, puesta sobre sus pies. La dialéctica de Hegel postulaba la identidad entre espíritu y naturaleza, entre razón y realidad, justificando, por tanto, la sociedad y la historia como un proceso absolutamente racional, ajustado a la razón. Adorno, debido a la influencia del materialismo marxista, rechaza la dialéctica del idealismo, no aceptando esa identificación ni su consiguiente justificación del “statu quo”. Para él la realidad no sólo no es racional, sino que habría llegado a alcanzar un estado de irracionalidad cualitativamente nuevo. Ello, no obstante, no le llevará a proclamar un abandono de la racionalidad, sino a establecer una nueva noción de razón, una razón crítica que le sirviese para fundamentar filosóficamente su rechazo de la sociedad dada. Pues bien, esta razón crítica se va a ejercitar, precisamente, en lo que Adorno denomina una “dialéctica negativa”: **dialéctica**, en tanto que parte del reconocimiento del carácter contradictorio de la razón humana; **negativa**, porque se presenta como crítica y negación de la positividad dada. Ante todo, **dialéctica negativa** significa para Adorno la no afirmación de la identidad entre razón y realidad, entre sujeto y objeto, entre éste y su concepto. Afirmar la identidad equivale a anular las diferencias, reducir la multiplicidad a la unidad, lo dado particular y concreto al pensamiento, para así poder dominarlo. Adorno rechaza por esto la dialéctica hegeliana, porque afirma la reconciliación del espíritu con su opuesto en un sistema cerrado y, por tanto, encubre la verdad de la alienación, de la discordancia entre razón y realidad histórica. En lo expuesto consiste muy esquemáticamente el contenido de la *Dialéctica negativa* de Adorno, en una filosofía que él mismo define como antisistema y que no acepta la identidad del concepto con aquello a lo que se refiere:

..., se podría llamar a la Dialéctica Negativa un antisistema. Con los medios de una lógica deductiva, la Dialéctica Negativa rechaza el principio de unidad y la omnipotencia y superioridad del concepto.⁴

² Jay, M.: *Adorno* (A), Siglo XXI, Madrid, 1988; p. 7.

³ Wellmer, A.: *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Visor, Madrid, 1992; p. 157.

⁴ Adorno, T. W.: *Dialéctica negativa* (DN), Taurus, Madrid, 1992; p. 8.

A continuación se tratará de reflejar cómo se fundamenta y desarrolla dicha dialéctica y para ello se seguirán los propios pasos que el autor manifiesta en el prefacio de su obra.

1. Experiencia filosófica

La filosofía, que antaño pareció superada, sigue viva porque se dejó pasar el momento de su realización. El juicio sumario de que no ha hecho más que interpretar el mundo y mutilarse a sí misma de pura resignación ante la realidad se convierte en derrotismo de la razón, después de que ha fracasado la transformación del mundo. (...) Tal vez la interpretación que prometía una transición a la praxis fue insuficiente.⁵

Con estas palabras se abre la reflexión de Adorno en *Dialéctica negativa*, una reflexión que aparece orientada ya desde un principio. Para Adorno lo más importante, antes de explicar su concepción filosófica, es responder en qué consiste eso que llamamos filosofía, si ésta es posible aún hoy en día o si, por el contrario, ha fracasado al no haberse realizado el objetivo de transformación de la praxis que se había propuesto, ya que Adorno defendería la interconexión materialista entre teoría y praxis, aunque con notables diferencias en su desarrollo, puesto que va a trasladar esos presupuestos a su realidad histórica. Si se recuerda, para Marx la filosofía era el esfuerzo práctico por hacer efectiva la promesa de una humanidad libre y emancipada, una promesa que sólo se cumpliría si se efectuaba el salto revolucionario de derrocamiento del orden material de su tiempo. El encargado de llevar a cabo dicho salto o revolución no era otro que el proletariado, ya que su existencia económica era el reflejo de las contradicciones inherentes del sistema capitalista. Pero para ello hacía falta que éste tomara conciencia de su propia situación, de que sus intereses eran contrarios a los del orden imperante. Sólo cuando esta clase alcanzara la conciencia de su negatividad la praxis llegaría a su estado revolucionario. El concepto de praxis aquí no hacía referencia a la mera acción, sino a aquello que llevaba adelante el proceso de cumplimiento de la Razón. Y en esta tarea era de suma importancia la teoría, pues sin ella no se realizaría la toma de conciencia. La praxis resulta, así, la unión indisoluble de teoría y práctica en el proceso de transformación de la realidad.

Pues bien, Adorno parte desde un comienzo de esta problemática: es necesaria la transformación de la razón para hacerla el lugar idóneo de una “praxis emancipadora” capaz de abolir efectivamente unas condiciones injustas. Ahora se trata de criticar el concepto de racionalidad vigente, pues éste ha llevado a una situación deshumanizada. Sólo mediante una nueva interpretación de la teoría será posible esa

⁵ Apud, p. 11.

ansiada transformación de la praxis, si es que todavía se puede hablar en términos de transformación. ¿Por qué? Adorno vive en un momento donde la pretendida revolución socialista se había realizado, pero donde, sin embargo, las condiciones de opresión e injusticia seguían produciéndose. El dominio y el terror eran de nuevo el soporte de las llamadas sociedades emancipadas. Esto llevaría a Adorno a rechazar la implantación del marxismo en aquellos países, oponiéndose a otros pensadores de su tiempo, como Lukács. Pero este rechazo no lo sería de la teoría marxista en general, sino sólo de algunos de sus puntos. Así, por ejemplo, Adorno admite la necesidad de la revolución y el cambio social, pero negando que éste pudiera llevarse a cabo por un sujeto revolucionario colectivo. Siempre se negó a incorporar al proletariado dentro de su fundamentación teórica, rechazando, incluso, que la validez de la teoría dependiera de la existencia de dicha colectividad. Para él, en la sociedad postindustrial ya no se podía aplicar la misma división de clases de Marx, aunque creía que el mundo seguía dividido en éstas, en la de los opresores y la de los oprimidos. Por otro lado, Adorno también negaría la aplicación directa de la teoría a la praxis política, adoptando la posición de “no participación”. Unir teoría y política podía significar someter a la primera a las manipulaciones del partido, con lo que aquélla perdería su potencial crítico, reduciéndose a mero pragmatismo⁶. De este modo, la no participación de Adorno está orientada más bien a un conocimiento de la sociedad a través de la reflexión crítica. La filosofía para Adorno era precisamente eso, a saber: *un conocimiento crítico de la sociedad sobre las bases de un “materialismo dialéctico”*.

No sólo en Adorno, sino también en muchos otros pensadores marxistas, la filosofía era crítica de la sociedad. El, en concreto, concibió la filosofía en relación con un análisis crítico de una realidad práctica definida. Por este motivo Adorno fue acusado en múltiples ocasiones de ser más un sociólogo que un filósofo, pero ello es absolutamente falso si se tiene en cuenta que para él la posibilidad de una sociedad verdadera se fundamenta en una teoría filosófica verdadera o, lo que es lo mismo, en una filosofía crítica y autorreflexiva. Además, si él desarrolla la crítica social es precisamente porque considera que ésta, la sociedad, se fundamenta en un pensamiento incorrecto, el pensamiento identificador. Gillian Rose afirma respecto a este problema que la *Dialéctica negativa* niega la distinción convencional entre teoría y praxis, para así delinear una teoría que combata la forma de un pensamiento idéntico, sin recaer en una nueva identidad entre concepto y realidad⁷.

⁶ Adorno defendió siempre lo que él llamaba el “*nicht mitmachen*”, el no participar o transigir por conveniencia. Por ello, por ejemplo, Lukács le tildó de burgués e intelectual intransigente. Pero, en opinión de Susan Buck-Morss siempre existió “una crucial distinción entre la ‘deserción’ de la sociedad y la propuesta de ‘no participación’ de Adorno. La primera era un intento de olvidar a la sociedad; la segunda un intento de *conocerla* a través de la reflexión crítica”. Vid. Buck-Morss, S.: *Origen de la dialéctica negativa* (ODN), Siglo XXI, México, 1981; p. 95.

⁷ “The title *Negative Dialectic* is intended to cut across the conventional theory/praxis distinction

La crítica al pensamiento identificador es quizás el tema clave de la “dialéctica negativa”, pero antes de pasar a la primera aproximación que del mismo hace Adorno en este apartado de su concepción filosófica es preciso señalar algunos puntos más. Así, volviendo al tema de la relación teoría-praxis, en Adorno se puede concluir que la praxis es una noción teórica, depende o tiene su razón en ella. Para llegar a una praxis correcta es necesario desarrollar una filosofía correcta, una filosofía que, como anteriormente se apuntaba, es crítica y crítica respecto a la filosofía anterior y a la sociedad que ésta ha posibilitado. Además, según Adorno, hasta el día de hoy la filosofía ha tenido una fatal implicación en el mundo real, y ello por el hecho de que “la filosofía ha sido obligada por las ciencias particulares a convertirse en ciencia particular”⁸. ¿Qué significa esto? Efectivamente, en la Edad Moderna la ciencia se convirtió en el modelo de la filosofía, se sustituyeron las viejas creencias por explicaciones científicas. El problema fue que esas explicaciones científicas se evaluaron por su beneficio práctico, tuvieron como criterio el cálculo y la utilidad, es decir, la pura forma lógica y la tecnología (control sobre las cosas). De este modo, como ya vaticinó Bacon, el saber se convierte en poder, en dominación, con la salvedad de que ese poder sólo es ejercido por el grupo dominante, responde a sus intereses y no al de las condiciones necesarias para la felicidad humana universal. En consecuencia, la monopolización del saber por parte de la ciencia excluye de su campo fines éticos y racionales; en lugar de servir a la emancipación de los hombres degenera en un instrumento ciego al servicio de la dominación. Y en tanto que la filosofía se convierte también en una ciencia particular, ésta trabaja del mismo modo al servicio del poder, siendo un claro ejemplo de ello la filosofía burguesa sustentadora de la ideología imperante en la Alemania de aquel entonces, a la que Adorno someterá, por tanto, a una fuerte crítica.

