

Identidad y conciencia. Consideraciones en torno a la Dialéctica negativa de Adorno

Pablo LÓPEZ ÁLVAREZ

El estudio de la herencia filosófica de la Teoría Crítica sigue acusando, a despecho de su indudable vigor, una orientación desigual, tan cargada de apropiaciones literales como de claras desatenciones. La continuada influencia de los aspectos de la obra de Adorno y Horkheimer más cercanos a la teoría social —la cosificación de las relaciones intersubjetivas y la uniformización de experiencias a través de la industria cultural— oscurece frecuentemente el núcleo de sus aportaciones al ámbito del conocimiento, de forma que la rentabilidad directamente práctica de su pensamiento (disecación política, económica y estética de la sociedad contemporánea) difumina los contornos de su contribución gnoseológica (crítica de las formas modernas de conciencia y problematización de los usos teóricos del pensamiento conceptual) y convierte en hegemónica una faceta de su filosofía que dista mucho de agotar la potencia del proyecto. En este sentido, la propuesta epistemológica de la *Dialéctica negativa*, fundada en el intento de repensar las categorías de identidad, razón y verdad, muestra un camino de reflexión pendiente de fructificación, que avanza en la dirección de:

- una lectura materialista del papel teórico y práctico de la filosofía;
- la recuperación de la dialéctica hegeliana como prohibición de los fundamentos cognoscitivos (esencia) y prácticos (fines);
- la resistencia a aceptar el papel liberador de la inmediatez; y
- la negativa a la disolución acrítica y global de las actuales formas de racionalidad y subjetividad.

Persiguiendo el definitivo autocumplimiento de la dialéctica hegeliana, Adorno trata de abrir el paso a la dinamización de los conceptos y a una

construcción de la identidad basada en la recuperación de lo diferente, y busca encauzar la lucha contra la cosificación como lucha contra toda forma de estatismo, fundamentalismo o irracionalismo. Los resultados de estas intenciones, tan genéricamente glosadas, están insoslayablemente cargados de problemas, sobre todo con respecto a la construcción de la identidad, a la relación entre lenguaje y dominio y al propio estatuto epistemológico de la dialéctica negativa, así como a la posibilidad de articular, sobre ese sustrato dinamizado e historizador, un concepto operativo de intersubjetividad política. La necesidad de un *progreso*, de una construcción racional de métodos cognoscitivos y estrategias de acción, más allá del puro *regreso*, la demolición genealógica de los conceptos filosóficos del pensamiento occidental, se ve al tiempo alentada y amenazada en una teoría que, aun constituyendo su resistencia en torno a la autocritica de la razón y negándose a aceptar el refugio de lo arbitrario, tiende a comprender la concreción gnoseológica y programática bajo la imagen de la coacción.

LA REVISION DE LA DIALÉCTICA: CONTRA LAS FORMAS ESTATICAS DEL PENSAR.

La comprensión que la dialéctica negativa posee de sí misma es, desde un primer momento, la de ser continuación y resultado de la autocritica inmanente de la dialéctica hegeliana, de esa definitiva dinamización de la naturaleza y las relaciones entre conciencia y ser que, comprendida no sólo como método, sino como devenir mismo de la historia, y extendida a los ámbitos del lenguaje, el conocimiento y la acción, terminaba replegando sus alas y reposando en la quietud serena de las formas absolutas. La dialéctica negativa no es, así, tanto una reconducción como un autocumplimiento de una dialéctica que, a riesgo de ser redundante, necesita recordarse su negatividad. Frente a la parálisis hacia la que el propio Hegel, bajo la forma de la sistematicidad, había conducido a la dialéctica¹, se trata ahora de limpiar el recorrido histórico de hipóstasis místicas o cortes definitivos y de plantear la consideración de lo real bajo el prisma de la pluralidad y la inagotabilidad del antagonismo del que nacen el saber y la acción: «a la esencia de la dialéctica negativa pertenece que no se tranquilice en sí misma como si fuese total; tal es su forma de esperanza»². Pensar la filosofía sin el horizonte del saber absoluto, violentar el pensamiento sobre sí

¹ «La naturaleza dinámica y estática del sistema son tan inseparables como inevitable su permanente conflicto. Si el sistema debe estar realmente cerrado, sin tolerar nada fuera del ámbito de su jurisdicción, se convierte en una infinitud y por tanto en algo limitado, estático (...) Su autosuficiencia (...) lo paraliza» (*Dialéctica negativa (DN)*, Madrid, Taurus, 1975, pág. 35).

