

El primer proyecto filosófico de Th Adorno

Antonio AGUILERA
Universidad de Barcelona

«la historia penetra en las constelaciones de la verdad: quien quiera participar ahistóricamente de ella resultará fulminado en su confusión por las estrellas, a través de la muerta mirada de la muda eternidad»

(Adorno: «Reacción y progreso», 1930).

El más enérgico testimonio de la desintegración de los materiales en arte, de las palabras en poesía, es el de Hofmannsthal¹, uno de los más enérgicos en filosofía es el de Adorno, junto al de Wittgenstein y Benjamin. El joven Adorno sintió cómo las palabras abstractas de las que se había servido con toda naturalidad la lengua filosófica le explotaban como hongos podridos en la boca. Su proyecto filosófico comienza en 1931 con el abandono de lo que considera descompuesto, no con el intento por degustar esos hongos podridos hasta que la lengua se identificara con ellos y les atribuyera un gusto, un placer, un sentido. Ya no le parece posible que quien elija el oficio filosófico, un trabajo entre otros, pueda comenzar con el supuesto de que la totalidad de lo real sea aferrable por la fuerza del pensamiento. Ese supuesto debía ser discutido cuando la profusión de escuelas filosóficas y el intento de liquidar la filosofía era lo que caracterizaba la actualidad filosófica. La renuncia a esa ilusión significa para Adorno el abandono de la pregunta por el Ser sin más, implica entender que esa pregunta, bajo el hechizo de un comenzar desde el principio o de una radicalidad extrema, deja de lado lo que está antes de su comienzo y lo que enraiza sus raíces. Tal pregunta presupone la posibilidad de responderla,

¹ «die abstrakten Worte, deren sich doch die Zunge naturgemäß bedienen muß, um irgendwelches Urteil an den Tag zu geben, zerfielen mir im Munde wie modrige Pilze» (Hofmannsthal: «Ein Brief», 1902) «las palabras abstractas de las que tiene que servirse normalmente la lengua para emitir cualquier juicio se me descomponían en la boca como hongos podridos».

presupone que es posible otorgar sentido a la realidad, que hasta una realidad sin sentido permitiría encontrar sentido. No se plantea la posibilidad de una transformación histórica decisiva para la filosofía. Podría haber ocurrido que lo que antaño se alzó para la filosofía como realidad cerrada y redonda, con una transparencia que dependía de una adecuación entre pensamiento y ser como totalidad, se hubiera desintegrado. Y la vieja idea de ser se habría vuelto impotente en filosofía como algo vacío que puede llenarse de cualquier contenido arbitrario: vida, poder, voluntad de voluntad, deseo, fuerza... Hongos podridos que explotan en la boca, lentamente, desparramando sus gusanos sobre la lengua filosófica, dejando un rastro de amargura y desolación, de toxinas. Hongos que remiten a los árboles de los que toman su carne descompuesta, bien pegados a sus raíces. La tarea de la filosofía ya no puede ser simplemente otorgar sentido, encontrar una realidad plena de sentido, porque lo que tiene que leer bien pudiera estar a merced de ciegos demonios. La tarea de la filosofía podría consistir simplemente en leer, en interpretar lo que se presenta como incompleto, contradictorio y fragmentario.

ACTUALIDAD FILOSOFICA

Adorno trataba de salir de la encrucijada filosófica de los años veinte mediante el análisis de diversas escuelas filosóficas, en el mercadillo cultural prefascista. En nuestra situación filosófica, entre filosofía analítica y postanalítica, teoría de la acción comunicativa y deconstrucción, filosofía del ser y de la diferencia, hermenéutica históricofilosófica y científicos con tentaciones filosóficas, en el hipermercado cultural postmoderno, la tarea filosófica es semejante. No basta la urbanización habermasiana de la provincia de Adorno para suponer totalmente digerido lo que en sus textos todavía habita, como tampoco ha sido suficiente la urbanización de Wittgenstein o la de Heidegger. Habermas se considera contemporáneo de los jóvenes hegelianos³, porque ellos fueron los primeros que extrajeron del concepto de razón hegeliano la idea de una crítica de la modernidad capaz de nutrirse del propio espíritu de la modernidad, porque destacaron el peso de la existencia. Ante la fuga hacia adelante o hacia los orígenes, ante los fantasmas tecnológicos del futuro o los espectros filosóficos del XIX, existe otra contemporaneidad, la de los filósofos vanguardistas de los años veinte. Ellos fueron los primeros que elaboraron los conceptos de razón marxiano y nietzschiano, kierkegaardiano y feuerbachiano, que criticaron un espíritu que todavía arrastraba la sombra de una relación absoluta consigo mismo en su oposición a la actualidad desde la parcialidad de la eco-

³ Jürgen Habermas: *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, p. 71.