En último término, esto es lo que lleva a Adorno a buscar una filosofía que tenga la forma de crítica, que conserve en este mundo su poder crítico, aunque para ello tenga que ir contracorriente de lo que él consideraba la trágica y desoladora historia de su siglo. Pues bien, Adorno va a encontrar la fuerza crítica precisamente en el método dialéctico del materialismo, un método basado en la crítica de la relación dialéctica entre clases, entre las condiciones objetivas y subjetivas, en la crítica, finalmente, a la conciencia burguesa responsable de la situación de su tiempo. Su teoría es ante todo una “teoría crítica” y como tal va a tomar como médula de su método crítico la dialéctica. Esta va a ser la herramienta básica sobre la que forjará su reflexión filosófica. Pero, a diferencia de Hegel, la dialéctica nunca será un método para la construcción de un sistema metafísico. Por el contrario, la dialéctica en

by delineating theory as a form of intervention which combats prevalent modes of identity thinking, without in turn setting up a new identity between concepts and reality”. Rose, G.: *The Melancholy Science. An introduction to the Thought of Theodor W. Adorno* (MS), The Macmillan Press LTD, London, 1978; p. 147.

⁸ DN, p. 12.

Adorno es “la ontología de la falsa situación, una situación justa no necesitaría de ella y tendría tan poco de sistema como de contradicción”⁹. Sólo a través de la crítica dialéctica es posible sacar a la luz las contradicciones reales de la teoría y la praxis. La dialéctica es, por tanto, “crítica del sistema, trae a la memoria lo que pueda haber fuera de él; y la fuerza que libera en el conocimiento el movimiento dialéctico es la que protesta contra el sistema. Ambas posiciones de la conciencia están unidas por su mutua crítica, no por un compromiso”¹⁰. Gracias a la dialéctica es como se puede tomar conciencia de lo diferente que queda rechazado y negado en la filosofía, en su forma de pensamiento conceptual. Este acaba con lo heterogéneo en la búsqueda de una pretendida unidad e igualdad. El pensamiento hasta ahora se ha regido por el principio de identidad destinando a muerte todo aquello que no se le somete. Sólo a través de la dialéctica es posible acabar con la falsa adecuación entre el concepto y su objeto; sólo a través de ella se pueden desvelar las contradicciones internas de la razón, las contradicciones inherentes al pensamiento.

El nombre de dialéctica comienza diciendo sólo que los objetos son más que su concepto, que contradicen la norma tradicional de la *adaequatio*... Es índice de lo que hay de falso en la identidad, en la adecuación de lo concebido con el concepto.¹¹

En definitiva, para Adorno es la dialéctica la que hace emerger la falsedad del pensamiento identificador, un pensamiento que tiene su origen en el propio proceso de conocimiento, en el ser mismo del conocer. En efecto, el conocimiento idéntico tiene su origen en el proceso abstracto del conocer, ya que mediante la abstracción se reducen las cualidades sensibles comunes de los objetos a una idea general que las abarca y sintetiza. El conocimiento es abstracción, subsunción de la diversidad sensible bajo una categoría ideal, que la unifica anulando esa misma diversidad. En términos del pensamiento predicativo, la razón presupondrá entonces una asimilación de la pluralidad que aparece ante el sujeto en una unidad ideal que sería expuesta en el predicado. La estructura del juicio está basada, por tanto, en la asimilación abstracta. Desde este punto de vista hay que dar la razón a Adorno y reconocer que el conocimiento ha sido elaborado como un proceso de reducción. Sólo nos es posible “conocer” en la medida en que logramos identificar bajo un concepto una pluralidad de manifestaciones, en la medida en que sintetizamos la multiplicidad objetual en la particularidad conceptual. El problema es que, además, en este proceso reductivo-abstractivo será el concepto el que aparecerá como lo auténticamente real, mientras que la multiplicidad de diferencias carecerá de realidad alguna, serán simplemente negadas. Pero, de hecho, piensa Adorno, lo real son los obje-

⁹ Op. cit., p. 14.

¹⁰ Ibid., p. 39.

¹¹ DN, p. 13.

tos y lo ideal el concepto, puesto que las diferencias que se dan en el plano real muestran mucho más de lo que se niega mediante la identidad conceptual en el plano gnoseológico. Este desajuste, esta contradicción entre ambos planos es lo que manifiesta la falsedad del proceso de conocimiento. Por ello para Adorno una de las misiones de la dialéctica negativa es la “negación de la identidad”; es preciso “desmitologizar” el concepto, acabar con la ilusión de que coincide sin más con lo que representa. Hay que romper inmanentemente al concepto y medirlo consigo mismo.

Cambiar esa dirección de lo conceptual, volverlo hacia lo diferente en sí mismo: ahí está el gozne de la dialéctica negativa. El concepto lleva consigo la sujeción a la identidad, mientras carece de una reflexión que se lo impida; pero esa imposición se deshacería con sólo darse cuenta del carácter constitutivo de lo irracional para el concepto. La reflexión del concepto sobre su propio sentido le hace superar la apariencia de realidad objetiva como una unidad de sentido.¹²

Se puede decir que Adorno rompe con la lógica formal tradicional para establecer una lógica dialéctica donde el concepto es un componente como otro cualquiera. El concepto no es un Absoluto puesto que trata de la realidad, encontrándose enredado en una totalidad que, desde luego, no es conceptual. El concepto no es, por tanto, algo inmediato, sino mediado y mediado por un componente irracional –la realidad–, que es precisamente lo que sobrevive en él gracias al significado (quien, a su vez, fundamentaría su carácter de concepto). El concepto siempre significa más de lo que dice; el concepto supera al concepto.

Adorno desarrolla con más profundidad esta crítica al pensamiento identificador en el apartado dedicado a lo que él denomina propiamente “dialéctica negativa”, donde muestra que la identificación está también unida a la dialéctica sujeto-objeto y, por ende, a la dialéctica histórica de la Ilustración. No hay que perder de vista que la teoría filosófica de Adorno tiene siempre implicaciones directas en la historia y la sociedad, y esto es un presupuesto que vale también para la crítica a la identificación. De este modo, si el pensamiento identificador se ha mantenido incólume a través del tiempo no ha sido por otro motivo que el de ser el instrumento idóneo para dominar la naturaleza (entendida en su totalidad).

Uno de los méritos que los críticos han reconocido a Adorno ha sido el “haber puesto de manifiesto la relevancia histórico-fáctica de estos principios ontológicos”¹³. Javier Hernández-Pacheco dice que, en un primer momento, parece casi absurdo pensar que la teoría de la abstracción pueda tener alguna relación con los campos de exterminio nazi, con la praxis del genocidio judío y, sin embargo, ello es

¹² Op. cit., p. 21.

¹³ Cf. Hernández-Pacheco, J.: “Abstracción y negatividad. La idea de una dialéctica negativa como crítica del idealismo en Th. W. Adorno” en *Thémata*, No. 3, Univ. Sevilla, 1986; p. 59.

así. ¿Por qué?. Porque la teoría de la abstracción y de la identidad es la condición de posibilidad para defender la negación-aniquilación de las diferencias (los judíos en la sociedad alemana en ese tiempo, pero perfectamente cualquier otra minoría no integrada). Como se acaba de mostrar, la teoría de la abstracción como principio de generalización epistemológica suponía una reducción de la heterogeneidad individual que quedaba superada en la identidad del concepto. Pues bien, esta negatividad de lo constitutivamente individual se convierte en una amenaza cuando se deja el plano gnoseológico y se pasa a una operatividad práctica, es decir, cuando se hace condición de posibilidad de la racionalidad técnica. Los individuos al perder sus diferencias cualitativas pasan a ser todos iguales, indiferentes y, por consiguiente, intercambiables. En el campo del mercado, los individuos son medidos de acuerdo a su función práctica: desempeñan una determinada función dentro de la actividad total de un mecanismo que los reduce a mera pieza, a un componente relativo. “La negatividad conceptual, esencial al proceso abstractivo, por la que el individuo queda realmente reducido al tipo, no es sino medio de una más radical negatividad por la que lo individual se reduce a la totalidad funcional de un sistema de producción”¹⁴. El individuo se convierte en una pieza del sistema y la identidad en el medio de dominio de aquél. Aquí la influencia del pensamiento marxista sale de nuevo a la luz: Marx hablaba de la mercantilización del trabajo, según la cual todo hombre tenía un valor objetivo en el mercado, idea que Adorno apoya en gran medida.

El principio de convertibilidad, la reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal del tiempo medio de trabajo, tiene un hondo parentesco con el principio de identificación. Su modelo social es el canje, y éste no existiría sin aquél; el cambio hace conmensurables, idénticos, a seres y acciones aisladas que no lo son. La extensión del principio reporta el mundo entero a lo idéntico, a la totalidad.¹⁵

En definitiva, la negatividad del procedimiento identificador está en contra del individuo al que reduce a la funcionalidad en el sistema. La identificación es dominio, más aún, el pensamiento identificador es reificación e ideología. En él se produce la “cosificación” del sujeto individual que ha de renunciar a su autonomía, sometiéndose a una sociedad falsa –con apariencia verdadera–, donde el dominio se hace universal, donde toda diferencia queda reintegrada y recuperada en algún aspecto particular de la identidad general del sistema social. Gillian Rose dice respecto a este tema que esta reificación es una categoría social que muestra el camino por el cual la conciencia ha sido totalmente determinada. Para él, Adorno expone cómo la sociedad y la conciencia de la sociedad han devenido reificadas a través

¹⁴ Apud, p. 60.

¹⁵ DN, p. 150.

de una dominación que controla conductas, instituciones, etc. y que impiden la formación de una conciencia crítica independiente. Pero decir que la conciencia está completamente reificada es decir que sólo se puede conocer la apariencia de la sociedad, como si esas conductas o funcionamiento de las instituciones fueran características inherentes, como si las cosas cumplieran sus conceptos. Además, decir que la conciencia de la sociedad está del todo reificada implicaría la imposibilidad de una teoría crítica o conciencia crítica¹⁶. Sin embargo, Adorno siempre mantuvo la posibilidad de un pensamiento crítico y, por tanto, la posibilidad de no-identidad. Adorno era consciente de que la filosofía debía operar con conceptos, lo que él proponía era operar con estos conceptos de una manera distinta a la de la lógica tradicional, es decir, con una lógica dialéctica de lo diferente o pensamiento por contradicciones. Su crítica al pensamiento identificador postula una filosofía que se vuelve en su propio medio, el conceptual, contra la tendencia cosificadora del pensamiento conceptual. De ahí su idea de un “pensamiento configurador” o de un “filosofar transdiscursivo” (Minima moralia).