² *DN*, pág. 404.

mismo: esa es la intención abierta por una filosofía que levanta dudas sobre su plausibilidad por su propia profundidad. No en vano, se hace necesario reformular la idea de *identidad* y la naturaleza misma del *concepto*, con lo que se ven afectados no sólo las categorías interpretativas y los modelos de conocimiento, sino también la implantación política de la teoría y las estrategias de construcción de una subjetividad consciente de sí.

La clave para la reactivación de la dialéctica clásica se sitúa así en el ámbito de la negatividad, en la recuperación de ese proceso continuo de construcción y deconstrucción de conceptos (modos de interpretación, orientaciones de transformación) en el que consiste la historia. Los conceptos, como herramientas de trabajo social, llevan inscrita en su propia naturaleza la necesidad de su envejecimiento: consistiendo en la inmovilización de lo esencialmente dinámico, la vida del concepto depende de la velocidad con la cual la tensión entre el contenido estático y su realidad alcance su máximo punto. La dialéctica negativa busca configurarse como modelo teórico capacitado para dar cuenta con la mayor fidelidad de la categoría del cambio y de la producción histórica de lo siempre nuevo, como voz de esa contradicción que, de otro modo, triunfaría muda³, y trata de corregir en la medida de sus posibilidades la disimetría entre un lenguaje cosificado y una realidad en perpetuo movimiento. Con ello, la dialéctica negativa rompe el ámbito de la gnoseología: la falta de correlación vigente entre lenguaje y realidad no es sólo causa de errores categoriales y conocimientos sesgados, sino que es, ante todo, un desequilibrio *políticamente* determinado, destinado al constreñimiento del pensar en el molde de un entendimiento finito y a la naturalización de los fundamentos e instituciones de la sociedad. La exigencia hegeliana del esfuerzo del concepto adquiere así una doble caracterización:

a) *gnoseológicamente*, su actuación ofrece dos vertientes: por una parte, la reconstrucción de la formación de conceptos y enunciados en el juego de sus determinaciones, confluencias y contradicciones (ámbito de la *historia interna del concepto*), tratando de mostrar la multiformidad que late en el interior de los conceptos y lo que cada uno de ellos posee de su contrario. Por otra parte, pone en relación el contenido de las categorías social e históricamente configuradas con la realidad a la que hacen referencia (ámbito de la *dialéctica concepto/realidad*) y, recuperando el criterio de verdad de Hegel, entiende a ésta como esfuerzo por constituir la realidad según lo que promete el concepto, transitando así no sólo el camino de la realidad al concepto, sino también el del concepto a la realidad.

b) *políticamente*, encamina la cuestión de la emancipación no tanto hacia esa conjugación de teoría, crítica y programa (estrategia y sujeto) revolucionario sobre la que se funda la razón praxeológica, sino más bien ha-

³ *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 1994, pág. 289.

cia la consecución de una radical *reforma del entendimiento*, entendida, más que como liberación de una individualidad oprimida —y en virtud del cuestionamiento de la identidad como categoría social e individual, de la denuncia de la extinción de la experiencia y la exclusión del pensar diferente— como construcción, como invención de la subjetividad liberada.