nomía política o del trabajo, desde el arte, la fe o la sensibilidad. Esos filósofos vanguardistas echaron mano de ideas básicas de Marx, Nietzsche, Kierkegaard, de cuanto permitía abrir la realidad a la razón, prestando al instante histórico una relevancia que quiso evitar el relativismo, acelerando la consciencia histórica en la dirección de las vanguardias artísticas o científicas, oponiendo el modernismo a la violencia de una modernidad sin consciencia. Tras esa ruptura se produjo una urbanización de diversas provincias filosóficas, una institucionalización de los diversos paradigmas filosóficos que comenzó a perder el impulso original para entregarse lentamente a lo que la vanguardia de los veinte, sus maestros, trató de combatir. Esa mortal normalidad paradigmática debería ser removida, sacando a la luz el momento polémico en el que se constituyó, aunque sólo fuera para mostrar lo que vive detrás de esa cotidianidad llamada postmoderna. El paso benjaminiano a la prehistoria del presente filosófico, mostrando lo escondido y sepultado, lo muerto que clama por cumplirse, el sufrimiento no reparado, como estrategia que permite avanzar sin el mito del futuro ante la pretensión de un final de la historia o de una invocación de espectros del pasado, necesita de otro paso que revela lo que en la punta de la actualidad filosófica es pura prehistoria, lo que en las mercancías filosóficas del hipermercado postmoderno no es más que puro y simple mito, fetichismo inconsciente de sí, barbarie con traje de diseño, eso contra lo que la filosofía combatió mientras tuvo aliento.

CONSTELACION FILOSOFICA

«No sólo el pensamiento científico, sino más aún la ontología fundamental contradicen mis convicciones acerca de las tareas actuales de la filosofía»³. Mörchen⁴, apoyándose en el «más aún» (*noch mehr*) de esta frase, interpreta el primer proyecto filosófico de Adorno como una alternativa a Ser y tiempo, que no deja de valorar muy positivamente desde la escuela heideggeriana, pero al precio de anular diferencias decisivas. La frase y su contexto muestran hasta qué punto el proyecto de Adorno se presenta también como alternativa a la prehistoria de la filosofía analítica. Mörchen no parece ver «la extraordinaria importancia de esa escuela»⁵ (*die außerordentliche Wichtigkeit dieser Schule*)⁶ para Adorno, ni comprender que en el hecho de que esa escuela contradiga menos sus convicciones está precisamente la mayor proximidad a ella. La afinidad entre el proyecto de

³ «La actualidad de la filosofía», p. 100 en A. Aguilera (ed.): *Th. Adorno. Actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1991. En lo sucesivo AF.

⁴ *Adorno und Heidegger*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981, p. 140.

⁵ AF, 86.

⁶ Adorno: *Gesammelte Schriften*, tomo 1, p. 333. En lo que sigue GS1 y la página.

Adorno y el de Wittgenstein, al que Adorno no menciona hasta mucho más tarde y de modo polémico, sin comprender que bebieron de la misma fuente cultural, de la Viena de comienzos de este siglo, es notable. No sólo ambos proyectos filosóficos se presentan como alternativas a la filosofía del ser en su comienzo, antes de su vinculación al nazismo, como ha mostrado McCarthy para la teoría crítica⁷, sino que también mantienen un estrecho contacto con las ciencias. Para Wittgenstein son relevantes las ciencias naturales, para Adorno lo son las sociales. Para ambos filósofos formados en la tradición vienesa es decisivo eliminar las preguntas ontológicas en sentido tradicional. Se evita la que pregunta por el Ser como tal o la que pregunta por el ente al modo de Hartmann o de Lukács, se eluden los conceptos generales invariables, se suprime la idea de una totalidad autosuficiente del espíritu o de su historia. La solución del problema de la vida está en la desaparición de ese problema, una vida que tiene sentido no pregunta por él. Mucho más tarde Adorno tematiza su diferencia con Wittgenstein: «contra Wittgenstein decir lo que no se deja decir»⁸. Hay que decir algo más que proposiciones de las ciencias naturales, más que proposiciones de las ciencias sociales. Eso de lo que no se puede hablar es lo que se debe decir.

Adorno expresa reiteradamente la necesidad de comenzar filosóficamente con la situación filosófica: «La cuestión de la actualidad de la filosofía únicamente se desprende con precisión del entretenerse histórico de preguntas y respuestas»⁹, «la crítica del pensamiento filosófico imperante parece una de las tareas más serias y actuales»¹⁰, «Sólo en estricta comunicación dialéctica con los más recientes intentos de solución que se han dado en la filosofía y en la terminología filosófica puede ser capaz de imponerse una verdadera transformación de la conciencia filosófica»¹¹. A la propuesta de *Ser y tiempo*, Adorno contrapone otra, la liquidación de la filosofía (*Liquidation der Philosophie*) en las filosofías científicas, realizada con una seriedad que nunca antes se había dado. Ambas alternativas filosóficas se sitúan intrahistóricamente.