Sólo la filosofía puede y debe emprender el esfuerzo de superar el concepto por medio del concepto.¹⁷

Adorno sabía que el medio de la expresión filosófica es el lenguaje; éste tiene gran importancia en su concepción, sobre todo en lo que se refiere a la relación de los nombres y las cosas. No existe una identidad positiva entre palabra y objeto; el único medio que tiene el lenguaje filosófico de acercarse al nombre es negándolo, salvando por medio de la dialéctica su contenido diferenciador. El contenido para él es algo abierto, no decidido de antemano por su andamiaje. La *Dialéctica negativa* tiene como misión rescatar el contenido escondido de las palabras, de los conceptos y criticar su identificación reductora.

En conclusión, y de acuerdo con lo dicho, la filosofía es crítica del pensamiento identificador, de la sociedad totalizadora que éste fundamenta; la filosofía es la negación del sistema de pensamiento conceptual. *La filosofía en Adorno es dialéctica negativa*.

Crítica inmanente a la ontología

Adorno considera la crítica al pensamiento identificador como una de las claves fundamentales de la filosofía, y ello, en parte, por creer que la reducción de lo diferente a la identidad es un medio de dominación social: mediante los esquemas de

¹⁶ Vid. MS, pp. 48-51.

¹⁷ DN, p. 24.

identificación el sujeto humano trata de articular la realidad particular y concreta para dominarla en su propio interés. Pues bien, para Adorno la filosofía que recoge estas premisas y defiende hasta el límite la “identificación” es la filosofía idealista. ¿Por qué? Porque el idealismo era una filosofía que ponía como punto de partida del conocimiento, como fundamento de todo, al sujeto en forma de espíritu absoluto, para desde él postular la culminación del saber en un sistema cerrado que permitiera al mismo tiempo admitir la reconciliación entre la realidad y la razón. Pero Adorno desde su posición del materialismo dialéctico y de acuerdo con las premisas de su filosofía no podía aceptar, de ningún modo, dicha reconciliación. De aquí, por consiguiente, su crítica al Idealismo, al que él denominará, concretamente, filosofía burguesa. Hay que tener en cuenta que cuando Adorno habla de filosofía idealista no se está refiriendo exclusivamente a las figuras de Kant o Hegel, a las que también somete a crítica, pero más bien como una muestra de sus modelos de dialéctica negativa; las filosofías que él sobre todo critica son las filosofías burguesas de su época, unas filosofías que habían intentado ir más allá del idealismo hegeliano pero sin resultado, pues habían recaído nuevamente en él. Estas filosofías (como las de Scheler, Husserl o Heidegger, por ejemplo) seguían siendo idealistas para Adorno porque fundamentaban nociones básicas como realidad o verdad en un análisis de la conciencia, del sujeto.

Pues bien, Adorno va a someter a crítica a estas filosofías; pero no a una crítica cualquiera, sino a una *crítica inmanente*, es decir, a una crítica que revele la construcción interna de esas filosofías con sus antinomias. Para Adorno sólo una aproximación dialéctica a estos pensamientos, junto con una referencia a la sociedad, podía resolver las contradicciones de los mismos. Según Susan Buck-Morss “Adorno no sólo pretendía demostrar la falsedad del pensamiento burgués, quería demostrar que precisamente cuando el proyecto burgués –el proyecto idealista de establecer la identidad entre el pensamiento y la realidad material– fracasaba, era cuando demostraba, sin intención, la verdad social, probando entonces la preeminencia de la realidad sobre el pensamiento y la necesidad de una actitud crítica y dialéctica de no-identidad hacia ella –probando en otras palabras la validez del conocimiento materialista, dialéctico”¹⁸. En opinión de Adorno, éste era el modo de socavar el marco del idealismo burgués: exponer las contradicciones que afectaban a sus categorías y siguiendo una lógica inherente, empujarlas a su autodestrucción. Su tarea como filósofo era liquidar el idealismo desde dentro. En esto consistía su crítica dialéctica o, como él mismo la denominaba, *el seguimiento lógico de las aporías o método inmanente*. En la *Dialéctica negativa* Adorno va a desarrollar este método principalmente con la fenomenología de Husserl, con la ontología heideggeriana y, en parte, con el positivismo.

¹⁸ Cf. ODN, p. 16.

Para Adorno el idealismo de Husserl era una de las formas más decadentes de la filosofía burguesa y ello porque mantenía la noción de un sujeto trascendental, sujeto en el que Adorno no percibía sino el deseo de aniquilar al individuo contingente. La filosofía de Husserl estaba envuelta en un dualismo de sujeto y objeto, donde se daba clara prioridad al primero, perdiéndose la relación dialéctica entre ambos: el objeto era reducido por el sujeto. Incluso, para Husserl los fenómenos eran las intenciones de actos trascendentales, es decir, lo dado era un logro propio de la “intencionalidad” a la que se llegaba por medio de una intuición. El problema consistía así en que Husserl absolutizó la intuición como forma de conocimiento. Adorno admitía que la intuición fuera una parte de la experiencia, incluso una parte legítima, pero nunca un método absoluto de conocer. Al hacer justamente eso, Husserl expresaba para él su rechazo al mundo real, a lo objetual, algo extraño al yo. Pero el yo, diría Adorno, es a la vez sujeto y objeto. No se puede disociar tajantemente el ser de lo dado en la experiencia, aunque tampoco se equipare de un modo completo a ello. La reducción de Husserl a la “intuición” y a la “intención” es un caso de reducción de la existencia al sujeto epistemológico; es, por tanto, un caso de reificación.

Pero Husserl no se detenía aquí, ya que su filosofía admitía también la existencia de esa subjetividad como primer principio, es decir, su filosofía era una filosofía primera fundada en sí misma e indubitable. Contra esto Adorno dice que toda filosofía primera es una filosofía que confía en el pensar idéntico y, por consiguiente, reificada. Todo pensamiento justificado en un primer principio es contradictorio consigo mismo porque supone una abstracción ilegítima de la filosofía y así revela principios de abstracción en la sociedad. El falso dominio del sujeto en la dialéctica filosófica no es más que una muestra también de dominación social.

En definitiva, para Adorno la fenomenología husserliana era el ejemplo del esfuerzo burgués por justificar la sociedad dada, ya que sus supuestos de identidad absoluta podían muy bien conducir a la dominación política por una ideología asimismo absoluta. El consideraba que con la filosofía de Husserl “se volvía a renovar la antigua filosofía del Absoluto, cuya primera repetición había sido el idealismo postkantiano”¹⁹ o en palabras de Susan Buck-Morss: “Edmund Husserl, a quien Adorno consideraba el más progresista de los filósofos actuales, intentó asir razón y realidad. La fenomenología fue un obcecado intento por alcanzar el conocimiento del objeto, las *cosas mismas* sin dejar el concepto idealista tradicional de la razón universal y absoluta. Husserl fracasó, pero según Adorno su fracaso constituyó precisamente un triunfo, ya que condujo a los dilemas y antagonismos internos de la filosofía idealista a su articulación completa”²⁰.

¹⁹ DN, p. 66.

²⁰ ODN, p. 157.

De todos modos, la crítica de Adorno a Husserl no es tan severa como la que dedica a la ontología heideggeriana, una jerga que, para él, fracasaría en todos sus postulados, tal como lo señala Martin Jay: “haciendo especial hincapié en el deseo de Husserl de encontrar unos últimos fundamentos filosóficos y unos primeros principios trascendentales, Adorno la relacionaba con el anhelo de Heidegger, en otro tiempo alumno de Husserl, de un restablecimiento de la apertura del hombre al Ser. Condenaba a ambos por descomponer la realidad social y dar encubiertamente prioridad al sujeto, a pesar de sus intenciones. Husserl, sin embargo, era superior a Heidegger por su negativa a transformar su búsqueda epistemológica en una ontología totalmente desarrollada”²¹.

Adorno en muchos de sus escritos, especialmente en los propiamente filosóficos, hace referencia a la obra heideggeriana a la que califica de sucedáneo de un idealismo encubierto²². Y es que Heidegger partía del hecho de la necesidad de repensar los presupuestos de la filosofía, proponiendo para ello lo que él llamó una nueva ontología centrada en el significado del Ser, significado que explicaría la existencia de los hombres. Es decir, según éste, lo importante era la prioridad del “objeto viviente” y su realidad histórica. Adorno interpreta esta postura de Heidegger, el intento de basar la filosofía en lo concreto, en el ser existente o “Dasein” como una oposición a la preocupación de Husserl por hallar un campo de esencias independientes del mundo natural de la existencia. Sin embargo, la búsqueda del significado del Ser y el Dasein para Adorno no son más que recaer otra vez en un principio absoluto, pues se hace la noción de Ser irreductible y se le da primacía ontológica. Por lo tanto, Heidegger recae en el idealismo al jugar con primeros principios y al abstraer nociones que, incluso, vuelven a presuponer la superioridad de la subjetividad sobre el objeto. Esto es así porque, según Adorno, aquél disolvió todas las determinaciones del Ser en determinaciones del pensamiento, un pensamiento que creía poder fundar la objetividad en estructuras fundamentales del sujeto, creando una región del Ser transsubjetiva, óptica. Esta es, en concreto, la paradoja de base de la ontología, a saber: el medio con el que trata de alcanzar el Ser trans-subjetivo no es otro que el de la objetividad, puesto que la subjetividad está irremediabilmente unida, relacionada con lo objetual. En su relación dialéctica, opina Adorno, es donde se encuentra, además, la verdad.

Pero la verdad, es decir, esa constelación de sujeto y objeto en que ambos se compenetran, es tan irreductible a la subjetividad como el ser, por más que Heidegger trate de borrar la relación dialéctica de éste con aquélla.²³

²¹ A, p. 23.