Tal configuración, que muestra la inestabilidad de toda distinción en Adorno —la teoría del conocimiento es *ya* política, la política es *todavía* teoría del conocimiento—, caracteriza a su filosofía por el intento no de destrucción sino de historización del concepto. Y ello en virtud de una confrontación dialéctica ineludible en su pensamiento: el conflicto coacción-libertad, cuyo análisis habrá de evitar tanto —y ese es el propósito central de la gnoseología adorniana— la falsa hipóstasis de la libertad en la propuesta de un pensar no representativo, meditativo o rememorativo (pérdida de la intersubjetividad), como la falsa hipóstasis del dominio en la construcción de modelos de razón regidos por la manipulación, la calculabilidad y la instrumentalización de las conciencias (pérdida de la subjetividad). La inestable vía intermedia que abre Adorno, aun reconociendo de forma constante la carga coactiva del pensamiento discursivo⁴, busca conjugar esa coacción con el potencial de libertad que trae consigo⁵, a través de la historización (nunca disolución) de las categorías del lenguaje y la denuncia de la unidireccionalidad a la que la exclusión de lo diferente guía al pensamiento, bajo la forma de la reglamentación exhaustiva del campo de lo experimentable y la consecuente codificación de los modos de autoconsciencia y conducta.

Se trata de restablecer la presencia en el pensamiento y en el lenguaje precisamente de aquello que no es lenguaje ni pensamiento: la *materialidad*, la objetividad que no se limita a reflejarse en la consciencia ni a determinarla, sino que, más bien, opera como marco de desenvolvimiento de la intersubjetividad y, por tanto, como *mediación* entre las subjetividades en ese mismo proceso configuradas. La presencia de lo *diferente* en este planteamiento general sujeto-objeto-sujeto (que abre la vía de la consideración en Adorno de la vertiente comunicativa de la dialéctica), en la doble forma de instintividad individual y de condicionamiento material de desarrollo de la consciencia, garantiza la radical disolución de todo contenido de conocimiento (negación absoluta de lo dado) y el desenmascaramiento de cualquier pretensión absoluta de explicar la historia como un todo. La remisión de todo concepto a sus condiciones reales de nacimiento (origen) abre, por una parte, la

⁴ «Sin una componente coactiva, el pensamiento sería simplemente imposible» (*DN*, pág. 233); «toda filosofía, incluso la que pretende la libertad, arrastra en sus elementos, necesariamente universales, una opresión en la cual se prolonga la opresión de la sociedad» (*id.*, pág. 53).

⁵ «Aunque la filosofía lleva dentro de sí la coacción, sólo ésta la protege de la recaída en la arbitrariedad» (*DN*, pág. 53).

perspectiva de la caducidad de todo lo real (instituciones y fundamentos económicos de la sociedad) y la posibilidad de su fluidificación (descosificación) y, por otra, la necesidad de la sustitución del intento de recuperación histórica de los conceptos por el de su *construcción*. Los conceptos *son* historia, y su realidad no posee sustrato alguno sobre el que construir una teoría global: su devenir, más allá de espejismos y similitudes nominales, no se da bajo la forma de la evolución, sino como transformación (ruptura).

De forma plenamente consecuente con su planteamiento metodológico, Adorno analiza el inestable equilibrio de los contrarios, trae a la luz el carácter liberador de lo coactivo —libertad de construcción de lo público— así como los rasgos coactivos de la libertad prediscursivamente comprendida —coacción de la arbitrariedad, solipsismo estético—, y asume lúcida-mente la limitación de la libertad —la libertad determinada del pensamiento materialista de Marx— como tributo de la subjetividad emancipada a lo diferente: el lenguaje, el trabajo, la vida: «lo que amenaza a la praxis dominante y a sus inevitables alternativas no es la naturaleza, con la cual más bien coincide, sino el hecho de que la naturaleza sea recordada»⁶. El estado de cosas presente, las formas de subjetividad y racionalidad actuales son superables, pero únicamente a partir de su configuración efectiva. Sólo desde la comprensión del presente como *resultado* es posible pensar, y por tanto crear, el futuro como *proyecto*: «el pensamiento es capaz de darse cuenta críticamente de la coacción a que inmanentemente está sometido; su mismo yugo es el elemento en el que se realiza su liberación»⁷.