La filosofía de Heidegger es fruto del desarrollo fenomenológico: la pregunta por el Ser brota de la insuficiencia de las respuestas de la fenomenología material y se apoya en una teología kierkegaardiana de la que se borra la apelación a la trascendencia. El planteamiento de Husserl partía tanto de lo objetivo en cuanto algo irreductible, recogiendo la idea de lo dado del positivismo y llevando a su límite el idealismo, como de un concepto de in-

⁷ McCarthy, Thomas: *Ideales e ilusiones*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 92 y ss.

⁸ *Negative Dialektik*, p. 18. También en Ph.T.1, 57.

⁹ AF, 82.

¹⁰ AF, 95.

¹¹ AF, 96. Otro paso adorniano donde la comunicación no apunta hacia una teoría de la acción comunicativa, porque se dirige a lo no comunicativo, a lo que presupone cualquier interacción simbólica.

tuición, tomado de la psicología para apuntarlo hacia una región objetiva. Max Scheler dió el paso hacia una metafísica del impulso ciego, sumamente alejada de lo dado, en una eternidad que nada gobierna. La fenomenología fue el intento filosófico por encontrar algo situado por encima de lo subjetivo, en una situación donde la filosofía de la vida de Simmel, que mantuvo el contacto con la realidad de un modo irracionalista, y el neokantismo que habitó una región de categorías lógicas o de valores donde ya no quedaba nada de realidad, se enfrentaban a la alternativa de las filosofías científicas. Martín Heidegger, con el gesto de un comenzar desde el principio, con «la patraña de un comienzo»¹² como dice Adorno, evitó preguntar por las ideas objetivas, por el ser objetivo, y trató de encontrar en el interior de la subjetividad lo que no se atrevía a buscar en la «abierta plenitud de lo real»¹³, tomando una adialéctica «realidad siempre a mano». La prohibición de la trascendencia kierkegaardiana no evita el recurso a una metafísica de la muerte, que deriva de la metafísica del impulso de Scheler y que arranca del vitalismo de Simmel. El sentido buscado se transforma en el sinsentido de la muerte, la eternidad se reduce a la temporalidad, ontologizando el tiempo, la historia se ontologiza como «historicidad». Las diversas categorías heideggerianas, como «estar arrojado», «angustia», «muerte», son para Adorno incapaces de responder a la pregunta por el Ser porque destierran «la plenitud de lo viviente»¹⁴ y al mismo tiempo dejan que el concepto de vida se apodere de la ontología. La pretensión del pensamiento por atrapar la totalidad se quedó simplemente en el pensamiento. Mucho más tarde Adorno aclarará este paso, que también critica en Hegel, como «encantamiento del concepto»¹⁵. A la pregunta por el ser sólo podría responder desde la situación filosófica, tomándola como comienzo para la reflexión, comprendiendo la actualidad de la filosofía, entendiendo su relación con unas ciencias que otorgan «plenitud material y concreción de los problemas»¹⁶, partiendo de unos materiales conceptuales dados¹⁷.

Adorno ve en las filosofías científicas una desconexión con la tradición que les impedía darse cuenta de cómo sus categorías fundamentales, «lo dado» en cuanto presupuesto de todo empirismo o la consciencia ajena como presupuesto de la verificabilidad, no dejan de estar libres de supuestos, no son cuestiones filosóficas liquidadas. Adorno valora muy positivamente el que las filosofías científicas puedan desterrar las cuestiones científicas que enturbian las filosóficas y al mismo tiempo que hayan retomado el contacto entre filosofía y ciencias que no debería perderse. Tales filosofías se vieron acompañadas de un complemento y anexo que es la «poesía filo-

¹² AF, 96.

¹³ AF, 80.

¹⁴ AF, 82.

¹⁵ AF, 23.

¹⁶ AF, 86.

¹⁷ AF, 98.

sófica», un ropaje ornamental de falsas ideas, una pseudofilosofía que ni está a la altura del arte ni a la de la ciencia y que Adorno rechaza hasta tal punto que preferiría disolver la filosofía en las ciencias. El resto pseudoliterario, la escoria que arrastra la procesión de la filosofía científica, habla de lo que necesita compensar y de lo que la subyace. Las filosofías científicas renunciaban a la pregunta idealista por la constitución de lo real, a la pregunta por el ser o por el ente, creen disponer de un fundamento más firme tanto en los datos como en el modo de proceder, estrechamente relacionado con la lógica y las matemáticas. Así sellaron tanto su desconexión con la tradición filosófica, como la liquidación de una filosofía que rebasase la función de una instancia de control y de ordenación de las ciencias. En tal filosofía queda prohibido lo que rebasa lo verificable por la experiencia, por la experiencia científiconatural.