²² “Sucedáneo es en sí la nueva ontología: sin saber lo que se dice pretende estar más allá del punto de partida idealista, cuando en realidad sigue siendo un idealismo latente e impide toda crítica radical de éste”. DN, p. 97.

²³ Op. cit., p. 131.

Pero, ¿cuál era el sentido para Heidegger de la noción de Ser? Según Adorno, él intentaba hacer del Ser una noción sin concepto, algo así como la pura “significatividad” o “el significado”, lo que de nuevo suponía recurrir a la abstracción como principio del pensamiento y un pensamiento abstracto es otra vez, en opinión de Adorno, un pensamiento reficado, el resultado del pensamiento idéntico ya rechazado. Posteriormente, sin embargo, Adorno interpretaría que la noción heideggeriana de Ser buscaba su último fundamento en lo viviente como historicidad, hablando, incluso, de un “proyecto” que querría hacerse cargo de la multitud de determinaciones de la existencia humana. El significado del Ser no sería ya, por tanto, un significado fijo o unívoco, sino, por el contrario, temporal e histórico. El Ser se convertiría en la ontologización de la historia. El problema que ve Adorno en esta nueva concepción es que con ella Heidegger identifica el significado del Ser con la realidad histórica, con su transcurso, de modo que se realiza la justificación de la misma. De nuevo Ser e Historia coinciden, razón y realidad se compenetran y el “statu quo” tiene sentido.

Por otra parte, la ontologización de la historia vuelve a permitir la atribución del poderío del ser a tiranías históricas exentas de toda crítica; de este modo queda justificada la sumisión a situaciones históricas, como si fueran dispuestas por el mismo ser... El hecho de que la historia pueda, según la situación, ser ignorada o divinizada, es una consecuencia política que la filosofía del ser permite practicar.²⁴

En definitiva, para Adorno el pensamiento de Heidegger implica una teoría social que representa y reafirma la sociedad autoritaria, más si se tiene en cuenta la noción de “autenticidad” que dicho autor mantiene. Según éste, el ser auténtico es aquél que se hace a sí mismo, el que elige lo que uno mismo es. Pero esta elección no contiene ninguna referencia a la organización social o política del mundo, algo absurdo en la consideración de Adorno, pues las propias elecciones personales están determinadas en gran medida por la sociedad, no existiendo una autodeterminación autónoma. La noción de autenticidad, para poder ser realizada, implicaría unas relaciones sociales auténticamente transparentes y éstas, a su vez, individuos auténticamente libres; adelantar tal posición en una sociedad donde dicha transparencia y libertad no existe es justificar el modo de dominación social. En último término, para Adorno, la jerga de la autenticidad significa la negación de la sociedad alienada de un modo sutil, es una mistificación de la realidad dada y de la dominación social ejercida por el poder nazi del momento.

Las filosofías de moda echan encima leña al fuego. Se saben ya de acuerdo con el orden que empieza a amanecer –el de los intereses más poderosos–, mientras ellas se hacen

²⁴ Ibid., pp. 133-134.

las trágicas, igual que Hitler, con su riesgo solitario. (...) no es más que ideología encargada de justificar precisamente el orden que trae la desesperación y amenaza a los hombres con su aniquilación física.²⁵

Adorno rechazó siempre de una forma radical la ontología heideggeriana, no sometiéndola exclusivamente a una crítica inmanente como a las otras filosofías, sino resaltando siempre sus implicaciones sociales y políticas, pues consideraba que ésta era una justificación soterrada del nazismo y no hay que olvidar que el genocidio nazi fue uno de los elementos que más marcó el pensamiento adorniano.

Por último, hay que mencionar la crítica de Adorno a la filosofía positivista, una filosofía de la que son herederas las anteriores²⁶, pues al igual que ésta olvidan la importancia de la dialéctica en la constitución del pensamiento: no se puede dejar de lado el papel de la objetividad, pero tampoco el de la subjetividad. Sin embargo, esto es precisamente lo que intenta el positivismo al no reconocer el poder activo del sujeto, ni siquiera en lo que se podría denominar las “ciencias del espíritu”, haciéndose de este modo cómplice de una política contemplativa y pasiva que acepta el mundo como realidad acabada. Para Adorno es igual de sospechoso el sujeto hiperactivo de los idealistas que el sujeto pasivo-contemplativo de los positivistas. En el idealismo se presentaba la subjetividad como productora del mundo, éste era el resultado de la conciencia; en el positivismo la subjetividad aparece separada del objeto con el fin de manipularlo, pero “aunque aparentemente pasivo, el sujeto positivista guarda en realidad una relación instrumental con el mundo, mundo en el que proyecta irreflexivamente aquellos rasgos científicamente comprobables que dice meramente descubrir”²⁷. El positivismo justifica así los intereses de dominio de la razón instrumental, de la sociedad dada y, por tanto, Adorno lo rechaza. Es preciso mantener la dialéctica sujeto-objeto, tanto en la configuración del conocimiento, como de la sociedad.

Dialéctica negativa. Definición y categorías

Dialéctica negativa es el centro de la filosofía de Adorno porque aquella es la definición de ésta, ambas son términos sinónimos: *la filosofía de Adorno es dialéctica negativa*. De hecho, Adorno acuña este vocablo ya en la década de 1950, aunque no llamará oficialmente a su filosofía así hasta 1966 con la aparición de este libro. Anteriormente se esbozó por qué se podía considerar el pensamiento de

²⁵ DN, p. 93.

²⁶ “En este punto, tanto la ontología fundamental como la fenomenología siguen siendo contra su voluntad herederas del positivismo”. Op. cit., p.83.

²⁷ A, p. 55.

Adorno como negación dialéctica, especificando qué era esa dialéctica (reconocimiento del carácter contradictorio de la razón humana) y por qué negativa (negación de lo positivamente existente). Pues bien, en esta sección Adorno vuelve a incidir sobre la concepción dialéctica y sobre la importancia de la negatividad como reflexión crítica, guiando su consideración otra vez en torno a Hegel. Y es que Adorno hizo de la negatividad el signo distintivo de su pensamiento, precisamente porque creía que Hegel se había equivocado: razón y realidad no coincidían; las contradicciones de la sociedad no podían desterrarse por medio del pensamiento. La dialéctica adorniana parte de la posición marxista del materialismo dialéctico y, por tanto, de la crítica a la concepción de Hegel. Este consideraba la dialéctica como el constitutivo último de la naturaleza y estructura de la realidad, y por ende también del conocimiento. En él, el conocimiento tenía estructura dialéctica porque lo real era dialéctico, es decir, en él razón y realidad se configuran y expresan dialécticamente. Y ello a través de un proceso donde se avanza por medio de contradicciones, con la peculiaridad de que dicho proceso dialéctico acaba en la reconciliación de todas ellas –las contradicciones– en el seno de un Espíritu Absoluto. Adorno, al igual que Marx, va a mantener el carácter contradictorio de la dialéctica, puesto que la contradicción parte de la propia razón humana y porque, además, existe la contradicción real. Ahora bien, Adorno no va a admitir la reconciliación como punto final, y no la va a aceptar porque en su filosofía el momento de superación no es el definitivo. En ella lo importante es el carácter *negativo-contradictorio* de lo real (la contradicción con la negación como principio lógico), es decir, la negación de la situación contradictoria que para él era lo mismo que hablar de una negación de la positividad existente, puesto que ésta última era en su raíz irracional. Es contra esa positividad, contra sus contenidos, contra lo que se ejerce la crítica y la negación, contra lo que se realiza una negación crítica. La dialéctica en Adorno es, ante todo, negación:

Una tal dialéctica es negativa. Con este nombre queda indicada la diferencia que la separa de Hegel. En Hegel coincidían identidad y positividad; la reconciliación tenía que ser realizada mediante la inclusión de todo lo diferente y objetivo en una subjetividad ampliada y elevada a Espíritu absoluto. Por el contrario, la fuerza del todo que opera en toda determinación particular no es sólo la negación de ésta, sino también lo negativo, falso.²⁸

Cuando Adorno habla de negación de los contenidos de la razón se está refiriendo a la negación de la identificación de las cosas, a la negación de lo propiamente particular que hay en ellas, a la negación, por consiguiente, de la verdad del objeto como tal. Para Adorno existe una contradicción entre lo que la cosa es y lo que la

²⁸ DN, p. 145.

razón experimenta que es; pero dicha contradicción es obra de la razón y no de la cosa. ¿Por qué? En primer lugar, porque la “contrariedad” es una categoría reflexiva (él lo llama “la confrontación pensante de cosa y concepto”²⁹); en segundo lugar, porque el objeto o, como diría Adorno, “la cosa no reconciliada” está llena de contradicciones y se cierra a cualquier tentativa de interpretación unánime. Por esto puede definir la dialéctica como “la contradicción experimentada en la cosa y en contra de ella”³⁰.

En definitiva, la categoría de negación es la categoría fundamental de la dialéctica de Adorno, aunque no la única. El va a mantener también las otras categorías típicas del pensamiento dialéctico, es decir, la inmediatez-mediación, la totalidad y la superación. Sin embargo, todas ellas van a tener un sentido relativamente distinto y, eso sí, relacionado con lo que él consideraba la categoría clave: la negatividad-contradicción. Esta va a articular al resto, al igual que articula toda su filosofía. Que ello es así se muestra en el que sería el primer aspecto, el de *mediación-inmediatez*. Hasta ahora se ha mostrado que la negatividad se aplicaba al objeto con la intención de negar la identidad que el pensamiento le atribuía, pues el objeto era más de lo que su concepto significaba. Pues bien, aquí Adorno está haciendo una llamada directa al problema de la mediación-inmediatez, a saber, el objeto no es sólo resultado de la mediación del sujeto, puesto que tiene un valor por sí mismo inmediato, y el sujeto depende por su parte también de su mediación por el objeto. Pero éste es el siguiente punto que trata Adorno, el de la “lógica del desmoronamiento” o la dialéctica sujeto-objeto.