LA CUESTION DE LA IDENTIDAD: HISTORIA, PLURALIDAD Y LIBERTAD

La propuesta de la historización y dinamización de los conceptos a través de la búsqueda de sus contradicciones internas, su ambivalencia y su efecto corrector de la realidad, y la necesidad misma de la reformulación de los cánones de racionalidad e irracionalidad colocan la cuestión de la *identidad* en el centro polémico del pensamiento de Adorno. La superación inmanente de la dialéctica hegeliana se apoyaba precisamente en la supresión de la identidad como meta definitiva del proceso, como inmovilización última de su movimiento y su negatividad, como resultado totalizador de la conciencia. La traición que Hegel comete a su propio pensamiento, suspendiendo la consideración de la caducidad de todo ente —esa muerte que

⁶ *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., pág. 299.

⁷ *DN*, pp. 53-54. Igualmente, pp. 23-24: «el concepto es el organon del pensamiento y a la vez el muro que le separa de lo que piensa (...) La filosofía no puede ni evadir tal negación ni plegarse ante ella. Sólo la filosofía puede y debe emprender el esfuerzo de superar el concepto por medio del concepto».

cada cosa lleva dentro de sí⁸—, es evitada por Adorno con la recuperación de una imagen de la realidad ni siquiera aprehensible en la lucha de los contrarios —historia/naturaleza, consciencia/ser, totalidad/particularidad, libertad/dominio—, radicalmente plural. Ahora bien: el postulado de esta infinita variabilidad de enunciados y conceptos, de voluntades y pulsiones, de estructuras y formalizaciones, no excluye la identidad —toda la filosofía de Adorno puede leerse como la conjura de la exclusión, la apertura al pensar como experiencia—, sino precisamente su hipóstasis. La identidad, construida por Adorno no ya como categoría eminentemente lógica, sino referida de forma fundamental a la génesis de la subjetividad consciente de sí y a la configuración ideológica de las colectividades⁹, no es suprimida de modo inmediato. También la identidad, en tanto que detención siquiera momentánea del devenir, es necesaria como condición de posibilidad del propio nombrar, del lenguaje y la teoría. Lo que se suprime es su pretensión de constituir una cima o punto final en un proceso que no conoce más que rupturas y nuevos comienzos, y dentro de un modelo de pensamiento que descubre en las hipóstasis de los elementos de lo real los síntomas de la recaída en la metafísica: «en la dialéctica el pensamiento protesta contra los arcaísmos de su forma conceptual. Antes de todo contenido, el concepto en sí independiza su propia forma frente a los contenidos. Por de pronto, el principio de identidad; algo que es postulado simplemente por su utilidad para pensar, es tomado por una realidad en sí, firme y constante. El pensamiento identificante objetiva por medio de la identidad lógica del concepto. La dialéctica, en cuanto subjetiva, tiende a pensar que la forma del pensamiento ya no convierte a sus objetos en inmutables, siempre iguales a sí mismos; la experiencia contradice tal inmovilismo»¹⁰.

Adorno reconoce su deuda con Hegel y sitúa su pensamiento en el espacio abierto por la recusación hegeliana de la individualidad fundante kantiana y su estudio de la formación intersubjetiva e ideológica de las identidades individuales y colectivas. Se trata, sin embargo, de evitar la tendencia de la identidad a considerarse como realidad en sí, de impedir la legitimación *de facto* que las identidades sociales exigen por su mera existencia y de combatir su eternización como realidades naturales, a través de un proceso que busca:

a) sacar a la luz sus parcialidades y presunciones: como forma de darse de la realidad, *la identidad nunca es total*, ni en su forma individual ni colectiva; y

⁸ «Según Hegel, la existencia temporal encierra en su mismo concepto la aniquilación y así sirve a lo eterno, cuyo despliegue es la eternidad de la destrucción. Pero ni siquiera esta tesis puede seguir manteniéndose: que lo inmutable es verdad y lo móvil apariencia pasajera, que lo temporal y las ideas eternas son mutuamente indiferentes» (DN, pág. 361).

⁹ Cfr. Ciro Mesa: «La identidad, pecado original de todo pensamiento», en *Laguna. Revista de Filosofía*, Universidad de La Laguna, 1992, n°1, pág. 78.