Adorno quiere sacar a la luz los elementos inintencionales de las diversas alternativas filosóficas y los pone en una constelación de la que debería brotar el relámpago que ilumina el enigma filosófico y lo consume. La actualidad de la filosofía daría la filosofía actual; el análisis de la situación filosófica, la filosofía adecuada en esa situación. No trata de escarbar tras las diversas escuelas para encontrar una región más allá que otorgaría el sentido a sus preguntas, un ser más allá de los entes. Es en la lectura de lo enigmático, de algo fragmentario y contradictorio, donde se soluciona el enigma de la encrucijada filosófica, donde brota una filosofía ducha en acertijos. Adorno coordina un doble movimiento teórico: aplica el criterio filosófico a la formulación de su propia filosofía, metafilosóficamente, y extrae de la situación filosófica el criterio para la filosofía, históricamente.

FILOSOFIA INTERPRETATIVA

Construimos imágenes (*Bilder*) de la realidad, como dice Wittgenstein, pero también esas imágenes en cuanto históricas (*geschichtliche Bilder*), en cuanto constelaciones u ordenaciones tentativas, en cuanto modelos, no están fuera de la realidad, están dentro, son intrahistóricas. La diferencia entre filosofía y ciencias no está ni en el grado de generalidad o en la abstracción, ni en el carácter de su material, reside en la actitud con la que se relaciona con su material. Frente a la investigación científica, que acepta los hallazgos anteriores como algo insoluble, la interpretación filosófica toma sus materiales como algo a descifrar, como figura enigmática de lo existente, como fugaces indicaciones. «La auténtica interpretación filosófica» no busca un sentido tras la pregunta, sino que la «ilumina repentina e instantáneamente, y al mismo tiempo la hace consumirse»¹⁸, «ha de disponer sus elementos, los que recibe de las ciencias, en constelaciones cambian-

¹⁸ AF, 89.

tes», en «ordenaciones tentativas» para que construyan una figura legible como respuesta. La tarea de la filosofía está en «interpretar una realidad carente de intenciones mediante la construcción de figuras, de imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad»¹⁹. La historia no es entonces el lugar donde las ideas ascienden y se elevan de manera independiente, son las imágenes históricas las que se convierten en algo así como ideas «cuyas interrelaciones constituyen una verdad carente de toda intencionalidad»²⁰. No es la verdad lo que aparece en la historia, por ejemplo en la Grecia clásica, y luego se olvida o se recuerda; es la historia lo que está en la verdad, son las imágenes históricas lo que dibujan el espacio para la verdad, en constelaciones, ordenaciones, figuras, modelos, que la construyen sin intención previa. Y es la respuesta, que se presenta como antítesis ante el enigma y a la vez lo destruye, la figura que ilumina una realidad que sólo la praxis puede transformar, más allá de la interpretación pero ayudándose de ella. Adorno nombra esta relación como «dialéctica», pero ya es evidente en 1931 que se trata de una dialéctica peculiar en la que la síntesis no puede realizarse en el pensamiento, en una anticipación de la idea de dialéctica negativa que muestra lo que depende esta formulación de la estrategia benjaminiana antes que de la hegeliana.

Una filosofía interpretativa de lo inintencional vira hacia la «escoria fenoménica», hacia lo dejado al lado, en lugar de las cuestiones filosóficas heredadas se ocupa de vestigios y escombros, de fugaces indicaciones, de un texto incompleto, contradictorio y fragmentario, de materiales que las ciencias, especialmente la sociología, hacen cristalizar como elementos sin intención, asociados al material filosófico. Pero también necesita de un material conceptual, de unas categorías que se alejan tanto del idealismo como del sociologismo, del nominalismo y del relativismo, de categorías cuyo fin es abrir la cerradura, resolver los enigmas que plantea esa escoria fenoménica. Además del material fenoménico y del conceptual, Adorno remite a un material de estructuración, de agrupación, de creación de constelaciones. Como las interpretaciones han de producirse bajo el criterio de iluminar la realidad solucionando sus enigmas concretos, necesitan de un procedimiento adecuado. Si fueran arquetipos (*Urbilder*) al modo de Klages y del psicoanálisis simplemente se encontrarían como algo mítico y no necesitarían construirse. Tales imágenes, constelaciones, estructuras, son modelos mediante los cuales la razón humana se aproxima a una realidad que la rehúsa, probando y comprobando, según un *ars inveniendi*, según una fantasía exacta (*exakte Phantasie*) que «se atiene estrictamente al material que las ciencias le ofrecen, y sólo va más allá en los rasgos mínimos de la estructuración que ella establece»²¹, en la tradición del ensayo del empirismo inglés y de Leibniz.

¹⁹ AF, 89.

²⁰ AF, 93.

²¹ AF, 99.