Su lógica es la del desmoronamiento: la figura armada y objetualizada de los conceptos que el sujeto cognoscente tiene inmediatamente ante sí. Su identidad con el sujeto es la falsedad misma.³¹

Para Adorno, el error de la epistemología contemporánea era la separación radical entre sujeto y objeto, una separación que, por lo menos desde Descartes, había sido un supuesto básico del pensamiento occidental. Adorno no afirmaba ni al sujeto ni al objeto en sí mismos, sino que planteaba cada uno de ellos en crítica referencia al otro. Cada uno era afirmado sólo en su no-identidad respecto del otro. La ambición filosófica de Adorno era redefinir el objeto y el sujeto, su relación, sin presuponer su identidad, algo que podía suceder si el sujeto y el objeto eran entendidos como procesos sociales y no como los presupuestos de una epistemología pura.

Mientras que la subjetividad, el mismo pensamiento, no es explicable por sí mismo sino

²⁹ Op. cit., p. 148.

³⁰ Ibid., p. 148.

³¹ DN, p.148.

a partir de lo fáctico e incluso de la sociedad, la objetividad del conocimiento requiere a su vez pensamiento, subjetividad.³²

De todos modos, Adorno al plantear este problema está pensando nuevamente en Hegel y en la reducción que éste hacía del objeto a favor del sujeto. Para Hegel el conocimiento consistía en la relación sujeto-objeto, de modo que cada uno de ellos lo era sólo por mor del otro; es decir, cada uno de ellos negaría y contradiría al otro. Pero, de acuerdo con el proceso dialéctico, el conocimiento tendía poco a poco a superar esta diferencia buscando la identidad de ambos momentos, pues únicamente en una identidad total, que se alcanzaba con una reducción total –reducción de un momento a otro–, se podía alcanzar un conocimiento absoluto (y “total”). Pues bien, según Hegel, en la reducción a la identidad había un momento que se disolvía en el otro, a saber: el objeto se disolvía y reconvertía en el sujeto. La identidad absoluta se alcanzaba en el sujeto y como sujeto. Precisamente, en contra de esto es de lo que está Adorno. “Ni el sujeto es nunca de verdad totalmente sujeto, ni el objeto totalmente objeto; pero tampoco son pedazos arrancados de un *tertium* que los trascendiera”³³. El sujeto necesita del objeto y viceversa, aunque para Adorno, si hubiera que dar prioridad a alguno de los momentos, no sería al de la subjetividad; por el contrario, Adorno defiende una cierta preponderancia del objeto, irreducible a una subjetividad activa, aunque no totalmente independiente de la misma.

La disimetría del concepto de mediación hace que el sujeto esté en el objeto de una forma totalmente distinta a como éste se halla en él. El objeto sólo puede ser pensado por medio del sujeto; pero se mantiene siempre frente a éste como otro. En cambio, el sujeto, ya por su misma naturaleza, es antes que todo también objeto. El sujeto es impensable, ni siquiera como idea, sin objeto; en cambio éste lo es sin aquél. Subjetividad significa también objeto, pero no viceversa.³⁴

La objetividad se da ella misma inmediatamente (en cuanto naturaleza dada que está ahí), aunque luego resulte mediada por el sujeto. Sin embargo, el sujeto como tal es un objeto, aunque, a la vez, por medio de su conciencia se convierta en sujeto. Y, ¿en qué medida es objeto el sujeto? El sujeto es objeto en su condición empírica. Adorno va a recuperar la categoría de sujeto empírico, el aspecto somático de éste, devaluado en la mayor parte de la epistemología de Occidente. Ante el célebre problema mente/mundo material Adorno no va a reducir tampoco uno al otro, sino que va a afirmar ambas vertientes. Es decir, revitaliza al sujeto contingente, dolién-

³² Op. cit., p. 144.

³³ Ibid., p. 177.

³⁴ DN, p. 185.

te, al ser individual con todas sus vivencias, un ser que es material y transitorio, no puro entendimiento, sino cuerpo humano que siente. Algunos críticos ven aquí el lado hedonista de la teoría de Adorno, pero más bien lo que se encuentra es la influencia de la ética materialista –importancia del sujeto concreto–, del psicoanálisis freudiano –Adorno concedió un papel fundamental a la psique humana como elemento de socialización– e, incluso, de la filosofía nietzscheana –las tres filosofías de la sospecha que recuperaron la corporeidad humana–. Pero, de todas formas, la prioridad del objeto en Adorno no significa sólo la objetividad del sujeto (sujeto empírico frente a sujeto puro). Siguiendo a Habermas, esta primacía tiene un cuádruple significado:

Objetividad designa, en primer lugar, el carácter coactivo de una trama histórica que se encuentra bajo la causalidad del destino. Esta trama puede ser rota por autorreflexión y es contingente en su conjunto. *Primacía de lo objetivo* significa también el sufrimiento bajo aquello que pesa sobre los sujetos. El conocimiento de la trama objetiva nace, por tanto, del interés por apartar ese dolor. La expresión significa además la objetividad de la naturaleza sobre toda subjetividad que se pone fuera de ella. Dicho kantianamente, el yo puro está mediatizado por el empírico. Y finalmente, esa primacía materialista de lo objetivo es incompatible con toda pretensión absolutista del conocimiento. La autorreflexión, y precisamente ella, es una fuerza finita que pertenece también a la trama objetiva a la que penetra.³⁵

En la dialéctica subjetividad-objetividad Adorno pone también de manifiesto los otros conceptos que Habermas señala en esta cita, aspectos que, en realidad, están todos ellos relacionados entre sí. El sujeto absoluto predominante en la mayor parte de la filosofía ha reducido siempre el objeto, y lo ha reducido por medio del pensamiento abstracto e identificador para así dominarlo. La dialéctica sujeto-objeto en su desarrollo se ha mostrado como una dialéctica imperialista, una dialéctica que ha defendido hasta hoy la identidad absoluta, siendo el mayor ejemplo de ello el idealismo. En él se da una total asimilación-reducción del objeto por el sujeto a través de un pensamiento idéntico; una identidad que adquiere significado reduciendo el significado de lo que es su objeto. El conocimiento configurado como un proceso de abstracción reductivo posibilita la anulación de las diferencias individuales de cada objeto particular al subsumirlas en un concepto ideal. Pues bien, esa merma del objeto se da a favor del sujeto: el conocimiento se reduce a la identidad del sujeto con el objeto sobre el que reflexiona, objeto que no es más que un momento del despliegue de la subjetividad. El conocimiento es identidad sujeto-objeto, reducción de la diversidad sensible en un concepto unificador. Pero lo importante aquí son las graves implicaciones que ello conlleva, porque la identidad del sujeto con el objeto

³⁵ Habermas, J.: “Theodor W. Adorno” en *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1984; p. 157.

permite, como en el caso de Hegel, afirmar la “totalidad”. El proceso de conocimiento por identidad lleva a la constitución de una totalidad subjetivo-objetiva, idéntica consigo misma y que excluye de sí todo lo que se muestra como irreducible, todo lo que no se deja asimilar, identificar o dominar. Por tanto, dice Adorno, “hay que atenerse críticamente al dualismo de sujeto y objeto contra la pretensión de totalidad inherente al pensamiento”³⁶. Hay que rechazar el pensamiento idéntico porque éste es la base de la categoría de “totalidad” y la totalidad para Adorno es lo falso, no lo verdadero como dijo Hegel. Para demostrar esto Adorno relaciona, como es normal en él, la teoría con la praxis, es decir, las consecuencias que en la historia real y efectiva tiene la admisión de un sistema total.

La categoría de *totalidad* como búsqueda de un sistema racional ha significado desde un origen imposición, dominio, violencia, pues se han querido reducir las diferencias, acabar con todo aquello que no se sometiera a la identidad de la subjetividad imperante. Pero nunca se ha alcanzado, en verdad, la perfección en un sistema constituido sobre la totalidad, pues si ello fuera así no se hubiera dado la negatividad, no se hubiera forzado a la identidad, no hubiera existido el dolor y la violencia. Precisamente la constatación del sufrimiento humano es lo que demuestra la falsedad de la historia basada en la dominación; la existencia del dolor afirma la tragedia represiva de la historia. Mientras exista el sufrimiento y el dolor para Adorno es evidente que no se ha alcanzado la perfección del sistema total, la perfección de una totalidad con una identidad absoluta, donde el todo y las partes sean idénticos entre sí. El dolor, en opinión de Adorno, es muestra de una razón idéntica, instrumental y alienante, ya que dolor-sufrimiento significa la necesidad de disminuir las cualidades propias a favor de algo ajeno, significa estar siendo limitado en la propia individualidad. El dolor es, en definitiva, lo otro del sistema, su negación, lo que pone de manifiesto la falsedad de la sociedad y, en concreto, de la sociedad “ilustrada”.

En este punto Adorno retoma algunas de las reflexiones hechas en su libro *Dialéctica de la Ilustración*, donde se analizaba la relación existente entre sujeto-objeto-concepto, interpretando dicha dialéctica como un proceso de opresión y sometimiento en la medida en que el sujeto, el elemento opresor, se tornaba a la vez en víctima oprimida y sometida. Y ello era así porque el dominio ejercido sobre la naturaleza externa exigía al mismo tiempo someter la naturaleza interna con sus impulsos anárquicos hacia la felicidad. El precio a pagar por el dominio y poder sobre la naturaleza externa fue la formación de un yo unitario e idéntico, que objetivará conceptualmente, que totalizará según la ley de identidad, convirtiéndose de este modo ya desde un principio en razón instrumental al escindir la vida en sujeto y objeto. En Adorno se puede decir que el problema de la dialéctica sujeto-objeto

³⁶ DN, p. 178.

es una crítica a la lógica de la identidad –al pensamiento idéntico– y, al mismo tiempo, una crítica a la razón legitimadora (una razón que confundió el progreso técnico y económico con un progreso a mejor, hacia una auténtica racionalidad). Por tanto, para Adorno, mientras el ejercicio de la razón duela, mientras el conocimiento sea sinónimo de sufrimiento, uno se encontrará en una sociedad alienada y falsa, una sociedad que habrá que negar y cambiar, para lo cual habría que acudir a la crítica de todo lo que esa sociedad represente, a la crítica de la razón que la mantiene. *El dolor y la negatividad son los motores de la dialéctica y lo que demuestra la falsedad de la historia.* La historia, lo que hasta ahora ha ocurrido (negatividad contra lo diverso, lo propio y afirmación de lo idéntico, racional y dominador), es la totalidad de lo falso. El proceso histórico de racionalización es un proceso de falseamiento. Lo racional es lo falso y esta falsedad se demuestra en el atropello de su imposición, en el dolor y sufrimiento. Hay que cambiar, transformar la historia.