¹⁰ DN, pág. 157.

b) mostrar las circunstancias políticas que laten bajo su formación y las consecuencias de sometimiento y control que pueden posibilitar: *la identidad nunca es inocente*.

Contra las pautas del pensamiento clasificador, que, a través de la búsqueda de *lo idéntico en lo diferente*, proyecta su voluntad de domesticación a la realidad, negando a ésta su multiformidad cualitativa, la dialéctica busca hacer surgir *lo diferente en lo idéntico*, fragmentando totalidades, cumpliendo la prerrogativa de fidelidad al ser y abriendo el campo de la expansión de cualidades y la construcción —creación— múltiple de identidades conscientes de su relatividad y de su dependencia. El concepto de identidad es así corregido en un gesto teórico que da por negadas las pretensiones de validez de sus dos vertientes:

— *colectivamente*, la identidad se disuelve en la medida en que es individual. La identidad colectiva es imposible, funciona sólo como *imposición*: la conciencia es social, pero material (desde fuera) e individualmente (desde dentro) configurada. Identidad nacional, racial, religiosa: mistificación de un aspecto de la realidad: la similitud. La identidad colectiva es opresiva y arbitraria.

— *individualmente*, la identidad se disuelve en la medida en que es colectiva. La identidad personal es imposible, funciona sólo como *presunción*: la conciencia es individual, pero social (desde fuera) e instintivamente (desde dentro) configurada. Identidad individual: mistificación de un aspecto de la realidad: la particularidad. La identidad individual es reduccionista e insolidaria.

De este modo, la reducción de lo cognoscible y lo experimentable a los senderos prefijados por un aparato cognoscitivo cosificado (absolutización del *concepto*) y la codificación de la conducta a través de una construcción autolimitada de la conciencia individual (absolutización de la *identidad*) son combatidos con un mismo modelo: la recuperación de lo diferente, de lo no reglamentado. La presencia de la diferencia permite, en el primer caso, asegurar la consideración dentro de los esquemas categoriales del conocimiento del factor *cambio*, que la recuperación de lo objetivo y su papel de mediación intersubjetiva garantizan, así como, en el segundo caso, disolver el carácter natural de los moldes de comprensión de la personalidad y favorecer la creación de una subjetividad capaz de novedad y políticamente competente. Los numerosos modelos ideales que Adorno presenta a lo largo de su obra, sobre el *conocimiento* —«la utopía del conocimiento sería penetrar con conceptos lo que no es conceptual sin acomodar esto a aquellos»¹¹—, la *reconciliación* —«la utopía sería una convivencia de lo distinto por encima de la identidad y la contradicción»¹²—, la *filosofía* —«la idea de una filosofía transformada sería percibir lo semejante, determinán-

¹¹ DN, pág. 18.

¹² DN, pág. 153.

dolo como lo que no se le asemeja»¹³—, la *individualidad* —«la utopía sería la diferencia aceptada y gustosa dentro del mismo sujeto»¹⁴— el *matrimonio* —«un matrimonio aceptable sería sólo aquel en el que ambos tuvieran su propia vida independiente sin nada de aquella fusión producto de la comunidad de intereses determinada por factores económicos, pero que asumieran libremente una responsabilidad recíproca»¹⁵—, la *liberación social* —«una sociedad emancipada no sería (...) un estado de uniformidad, sino la realización de lo general en la conciliación de las diferencias»¹⁶— o el *amor* —«si el amor debe ser representación de una sociedad mejor dentro de la existente, no puede serlo como un enclave de paz, sino sólo en la oposición consciente»¹⁷; «el amor es la capacidad de percibir lo semejante en lo semejante»¹⁸— dan muestra de que la supresión de la identidad no supone la disolución de la lógica discursiva y el retroceso a una continuidad azarosa de experiencias ni siquiera conceptualizables, sino antes bien la recuperación del *empuje emancipador del pensamiento*, la opción por una *estrategia de la resistencia* y la propuesta de una *libertad no predeterminada*.