Al modo de proceder de esa filosofía interpretativa le corresponde un medio asimbólico, propio del ensayo estético en el que se ha refugiado lo que antes fue «una forma de la gran filosofía»²². La separación de las preguntas filosóficas de la búsqueda del sentido de la totalidad, el centrarse de la filosofía en lo concreto, supone el abandono de la función simbólica²³. En el idealismo lo particular representaba a lo general y las cuestiones filosóficas debían ser cumplidas por ideas suprahistóricas, con un modo de significación simbólico²⁴. Una filosofía interpretativa procede asimbólicamente, va de lo particular a lo particular, sin postular algo general que rebasa la situación histórica, estableciendo una peculiar relación entre ontología e historia que no necesita ontologizar la historia como «historicidad» en la que lo histórico se diluye en lo general. Tomar el material de las ciencias, el material conceptual y el modo de inventar constelaciones, como particulares que se relacionan entre sí tentativamente para obtener soluciones a preguntas filosóficas es la única manera de proceder filosóficamente una vez perdida la totalidad, como «irrupción en lo pequeño», para «hacer saltar en lo pequeño las medidas de lo meramente existente»²⁵.

VIENA Y BENJAMIN

Las diversas referencias que Adorno hace en «la actualidad de la filosofía» dibujan un enigma a descifrar. La filosofía que se presentó como interpretación de enigmas es también un enigma a descifrar para una interpretación que desea arrancar nuestra actualidad filosófica de las espaldas para ponerla en las manos. No es el texto el que está dentro de una historia que el intérprete tiene que considerar como un todo en el que luego reconstruye el significado del texto, en un historicismo relativista que no comprende esta filosofía, su pretensión de verdad; es la historia la que está dentro del texto, es nuestra situación histórica la que hace brillar ese texto para que ilumine nuestra constelación filosófica. Adorno remite a seis elementos que apenas se desarrollan: lo que llama «Escuela de Viena»; Freud; Marx, tras remitirse críticamente a Lukács; Benjamin, en una referencia precisa que contrasta con las otras referencias muy genéricas; Bacon, los empiristas y Leibniz.

En la expresión *Wiener Schule*, que describe un magma en el que parece estar tanto Schlick, Carnap, Duvislav, Russell, como el empiriocriticismo de Mach y Avenarius, algo que Adorno también describe como filosofías científicas y como empirismo, se percibe una influencia decisiva para

²² AF, 102.

²³ AF, 90.

²⁴ AF, 92.

²⁵ AF, 102.

el concepto de filosofía de Adorno. Hans Cornelius²⁶ fue considerado por el mismo Adorno como su maestro²⁷ en la Universidad de Francfort y dirigió su tesis doctoral sobre Husserl. El neokantismo antimetafísico de Cornelius, su remisión a la experiencia, el interés por el arte, el respeto al individuo viviente y la idea de experiencia filosófica como algo subjetivo, son rasgos que penetran en el proyecto de Adorno, aunque de otro modo que en sus escritos anteriores. La expresión *Wiener Schule*, más cercana a la música que a la filosofía, también expresa inintencionalmente lo que es más que un «Círculo de Viena», aparece la Escuela de Schönberg, la *Escuela de Viena*, la revolución musical por la que los antiguos materiales musicales en descomposición, como Wagner o Mahler sacaron a la luz, se reorganizaban para que emergiera lo nuevo. De 1921 a 1932 Adorno publicó unos cien artículos sobre música que lo muestran entregado a la defensa de la vanguardia musical vienesa. La revolución schönbergiana fue decisiva para el proyecto de filosofía de Adorno, pero todavía a su vuelta de Viena, en el escrito de habilitación rechazado por Cornelius, formula una tarea filosófica que se sitúa dentro de la filosofía trascendental, aunque necesita de un concepto de inconsciente liberado del irracionalismo, el inconsciente freudiano, que señala las limitaciones de lo trascendental.

La referencia a Freud remite al fallido escrito de habilitación. Adorno comenzó a estudiar a Freud en 1927²⁸ y tuvo que pagar el precio de la audacia de tratar académicamente una teoría que no aceptaban ni la psiquiatría ni la filosofía, una temeridad que la vanguardia artística también asumió. En el capítulo tercero de «El concepto de inconsciente en la teoría trascendental del alma»²⁹, Adorno analiza los supuestos de la teoría de Freud: la tesis básica de que todo lo psíquico tiene sentido, en especial los fenómenos marginales como actos fallidos (equivocaciones, olvidos, pérdidas...), sueños y síntomas neuróticos. La «escoria del mundo fenoménico» (*Abhub der Erscheinungswelt*)³⁰ es a lo que no atienden las diversas tendencias psicológicas de la época: psicología asociativa, experimental, la teoría de la Gestalt, la caracteriología (a la que Adorno acerca Jung y Adler), la psiquiatría. Mediante la técnica clave del psicoanálisis, la «asociación libre» (*freie Assoziation*)³¹, que sacaría a la luz una «causalidad psíquica», una coseidad psíquica, se lee la conexión de vivencias que constituye lo inconsciente en cuanto algo inseparable de su relación con lo conscien-

²⁶ Jay, Martin: *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1974, pp. 88 y 22. Buckmorss, Susan: *Origen de la dialéctica negativa*, México, Siglo XXI, 1981, pp. 33 y ss.