El telos de esta nueva organización sería la negación del sufrimiento físico hasta 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.³⁷

Aquí aparece el elemento utópico del pensamiento de Adorno: la necesidad de una nueva sociedad que no esté asentada sobre el mito de una razón identificante y sus implicaciones totalitarias. Para él una humanidad liberada no buscaría la totalidad, la imposición sustantiva sobre su entorno; por el contrario, sería una humanidad donde, de hecho, se podría hablar de identidad, pero de una identidad respetuosa con la diferencia, con la vida del hombre como ser material. Una humanidad donde se hablaría de *identidad racional*, ahora sí auténticamente “racional”.

El día en que no le fuese sustraído a ningún hombre una parte de su trabajo y con él de su vida, la identidad racional habría sido alcanzada y la sociedad se hallaría más allá del pensamiento identificante.³⁸

Adorno introduce con su noción de “identidad racional” una nueva categoría en su pensamiento. Pero, ¿qué se quiere dar a entender con esta nueva forma de identidad? ¿No defendía Adorno la necesidad de un pensamiento no idéntico? ¿Acaso se contradice? No, Adorno no cae en afirmaciones dispares a la hora de hablar de identidad; lo que sucede es que va a distinguir entre tres tipos de identidad. Por un lado estaría el pensar idéntico explicado que es el que rechaza; por otro, un pensamiento no idéntico que defiende y, por último, lo que llama identidad racional, que

³⁷ Op. cit., p. 204.

³⁸ Ibid., p. 150.

sería el ideal a alcanzar. El pensar idéntico defendía la existencia de un concepto universal que abstraía las diferencias de los objetos particulares. Los conceptos se referían a sus objetos significando sus condiciones de existencia ideal, pero anulando lo diverso de los mismos; abstraían los rasgos comunes y negaban las particularidades propias de cada objeto. Ahora bien, para Adorno, el concepto así entendido es de naturaleza ideal, porque ninguno de los objetos a los que se refiere cumple esas propiedades –ideales– de modo pleno. El objeto particular no tiene todas las propiedades de su estado ideal. Si las tuviera uno se encontraría ante la “identidad racional”. El pensamiento general es un pensar por identidad o identificación del concepto con su objeto. Ahora bien, según Adorno, la relación entre concepto y objeto es dialéctica, es decir, el objeto no coincide con su concepto, porque significa más de lo que de él dice éste. El objeto no es idéntico con su concepto, sobre todo en el presente estado social, un estado de falsedad. El sujeto, la conciencia que percibe esto, lleva a cabo un “pensamiento no idéntico” o realiza propiamente la “dialéctica negativa”, cuyo fin último sería, no obstante, llegar a esa identidad racional donde objeto y concepto preservaran su relación dialéctica, lo que traducido a relaciones sociales sería la llegada a ese estado utópico donde no se dieran las condiciones de opresión, donde ya no hubiera ningún sufrimiento o dolor.

La más mínima huella de sufrimiento absurdo en el mundo en que vivimos desmiente toda la filosofía de la identidad. Lo que ésta intenta es disuadir a la experiencia de que existe el dolor. *Mientras haya un solo mendigo, seguirá existiendo el mito*: la filosofía de la identidad es mitología en forma de pensamiento. La componente somática recuerda al conocimiento que el dolor no debe ser, que debe cambiar. *Padecer es algo precedero*. Es el punto en que convergen lo específicamente materialista y lo crítico, la praxis que cambia la sociedad.³⁹

En conclusión, la dialéctica negativa de Adorno se constituye como un modelo por el que se expresa el sufrimiento al que lleva la pura identidad que se manifiesta en la historia, una identidad (e historia) cada vez más indiferente con la vida individual. El propósito es llegar a una identidad distinta, una identidad racional que necesariamente habrá de mantener la relación dialéctica entre sujeto-objeto, respetar la diferencia de los objetos y no caer en el conocimiento abstracto propio del pensamiento identificante. Pero, ¿es esto posible? Efectivamente, así es, ya que Adorno en *Dialéctica negativa* propone otro modelo de conocimiento, un “conocimiento mimético” donde los conceptos se formarían a partir de la “mimesis” de la naturaleza propia de cada objeto. Es decir, los conceptos o nombres de las cosas se someterían a las particularidades de los objetos, no subordinándolos bajo una identidad universal y aparente. A través de la imitación (y no por identificación) es como

³⁹ DN, p. 204.

Adorno quiere respetar la dialéctica sujeto-objeto: el sujeto ya no subordina al objeto y lo identifica con un concepto ideal, sino que se entrega a la naturaleza de éste a través de lo que él denomina “fantasía exacta” para salvar su propia diferencia. La fantasía exacta es el reconocimiento de la mediación mutua entre sujeto y objeto sin dar ventaja a ninguno de los dos momentos. En ella el sujeto sería el que se entregaría al objeto para a través de la *mimesis* transformarlo y darle significado, un significado no fijo ni decidido de antemano, sino, por el contrario, abierto a lo que Adorno llama la “constelación” propia de cada objeto.

El único saber capaz de liberar la historia encerrada en el objeto es el que tiene en cuenta el puesto histórico de éste en su relación con otros, el que actualiza y concentra algo ya sabido transformándolo. Conocer el objeto con su constelación es saber el proceso que ha acumulado.⁴⁰

El concepto de constelación (que Adorno hereda de Benjamin) hace referencia al conjunto histórico sedimentado en un fenómeno. Cada fenómeno, dice Adorno, sería como una mónada que contiene una particularidad propia, pero que, a la vez, es una imagen del mundo que le rodea. Es decir, el fenómeno no se da aisladamente, sino en configuraciones, en “racimos de conceptos”, racimos que componen la constelación. Además, ésta se encuentra relacionada por el mismo proceso con otros conjuntos de constelaciones distintos. En todo caso, ni las constelaciones ni los fenómenos pueden partir de cero, tienen que tener en cuenta el significado histórico acumulado a su alrededor, no para atenerse a él, sino para superarlo. Se trataría de usar el pasado filosófico de los conceptos contra ellos mismos, criticándolos para así superarlos. Aquí aparece de nuevo la categoría de *superación*, una categoría que, sin embargo, no va a ser la definitiva (como ya se señaló) en el pensamiento de Adorno y ello porque, aunque la superación del estado de cosas dado por medio de la crítica sea la meta final, ésta se va a ver supeditada a un cambio previo en el concepto de racionalidad. De ahí que más que de superación sea preciso hablar de “corrección”: una corrección de la razón a través de la crítica y la dialéctica, con la negación como principio motor. Ante todo, *la racionalidad en Adorno, su filosofía, es dialéctica negativa*.

Modelos de dialéctica negativa

Pensar filosóficamente significa pensar en modelos; la dialéctica negativa es un conjunto de análisis de modelos.⁴¹

⁴⁰ Op. cit., p. 166.

⁴¹ Ibid., p. 36.

La filosofía en Adorno es dialéctica negativa y el modo de expresar dicha filosofía es también dialéctico y negativo. Ahora bien, no se trata de una dialéctica muerta, sino en acción, pues la dialéctica es para ser ejercida y no meramente postulada, “en Adorno, la filosofía es, quiere ser teoría; y es, sobre todo, ejercicio”⁴². De ahí que se realice a través de una serie de críticas a las concepciones filosóficas tradicionales, críticas que buscan obtener por el ejercicio de un método dialéctico e inmanente las antinomias y contradicciones inherentes a los distintos planteamientos. En Adorno, por tanto, la forma de proceder es ya una parte del propio contenido filosófico que se defiende; es la puesta en práctica de su pensamiento, un pensamiento que se expresa y ejercita por medio de lo que él denomina *modelos*⁴³. Los modelos son ejemplificaciones de lo que es su teoría o, mejor aún, son su propia teoría, una teoría que se construye a partir de principios opuestos y contradictorios. Esto claramente va unido a la concepción que Adorno tiene de la sociedad y de la relación que ésta guarda con la concepción teórica. Para él la sociedad es contradictoria, está fragmentada y en constante estado de desintegración, por lo que no puede haber una filosofía sistemática que dé cuenta de ella. La filosofía, como la sociedad, ha de ser fragmentaria, reflejo de la contradicción del mundo existente. Producir una filosofía sistemática implicaría el riesgo de caer en un sistema que fuera copia de la jerarquización que sufre el pensamiento y que él pone en tela de juicio. Hay que evitar que la teoría reproduzca los sistemas o estructuras de dominación dados en el pensamiento y la sociedad. Por ello Tito Perlini afirma que la *Dialéctica negativa* “imita un severo tratado de filosofía sistemático y tradicional, protestando y poniendo en crisis el sistema desde su interior, y presentándose al mismo tiempo como un sistema filosófico cumplido y como lo contrario de ese sistema mismo”⁴⁴. La dialéctica negativa es, en definitiva, el intento por romper con toda sistematicidad, expresando para ello la teoría a través de modelos o ejerciendo la propia filosofía crítica. Pues bien, Adorno pone en ejercicio su filosofía principalmente en este apartado, donde va a mostrar lo que es la teoría de dialéctica negativa en acción, sometiendo para ello nuevamente a crítica a dos figuras fundamentales del pensamiento, a partir de las cuales esbozará su propia concepción, una concepción más allá de la metafísica tradicional. Así es como él expone su filosofía, una filosofía

⁴² Rius, M.: *T. W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad*, Laia, Barcelona, 1985; p. 16.

⁴³ La palabra “modelo” tiene un origen musical en Adorno. Esta era utilizada por Schönberg para designar el material de una composición y para reunir en un orden nuevo, distinto al de la música tradicional, las doce notas de la escala. Adorno pretendió traspasar esto a la filosofía, rompiendo con su esquema tradicional de sistema, para defender en cambio la fragmentariedad (se piensa, incluso, que es debido a esta influencia por lo que el último modelo de *Dialéctica negativa* está dividido en doce secciones).