LA REBELION DE LA DIFERENCIA: LAS FISURAS DEL PRESENTE

Articulado en estos términos, el pensamiento de Adorno mantiene una considerable distancia con respecto a las propuestas cuestionadoras de los principios y valores fundamentales de la filosofía moderna. Razón, subjetividad y libertad son llamadas a su más estricto cumplimiento por un método que sabe hacer uso de su potencia negativa para descubrir el ámbito de la posibilidad, del *poder ser* de una sociedad cuyos saberes e instituciones, dinamizados por el juego de opuestos de la dialéctica e introducidos en la rueda de la imparable mediación en la que todo ente se da, presentan, más allá de su oscura realidad, la promesa de lo diferente, entendido como implantación política del entendimiento y el reordenamiento de la percepción del yo. El tono sombrío y pesimista de muchos pasajes de la obra de Adorno —plenamente comprensibles, por lo demás, en quien, habiendo alimentado la esperanza revolucionaria a comienzos de los años treinta, ha de sufrir el posterior devenir político de Europa— no puede ocultar las consecuencias que el despertar de la dinamicidad histórica y la entrada de lo natural en la consideración teórica traen consigo: el destierro de toda forma de pensamiento monista, el reconocimiento de las diversas fuerzas cons-

¹³ Loc.cit.

¹⁴ *DN*, pág. 279.

¹⁵ *Minima moralia*, Madrid, Taurus, 1987, pág. 27.

¹⁶ *Id.*, pág. 102.

¹⁷ *Id.*, pág. 172.

¹⁸ *Id.*, pág. 191.

tituyentes de la realidad en su entrecruzamiento, y, por ello, la imposibilidad de una *clausura* del mundo, de una unificación mítica, naturalizada y definitiva, de los modos de ser y de pensar: «el curso del mundo se resiste a los esfuerzos de la conciencia desesperada por hacer de la desesperación lo Absoluto. Ni él es absolutamente cerrado, ni lo es la desesperación absoluta, sino que ésta es su cerrazón. Por frágiles que sean en él todas las huellas de lo otro, por mucho que toda felicidad se halle deformada por su propia revocabilidad, con todo en las grietas que desmienten la identidad lo existente se halla cargado con las promesas, constantemente rotas, de eso otro. Toda felicidad es fragmento de la felicidad total, que se niega ella misma a los hombres y que éstos se niegan a sí mismos»¹⁹. Constituida en la convergencia de la corporalidad, el lenguaje, el enfrentamiento con la objetividad y el modo de convivencia social, el sujeto posee una identidad sumamente frágil y abierta, que sólo hace falta historizar para que salte sobre sus propios límites y avance en la dirección no de la aceptación del fluir inclasificable de la realidad y las experiencias, sino hacia la construcción ética y política de su propia contingencia. Adorno evita los parámetros de la estrategia deconstruccionista encauzando la denuncia del carácter histórica y socialmente constituido de la identidad menos hacia la exigencia de su supresión como engaño que a la constatación de la posibilidad de su reconstrucción: porque ha sido construido, porque no es *dado*, el sujeto puede ser construido de otra manera²⁰. No en vano, el reconocimiento de la transformabilidad significa ya, en Adorno, la deslegitimación de la pretensión de hegemonía: «también en la conciencia de los sujetos la sociedad burguesa prefiere la destrucción total, objetivamente latente en ella, a elevarse a reflexiones capaces de amenazar su fundamento. Los intereses metafísicos de los hombres requerirían la percepción sin recortes de sus intereses materiales. Mientras éstos le estén encubiertos, los sujetos viven bajo el velo de la bayadera. Sólo cuando lo que es puede ser cambiado, deja lo que es de ser el todo»²¹.

¹⁹ DN, pág. 401.