²⁷ *Philosophische Terminologie*, 1, Suhrkamp, Francfort, 1973, p. 13.

²⁸ Carta de Adorno a Benjamin de 1934. Adorno-Benjamin, *Ob. cit.*, pp. 85 y 86. El contexto donde Adorno menciona a Freud e la crítica del uso de Jung por Benjamin.

²⁹ *Der Begriff des Unbewußten in den transzendentalen Seelenlehre*, publicado en los *Gesammelte Schriften*, tomo 1, Suhrkamp.

³⁰ GS1, 232.

³¹ GS1, 257.

te, no como el más allá de la razón de las filosofías irracionales del inconsciente. Adorno critica en algunos pasos las tentaciones filogenéticas de Freud, en otros trata de radicalizar sus ideas, pero se muestra especialmente interesado en la dinámica psíquica, en la dependencia de los síntomas con respecto al saber, en una terapia que es conocimiento³² y que muestra la importancia del trabajo psíquico para erradicar la enfermedad. El paso a lo social, a la filosofía, requiere comprender la función social de lo inconsciente como irracionismo, para encontrar la correspondiente escoria fenoménica filosófica y la adecuada técnica interpretativa. En las conclusiones aparece implícitamente un modelo de análisis marxiano. Por una parte Adorno cita a Freud cuando éste indica que el motivo de la sociedad es económico, lo que mostraría el límite de la disolución de lo inconsciente mediante el conocimiento, límite del psicoanálisis. Por otra Adorno, ya en 1927, defiende la exigencia del desencantamiento del inconsciente, de las teorías que entregan a los individuos a fuerzas inconscientes, alejándoles de lo social en una existencia privada, en lugar de mostrarles la posibilidad de la transformación. La dominación de lo vital, de lo irracional, está de acuerdo con la irracionalidad del fascismo, con la primacía de lo económico.

La recepción de Marx por Adorno se produjo a través de Lukács, de *Historia y consciencia de clase*, texto que Adorno discutió con Bloch y con su Círculo en el Berlín de finales de los años veinte. Mucho antes Adorno había leído la *Teoría de la novela*. Es el concepto de fetichismo de la mercancía la clave de la recepción de Marx, el mundo de la convención, de interioridades muertas, de una historia que aparece como naturaleza muerta ante Lukács, gracias a Simmel y Weber, pero que para Adorno no exige ni tomar la naturaleza, la primera, como producto social, en una mitificación del trabajo, ni una fuga a la totalidad, hacia una totalidad estructural que sería la ontología de la situación o que sustituiría la totalidad que nos abarca. Benjamin en su remisión al concepto de naturaleza barroca frenaba el impulso idealista que Lukács mismo pudo encontrar posteriormente en su autocrítica de *Historia y consciencia de clase*. En «la idea de historia natural» Adorno opone Benjamin a Lukács a la hora de comprender lo histórico, tomado como historia natural, en un sentido que radicaliza lo natural y lo histórico hasta encontrar en ambos extremos sus opuestos: «los planteamientos históriconaturales no son posibles como estructuras generales, sino tan sólo como interpretación de la historia concreta»³³. A la búsqueda de la totalidad estructural se le opone la alegoría, las constelaciones de ideas. Adorno critica en este paso hasta la idea de «proyecto» al que subyacerían elementos de una estructura de conceptos generales³⁴. Es la alego-

³² GS1, 236.

³³ «La idea de historia natural», p. 122 en A. Aguilera (ed.) cit. En lo sucesivo HN.

³⁴ HN, 124.

ría, la construcción de constelaciones, lo que retorna a los elementos protohistóricos olvidados, para que se muestre cómo están en ellos la historia, lo transitorio, y para que, mostrando la discontinuidad histórica³⁵, el origen del mito de lo originario³⁶, indiquen la posibilidad de lo nuevo, apuntando a la reconciliación, a la posibilidad de un nuevo comienzo. La filosofía aparece como «oficio» (*als Beruf*), el filósofo es un trabajador entre otros, un trabajador que opera con materiales y fuerzas productivas intelectuales en los que se condensa lo social, estableciendo relaciones de producción intelectuales (entre filósofo y filosofía). El trabajo filosófico consiste en la experimentación, no en la construcción de totalidades estructurales englobadoras. Lo que Adorno expone sobre «La situación social de la música» en 1932 puede aplicarse a la actualidad filosófica: el filósofo presenta las antinomias sociales en el interior de sus propios materiales, no las busca e impone desde arriba, desde fuera. En «Sobre la esencia y forma del ensayo» Lukács dice sobre el ensayo que es «una toma de posición originaria y profunda respecto del todo de la vida»³⁷, que trata de crear el mundo entero desde la nostalgia del sistema. Una concepción del ensayo como irrupción en lo particular, cercano a las vanguardias, necesitaba del contacto benjaminiano.