⁴⁴ Perlini, T.: *La Escuela de Frankfurt. Historia del pensamiento negativo*, Monte Avila, Caracas, 1985; p. 116.

que desconfió “siempre de toda teoría en forma. Adorno se contentó intencionadamente con modelos”⁴⁵.

Adorno, en concreto, desarrolla tres modelos de pensamiento, estando dedicado el primero de ellos a una reflexión sobre el tema de la libertad a partir de su defensa y explicación en la filosofía kantiana. No hay que olvidar que el objetivo de la filosofía de Adorno, de su dialéctica negativa, era poder posibilitar la construcción de un mundo libre con individuos libres, una sociedad de hombres emancipados y liberados: “la verdadera praxis es la suma de las acciones que satisfacerían a la idea de libertad. Ciertamente tal praxis requiere la plena conciencia teórica”⁴⁶. Con ello Adorno recoge de pleno el ideal de la filosofía marxista que perseguía la realización de la promesa de una humanidad emancipada a través de la praxis de la filosofía, aunque, de hecho, esta promesa tenía su origen en el siglo de la Ilustración. En efecto, la razón ilustrada ponía como meta de la historia de la humanidad el progreso, pero un progreso sólo alcanzable a través de la verdadera libertad: la libertad era la meta de la razón. Quien mejor supo ver esto y desarrollar la relación razón-libertad dentro de los límites del mundo ilustrado, según Adorno, fue Kant. La atracción que ejerce Kant sobre Adorno se explica, primero, por su temprana aproximación a este autor en el que fue educado en su juventud a través de Siegfried Kracauer; en segundo lugar, porque Kant sería el primero en establecer la importancia de una filosofía crítica, de una crítica desde y de la razón. Ahora bien, Kant como ilustrado (incluso, la culminación de la Ilustración) contribuyó, en opinión de Adorno, a tergiversar todo el proyecto de este siglo. ¿Por qué? Porque, aunque hizo de la libertad la meta última de la razón, una razón al servicio de una humanidad más libre, sin embargo, al mismo tiempo, limitó excesivamente esa libertad a favor de una racionalidad alejada de la empiria, que de ese modo imposibilitaba su práctica real. Que esto es así es evidente para Adorno si se examinan los fundamentos de la moralidad kantiana, principalmente la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*, la antinomia de la causalidad por libertad.

La antinomia, de naturaleza dialéctica en sí misma, afirma en la tesis que la causalidad del mundo de la naturaleza no es el único modo de causalidad, pues existe también otro tipo de causalidad que es la libertad. Dado que todo suceso requiere una causa y que no puede haber una secuencia causal inacabada e incompleta es necesario presuponer la existencia de una causa no causada por otra causa precedente: la libertad trascendental, caracterizada por su espontaneidad absoluta. Por otro lado, la antítesis sostiene que no hay libertad, de suerte que todo lo que sucede en el mundo ocurre de acuerdo con las leyes de la naturaleza y su determinismo causal. La solución de Kant a esta antinomia consistía en decir que la idea de libertad no se contradice con las leyes de la naturaleza porque, por un lado, la existencia de

⁴⁵ Cf. Habermas, J., op. cit., p. 160.

⁴⁶ DN, p. 229.

las leyes naturales se da en el mundo fenoménico y, por otro, la existencia de la libertad en el mundo nouménico; es decir, ésta última tiene un carácter inteligible o, lo que es lo mismo, la libertad es una ley de la razón. Para Adorno, sin embargo, afirmar esto no supone solucionar el verdadero problema de la antinomia; con lo dicho por Kant “lo único que se ha demostrado es que la causalidad no puede ser extendida hasta el infinito como un dato positivo”⁴⁷. Lo importante es explicar la relación de esa libertad trascendental con el mundo empírico. Según Kant, la libertad formaría parte del sujeto trascendental que, si consigue determinar su voluntad por ella, por la ley de la razón y no por sus inclinaciones sensibles (sujeto empírico), obraría moralmente, de acuerdo a la ley, por deber. El individuo sería autónomo, el sujeto se daría a sí mismo la ley. Pues bien, Adorno considera que esto es una falacia, que, en realidad, la doctrina kantiana lo que persigue es someter al individuo a través de esa libertad que pretende prometer, porque desde un principio remite el concepto de libertad al de ley –ley de la razón–, para poder así imponer dichas leyes en el mundo empírico y real, suprimiendo, por tanto, la auténtica libertad. En Kant coacción y libertad van unidas, nacen al mismo tiempo; la libertad positiva es una ficción.

Represivos son todos los conceptos que en la *Crítica de la razón práctica* tienen que colmar, en honor de la libertad, la sima entre el imperativo y los hombres: ley, exigencia, respeto, deber. Toda causalidad que proceda de la libertad, corrompe a ésta convirtiéndola en obediencia.⁴⁸

La libertad kantiana es represiva para Adorno, equivale al dominio absoluto de la naturaleza interior del individuo, de un individuo que es empírico, no trascendental. Pero éste fue el precio a pagar precisamente por el progreso ilustrado, por el dominio exterior de la naturaleza que llevó consigo la opresión sobre la naturaleza interna, sobre la libertad interna, con sus impulsos hacia la felicidad, olvidando que la libertad real sólo puede darse en el sujeto que siente y sufre, únicamente en él puede realizarse. Es el resultado, en definitiva, de la creación de una razón instrumental que oprime a los individuos en su verdadero ser, en su carácter empírico. En este punto, Adorno relaciona el sujeto kantiano con el sujeto del psicoanálisis, ya que, de acuerdo con Freud, el sujeto no era más que un mediador entre las pulsiones y el mundo exterior, que ante todo buscaba su autoconservación, puesto que su conciencia de individuo había sido suplantada por una identificación mecánica con el medio. De todas formas, el psicoanálisis era importante por su potencial crítico para reconocer dicha mediación y ver al sujeto como un producto formado en gran parte por la sociedad (Adorno no compartía la visión de Freud de que el sujeto era

⁴⁷ Op. cit., p. 251.

⁴⁸ Ibid., p. 232.

dueño de su propio destino), una sociedad violenta y represiva donde los hombres habían sido reducidos a mercancías y, por tanto, donde no existía el libre albedrío.

Seguro es que sólo en una sociedad libre son libres los individuos. Con la represión exterior desaparecería la interior (...). Nunca ha habido más libertad que la voluntad que tuvieron los hombres de liberarse.⁴⁹

Individuo y sociedad son los dos componentes básicos del tema de la libertad. Sin libertad individual no hay libertad social, ni viceversa. Mientras la sociedad sea falsa, ideológica, mientras el hombre siga alienado, no se podrá hablar de verdadera libertad. Esta quedaría únicamente como potencial crítico. Libertad significaría crítica y cambio de las situaciones injustas, no su confirmación. El ejercicio de la libertad consistiría en la negación de todo aquello que se le opone. Hoy en día sólo se puede hablar de libertad como *libertad negativa*.

El segundo modelo de dialéctica negativa que Adorno plantea consiste en una reflexión sobre los conceptos de naturaleza e historia y su no reconciliación en la existencia dada, una existencia donde todavía no se ha instalado la libertad. Este modelo, por tanto, puede considerarse como una continuación del primero, incluso por lo que se refiere a la figura elegida para llevar a cabo tal excursión, a saber: la figura de Hegel como fiel continuador del pensamiento ilustrado kantiano. La crítica de Adorno a este filósofo está sumida en la crítica al principio de identidad y a la reducción de la dialéctica sujeto-objeto al polo subjetivo. Hegel, efectivamente, reducía el punto de partida de todo conocimiento y realidad a la existencia de un sujeto con carácter de espíritu absoluto, que postulaba la culminación del saber en un sistema cerrado, donde era posible afirmar la reconciliación plena del espíritu con su opuesto, del espíritu con la naturaleza. El proyecto filosófico hegeliano consistió desde un principio en pensar la interna unidad y conexión entre espíritu y naturaleza, de modo que se pudiera elaborar una teoría unitaria y cerrada sobre la realidad en su totalidad. Una realidad donde el espíritu sería lo que mejor expresase la naturaleza de lo real, una realidad que se identificaría con la razón, puesto que, en último término, todo lo real sería racional. En definitiva, las premisas de la filosofía de Hegel afirmarían que la realidad es “razón” o “espíritu”, que este espíritu en cuanto sujeto rige e, incluso, origina la realidad, los diferentes objetos o formas de objetividad, es decir, la “naturaleza” y, además, que este espíritu en cuanto sujeto también crea la “historia”, es el sujeto de la historia, de una historia concebida como el desarrollo progresivo de la libertad. El modo de realización de esa libertad es para Hegel el Estado (o plasmación del espíritu). De aquí la importancia que concedería este autor a la filosofía del derecho, pues en él se consumaba la estructuración social y política, la vida de los hombres como algo plenamente racional. La razón y la ver-

⁴⁹ DN, pp. 262-263.

dad (“todo lo real es racional” y “la verdad es el todo”) coincidían en la historia.