La influencia de Benjamin en Adorno es explosiva y reorganiza todos sus supuestos: «me cuesta trabajo encontrar las palabras adecuadas para reproducir la fuerza de mi impresión sin caer en expresiones de cursi exageración. Fue como si a través de esa Filosofía se me pusiera por vez primera ante los ojos lo que tenía que ser la Filosofía si debía cumplir aquello que prometía, y lo que no cumple desde la subrepticia separación kantiana entre aquello que se mantiene dentro de los límites de la experiencia y aquello que supera los límites de la posibilidad de experiencia»³⁸. Benjamin permitió que Adorno sobrepasara el concepto de experiencia de Cornelius, que se combinaba mal con la influencia de Kracauer³⁹ y el proyecto mutuo de un «sistema de mesianismo teórico»⁴⁰. No es aconsejable dudar de que la intención de Adorno reside en «hacer todo lo posible, en la medida de mis débiles fuerzas, para elaborar lo que quedó de su obra»⁴¹, de la obra de Benjamin que quedó como un fragmento de sus posibilidades. Que en el fondo haga otra cosa, como prueban las otras influencias y supuestos y la diferente estrategia filosófica, no elimina la extraordinaria afinidad filosófica. Ben-

³⁵ HN, 128.

³⁶ HN, 131.

³⁷ En *El alma y las formas*, Grijalbo, 1975, Barcelona, 1975, p. 38.

³⁸ Adorno: *Sobre Walter Benjamin*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 79.

³⁹ *Ibid.*, p. 80. Scholem remite a un enfrentamiento entre Kracauer y Benjamin ante la presencia del joven Adorno en SCHOLEM, Gershom: *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Barcelona, Península, 1987, p. 126.

⁴⁰ Adorno: *Sobre Walter Benjamin*, ob. cit., p. 82.

⁴¹ *Ibid.*, p. 82.

jamin reconoce en 1931⁴² la proximidad que se expresa en la conferencia inaugural de Adorno: la fijación de pensamientos esenciales del círculo («*aus unserm Kreis*»). Benjamin percibe la conexión con la «Escuela de Viena», la función de la muerte en Heidegger. Benjamin suscribe precisamente las palabras de AF que preceden a la referencia a su libro sobre el drama, aunque las cita erróneamente, colocando *Aufgabe der Wissenschaft* en lugar de *Aufgabe der Philosophie*. Es la mirada filosófica que engarza concreción y trascendencia, además de una voz como procedente de un muerto, es la filosofía del lenguaje de Benjamin, su concepto de alegoría, lo que permite a Adorno articular todas las influencias, lo que le permite utilizar la revolución de Schönberg en música para plantear algo semejante en filosofía.

ENSAYISMO, MATERIALISMO

El último elemento de historia que aparece en el interior del texto de Adorno es el ensayismo. Adorno remite a los ensayos propios del empirismo, a los de Leibniz, a un pensamiento obligado a la osadía formal ante la violencia de la realidad con la que tropezó, al ensayo como forma de la gran filosofía, después refugiado como forma menor en la estética. La pérdida de la seguridad de la filosofía hizo que la concreción se deslizara tras los aparentes «grandes problemas». Si la forma es la cristalización de un viejo contenido, como Adorno desarrolla en su *Teoría estética*, la forma del ensayo, del ensayo en el sentido adorniano, es la cristalización del contenido que se abrió para la filosofía. Lo que en Nietzsche y Marx, en Freud y Kierkegaard, lo que en Kracauer y Bloch, en Simmel y Benjamin, apareció ante la filosofía, liberando contenidos nuevos, en una filosofía atonal, salvaje y bárbara para la filosofía académica, con sonidos filosóficos que tanto molestan a los amantes de la vieja tonalidad filosófica, en Adorno se vuelve lentamente filosofía dodecafónica, cristaliza en formas donde se prueba sistemáticamente un proceder autocorrectivo para la lógica identitaria, para la discursividad filosófica, para una razón identitaria que es obligada a atender a lo no idéntico. El modo de exposición, la manera de construir los textos de Adorno en los años treinta, apunta en la dirección de *Dialéctica negativa*, de su arquitectura y textura. El paso de «la actualidad de la filosofía» a «la idea de historia natural», dentro de la primitiva formulación de la filosofía adorniana, muestra claramente un salto decisivo, el que hay entre la descomposición y una lógica de la descomposición, entre la aparición filosófica del inconsciente freudiano y su elaboración filosófica, algo a lo que no es ajeno el elemento de autocrítica que contiene AF. Una diferencia clave entre filosofía de la diferencia y dialéctica negativa está en el proceder metódicamente ametódico de Adorno, la misma diferencia que existe entre arte reactivo, sim-

⁴² Adorno-Benjamin: *Briefwechsel 1928-1940*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994, pp. 16 y ss.

plemente ametódico o antiacadémico, y arte de vanguardia. Adorno radicaliza el concepto de ensayo lukacsiano por la vía de la vanguardia vienesa. De la enseñanza de Alban Berg en composición musical, con la cuidadosa articulación entre atomización e integración, entre microestructura y estructura, Adorno retoma claves para su técnica literaria, como indica explícitamente en su *Alban Berg*⁴³. A la cuestión sobre la ley de la forma en filosofía, sobre el modo de exposición, que Benjamin plantea en la introducción al *Origen del drama barroco alemán*, Adorno responde con la estrategia vienesa, con lo que ve como progreso frente a la reacción, al intento por restaurar el sentido original de la música antigua, o frente al estilo musical surrealista, a una técnica que opera básicamente con el montaje. Gracias a Schönberg, al serialismo, a la eliminación de la tonalidad y de la jerarquía, el material se vuelve más claro y libre, aparecen imágenes frescas, alejadas de la pretensión del «sentido original» de las arcaicas, se obtiene una mayor diferenciación cualitativa. Berg y Schönberg están antes que Hegel en el desarrollo filosófico de Adorno, son los presupuestos para la lectura de Hegel por Adorno, para una dialéctica negativa.

Ese modo de operar desde lo particular, desde una lógica que abre los materiales, su dialéctica, más allá de las intenciones, que tantea sistemáticamente en derredor de la experiencia, permite hacerse con lo particular, en el momento de la pérdida de la totalidad. Si el ser no está más allá de los entes no es porque sólo existan los entes, es porque está en ellos. Adorno retoma la idea de mónada de Benjamin: «cada idea contiene la imagen del mundo. Y su exposición impone como tarea nada menos que dibujar esta imagen abreviada del mundo»⁴⁴. Y la reinterpreta en el interior de constelaciones conceptuales⁴⁵. Una filosofía incapaz ya de captar la totalidad de lo real, puede irrumpir en lo pequeño, puede hacer saltar la totalidad que lo atenaza. «El ensayo tiene que conseguir que la totalidad brille por un momento en un rasgo parcial escogido o alcanzado, pero sin afirmar que la totalidad misma esté presente»⁴⁶. No hay tras ello un mero afán de saber, «la más peculiar forma de existencia del mal» (Benjamin), la relación de la filosofía interpretativa con el materialismo muestra una tensión en pos de lo que DN llamará «resurrección de la carne», de lo mesiánico sin mesianismo que capta el arte, de algo descomponible sólo más allá de la lógica⁴⁷.

⁴³ Adorno: *Alban Berg*, Alianza Música, Madrid, 1990, p. 42. En Adorno: *Die musikalischen Monographien*, Suhrkamp, Francfort, 1971: «später habe ich den Trick in die literarische Technik übertragen», p. 365.

⁴⁴ Benjamin: *Origen del drama barroco alemán*, p. 31.

⁴⁵ Opuestas a las constelaciones de imágenes dialécticas benjaminianas. Véase *Frankfurter Adorno Blätter II*, Text+Kritik, Francfort, 1992, p. 104.

⁴⁶ «El ensayo como forma, p. 28, en *Notas de literatura*, Ariel, Barcelona, 1962.

⁴⁷ Finalmente Derrida ha tenido que reconocer lo que se escapa a lo que llama «deconstrucción», algo que tiene que ver con lo mesiánico y con una idea de democracia. *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 1995, p. 73.

En una carta a Kracauer, Adorno interpreta el paso al materialismo que evita la totalidad, no como táctica al modo en que lo cree Kracauer, sino como «ensayo para obtener un nuevo comienzo (*Ansatz*) del materialismo»⁴⁸. La afinidad con el materialismo está en la «interpretación de lo que carece de intención mediante composición de los elementos aislados por análisis, e iluminación de lo real mediante esa interpretación»⁴⁹, en la «destrucción en pequeños elementos carentes de toda intención»⁵⁰. El materialismo reside en el modo de proceder y no en el contenido, como creen Hilary Putnam o Nelson Goodman⁵¹. Ese modo de proceder sabe de la necesidad de una remisión a la praxis, conoce los límites de la filosofía, sabe que cualquier concepto, sea «materia» o «cuerpo», sea «ser», está mediado conceptualmente, forma parte de una constelación; pero tampoco quiere olvidar que en las constelaciones de la verdad está la historia, está la humanidad, como en las esculturas de Barlach o en la prosa de Kafka.

⁴⁸ Carta del 8 de junio de 1931 de Adorno a Kracauer, en Adorno-Benjamin: *Briefwechsel 1928-1940*, Francfort, Suhrkamp, 1994, p. 19.

⁴⁹ AF, 90.

⁵⁰ AF, 91.

⁵¹ A pesar de ello, algo intuye Goodman cuando considera que los recursos estilísticos son «parte esencial de la filosofía que presentamos» en *De la mente y otras materias*, Visor, Madrid, 1995, p. 79.