La filosofía materialista de la que parte Adorno rehúsa la verdad de estos postulados. La existencia de la alienación, del sufrimiento y el dolor contradicen de entrada la supuesta racionalidad de la realidad, contradicen la reconciliación real entre el espíritu y la naturaleza, entre la razón y la historia (esa reconciliación no se ha logrado e, incluso, si se pudiera afirmar, sería simplemente como una meta utópica a alcanzar). Adorno rechaza el espíritu universal de Hegel porque está por encima de las particularidades concretas y la historia no tiene un sujeto universal, sino sujetos particulares: la historia es el producto de la actividad de los hombres que persiguen unos objetivos, sobre todo, el objetivo de la libertad (individuos libres-sociedad libre). Para Hegel la realidad donde se objetivaba la libertad del espíritu absoluto era el derecho; para Adorno, sin embargo, la “filosofía del derecho” era el culto a la marcha del mundo, un modo de proteger la reproducción de la vida, de una vida irracional. “Lo que hay de irracional en el concepto de Espíritu universal está tomado de la irracionalidad del curso del mundo” y “el derecho es el fenómeno arquetípico de una racionalidad irracional”⁵⁰. El derecho, según Adorno, es expresión de la dominación impuesta en el mundo, de una dominación irracional y, desde luego, no inamovible. La historia, en general, es irracional, de una irracionalidad evidente y “... si lo irracional e incomprensible de la historia ha llegado a ser evidente, es porque nunca fue de otro modo, hablando de progreso se le roba su contenido”⁵¹. Adorno (al igual que Benjamin) nunca admitió el lazo entre el progreso histórico y la dominación de la naturaleza; para él era posible acabar con esa falsa relación, era posible romper el continuo de la historia. Adorno pensaba que la historia no era una totalidad estructurada, sino algo discontinuo que se iba formando a partir de un proceso dialéctico ininterrumpido. La historia era vista como expresión de la multiplicidad de la praxis humana, como el despliegue producido por la interrelación entre sujetos y objetos, entre los hombres y la naturaleza, siendo su no identidad precisamente el motor de la historia. El no aceptaba de ningún modo la teoría de la identidad hegeliana, la historia como identidad de sujeto-objeto, de lo racional con lo real o de la historia como progreso. La objetivación de la historia como la verdad suprema significaba la justificación de los sufrimientos que su curso había impuesto a los individuos. En Adorno la historia sólo tenía significado como referencia al presente, un presente que había que desmitificar, algo sólo posible si se conectaba la historia con su opuesto dialéctico, la naturaleza.

La tarea del pensamiento tiene que consistir en ver como historia todo lo que sea naturaleza o se instale como tal, y como naturaleza todo lo que sea historia.⁵²

⁵⁰ Op. cit., pp. 301 y 306.

⁵¹ Ibid., p. 340.

⁵² DN, p. 359.

Naturaleza e historia se determinan mutuamente, siendo cada una de ellas la clave para desmitificar a la otra. Ambas se desarrollan dialécticamente, en referencia mutua, sin primacía de ninguna de ellas, pues la primacía de uno de los momentos llevaría a la justificación ideológica del orden social; solamente así se pueden desendiosar los fenómenos histórico-sociales y sustraerles su dominio sobre la conciencia y la acción (un dominio ejercido, incluso, por lo que Adorno denominó “segunda naturaleza” o mundo de la convención, que los hombres reificados habían llegado a considerar como su primera naturaleza). No se pueden perpetuar los mitos del pasado ni del presente aceptándolos como la Verdad. El mundo dado no es absoluto, no está reconciliado. En definitiva, es necesaria la negación crítica y dialéctica para mostrar esa verdad como falsedad.

La única forma de que una conciencia social crítica conserve la libertad de pensar que las cosas podrán ser alguna vez de otro modo es que las cosas hayan podido ser de otro modo, que se rompa la pretensión de absolutez con que se presenta la totalidad, esa apariencia socialmente necesaria en que se halla sustantivado el universal extraído de los individuos.⁵³

El tercer y último modelo que se propone en la *Dialéctica negativa* es una reflexión sobre la tarea de la metafísica en el mundo actual, suponiendo que aún sea ésta posible después de un acontecimiento como el de Auschwitz. Este, para Adorno, era la consecuencia final de la filosofía de la identidad, la aniquilación de lo diferente, y de la reconciliación argumentada por la ontología y el idealismo. Además, un hecho como el de Auschwitz, la barbarie en él producida, es lo que “obliga a filosofar”, pues es el más claro reflejo de la falsedad de la sociedad y la cultura establecida, de la alienación generalizada en la que ha devenido la existencia humana. Según él, toda la cultura después de Auschwitz se ha convertido por completo en la ideología que era sólo en potencia, “quien defiende la conservación de la cultura, radicalmente culpable y gastada, se convierte en cómplice; quien la rehúsa fomenta inmediatamente la barbarie que la cultura reveló ser”⁵⁴. Pues bien, para Adorno la posibilidad de hacer metafísica va a ir unida a una crítica cultural, a la crítica de una cultura que ha posibilitado lo que él denomina un “mundo administrado”. Adorno afirma tajantemente que “la metafísica está fusionada con la cultura”⁵⁵.

Las cuestiones metafísicas no pueden ser consideradas aparte de las formas culturales, pues la cultura tiene su origen en la sociedad, más aún, la cultura es un instrumento al servicio del poder en el mundo administrado. Cuando Adorno habla de mundo administrado está haciendo referencia a su momento histórico donde predomina

⁵³ Op. cit., p. 321.

⁵⁴ Ibid., p. 367.

⁵⁵ DN, p. 367.

mina la lógica del capitalismo avanzado, es decir, la lógica del fetichismo de las mercancías, una lógica donde el trabajo, el ocio, la economía, la cultura, todo está sometido a criterios utilitarios, mercantiles y administrativos. Se trata de una organización social, pretendidamente racional, en la que todo está supeditado al beneficio del mercado. Pues bien, según Adorno, la cultura no es ajena a este proceso; por el contrario, ella ha sido el principal vehículo para sostener la dominación al apoyar todo tipo de prejuicios y mitos. Lo que Adorno llama *industria cultural*⁵⁶ ha devenido en el más importante instrumento de manipulación de las conciencias. Por ello es preciso negar este tipo de cultura, someter a crítica a la cultura; es decir, realizar la crítica cultural como el único residuo de una metafísica posible.

Adorno, por tanto, propone como metafísica el rescate del potencial emancipador de la cultura fragmentada, y fragmentada porque, aunque justifica el dominio, al mismo tiempo propone la emancipación, ya que sólo en ella hay una salida. Este potencial emancipador es el que precisamente reside en la crítica y en la negación. Adorno distinguió dos tipos de crítica: por un lado, la *crítica inmanente*, una crítica realizada desde dentro a los valores del mundo administrado y a sus productos como meras mercancías. Esta crítica se realizaba desde dentro porque el propio crítico cultural estaba inmerso en esa cultura que pretendía criticar. Pero esto es lo que llevaba, precisamente, a postular el segundo tipo de crítica, una *crítica trascendente* que pusiera de manifiesto la total ideología en la que todo se había convertido, situándose para ello como si se estuviera fuera del sistema (esta última crítica sólo podrían llevarla a cabo algunos individuos afortunados, capaces de ver las contradicciones). Lo ideal era combinar las dos críticas: desde fuera, pero con el conocimiento adquirido por estar dentro, someter a crítica la industria cultural y el fetichismo de la mercancía que ésta había producido. En efecto, en la industria cultural todo era consumido como artículo para ser vendido en el mercado, todo era creado de acuerdo con el principio de intercambio y no para satisfacer una necesidad genuina. Y ello ocurría, incluso, en el terreno del arte. Ahora bien, es aquí, en el arte, donde Adorno encuentra el reducto final de la metafísica. ¿Por qué? Porque en el arte pervive un elemento no racional (distinto a la razón de dominio), que va a funcionar como instancia de resistencia frente a la pretensión de una racionalización total del mundo. El arte es el depositario último de la negación en el mundo administrado.

Por lo tanto, es en la referencia estética donde Adorno ve la posibilidad de un antídoto contra la reificación de la cultura y la sociedad, y ello porque en el arte se

⁵⁶ El término “industria cultural” aparece por primera vez en el libro *Dialéctica de la Ilustración* y es acuñado por Adorno para diferenciarlo del de “cultura de masas”, ya que quería evitar que cuando se hablara de aquélla se pudiera pensar en una cultura de raíces populares, que partiría de la propia gente de modo espontáneo. El opinaba que esto era falso, puesto que la cultura de masas o “industria cultural” no partía de demandas auténticas, sino manipuladas por la razón de dominio que se había impuesto unilateralmente en el mundo administrado y más en la sociedad capitalista postindustrial.

expresa por medio de la “mimesis”, tanto el sufrimiento de los hombres, como la naturaleza que cruelmente éstos han sometido al dominio. El arte es de naturaleza mimética, no pretende dominar mediante el concepto. El arte simplemente se acerca a sus objetos sin apropiárselos, pero transformándolos para que sean leídos como expresión de la verdad social. Lo importante es sacar a la luz el contenido de verdad que posee el arte, algo que únicamente puede hacerse por medio de la crítica filosófica. La experiencia estética necesita, en último término, de la iluminación de una filosofía crítica que saque al exterior la verdad que ella manifiesta. La tarea de la filosofía es decir esa verdad y decirla por medio de una interpretación crítica, por medio de una dialéctica negativa. Cuál es esa verdad es quizá lo que Adorno no responde del todo. Deja claro, eso sí, que la verdad no se halla en este mundo dominado por la razón instrumental y por el pensamiento conceptual. Adorno se remite a las huellas de algo “otro” donde la felicidad sea posible y de cuya necesidad da constancia la multitud de grietas existentes que desmienten la identidad. Pero esa nostalgia por “lo otro” no debe ser entendida como una redención mesiánica; la posibilidad de algo otro distinto remite más bien a algo otro que proviene de la realidad misma, de los propios objetos. Es, en definitiva, la utopía de la apertura del pensamiento a lo-otro-de-sí a través de una nueva razón de carácter dialéctico, negativo e, incluso, estético, como salida y corrección de la racionalidad de dominio instrumental. El propósito es encontrar lo otro distinto de la razón identificante, algo que, finalmente, sólo se podrá hallar si no se baja la guardia en la tarea crítica, pues “a la esencia de la dialéctica negativa pertenece que no se tranquilice en sí misma como si fuese un sistema total; tal es su forma de esperanza”⁵⁷. Para Adorno, incluso la dialéctica negativa tiene que criticarse a sí misma, aplicarse sus propios principios, ir contra ella, si no quiere convertirse en un nuevo sistema de pensamiento:

Si la dialéctica negativa exige la reflexión del pensamiento sobre sí mismo, esto implica palpablemente que, para ser verdadero, tiene, por lo menos hoy, que pensar también contra sí mismo.⁵⁸

*La filosofía, la reflexión metafísica, es también, en consecuencia, **dialéctica negativa**.*

Esther Barahona Arriaza
 Av. Imán 704, Priv. Crepúsculo 10-A, D. 201
 Col. Pedregal del Maurel
 04720-Distrito Federal (México)
 ebarahonar@yahoo.com

⁵⁷ DN, p. 404.

⁵⁸ Op. cit., p. 265.