²⁰ Como indica R. Maiz: «el *ego* idéntico, en el que la Ilustración fundara su frustrada esperanza de liberación, es reconocido por Adorno y Horkheimer (...) como una instancia opresiva producto de la construcción de una mismidad unitaria precisa para la autoconservación y dominio de la hostil naturaleza externa a través de una razón objetivante. De todo ello, de la unidad epistemológica de dominación entre sujeto, objeto y concepto, resulta preciso liberarse a través de una reconciliación con los valores perdidos por la razón instrumental. *Reconciliación*, sin embargo, deudora aún de las filosofías de la conciencia, pues un tal pesimismo sobre el destino y función del sujeto y la razón en la modernidad, se anuda en aquellos autores con presupuestos fieles a una reformulación, que no liquidación *tout court*, del sujeto, lo que siempre los diferenciará de las posiciones de Lyotard o Foucault» («Postmodernidad e Ilustración. La ontología social del último Foucault», en *Zona Abierta*, nº 39-40, Abril-Sept.1986, pág. 183).

²¹ DN, pág. 397. De igual modo, pág. 321: «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».

La problematización adorniana de la identidad se mueve, de esta manera, en la dirección de la suspensión de su monopolio y su integración en el infinito movimiento de los conceptos, en el cual cada parte encuentra su reconocimiento reflejándose en su contrario. Superación, por tanto, de la subjetividad domesticada en virtud de su actual existencia, *contingente pero no por ello ininteligible*; trabajo de creación a partir de las grietas de la actualidad: «la música admite que el destino del mundo no depende ya del individuo, pero sabe también que este individuo es incapaz de tener contenido ninguno que no sea el suyo propio, por muy escindido e impotente que sea. Por ello sus fisuras son la escritura de la verdad»²². La subjetividad pide ser redimida en su verdad, la verdad del *sufrimiento* en el que la consciencia diferente del individuo expresa su claustrofobia frente a las identidades. El sufrimiento del individuo, su incomodidad frente al mundo y su propia consciencia, funciona en Adorno como síntoma no ya de una naturaleza sustancial invadida por la calculabilidad, sino de la clara *disimetría* que la subjetividad moderna presenta entre la fuerza coactiva de los procesos de internalización de normas sociales y el estrecho marco para la creación de la consciencia autónoma. El temprano análisis de Lukács sobre el fenómeno del extrañamiento social bajo el capitalismo desconfiaba aún de la capacidad del proceso de racionalización para llegar a dominar de forma absoluta las manifestaciones espirituales del individuo, y situaba el límite de la cosificación en el carácter formal de su racionalidad²³. A pesar de las rotundas diferencias de tono y contenido que le separan del joven Lukács, Adorno recoge esta indicación —muy marxiana, por otra parte— de la imposibilidad de la socialización total y la reescribe situando al sufrimiento individual como punto de cristalización de la necesidad de emergencia de lo diferente. Precisamente por esta carga transformadora que el sufrimiento, como forma bajo la cual el individuo experimenta los conflictos objetivos²⁴ no resueltos, atesora, el combate contra los intentos de ocultarlo viene exigido por la necesidad de resistencia a la perpetuación de las identidades impuestas²⁵, y

²² *Mahler*, Barcelona, Península, 1987, pág. 202.

²³ «Esta racionalización del mundo, aparentemente ilimitada, que penetra hasta el ser psíquico y físico del hombre, tiene, empero, un límite en el carácter formal de su propia racionalidad. Esto es: la racionalización de los elementos aislados de la vida y las resultantes leyes formales se articulan inmediatamente (...) en un sistema de «leyes» generales, pero el desprecio de la concreción de la materia de las leyes (...) se refleja en la real incoherencia del sistema legal mismo, en la casualidad de la relación entre los sistemas parciales, en la independencia relativamente grande que poseen esas partes las unas respecto de las otras» (*Historia y consciencia de clase*, Madrid, Sarpe, 1984, II, pág. 28).

²⁴ El sufrimiento, a pesar de tener en el sujeto su punto de expresión, remite fuera de sí, al ámbito de la materialidad: «sufrimiento es subjetividad que pesa sobre el sujeto; lo que éste experimenta como lo más subjetivo, su propia expresión, está mediado objetivamente» (*DN*, pág. 26).

²⁵ No en vano, el poder genera su soportabilidad utilizando la conciliación como forma de ocultamiento del dolor: «es característico de los mecanismos de la dominación el impedir

es convertido por Adorno en centro de una teoría estética que ve en el arte la posibilidad de *mostrar el dolor* de los individuos y la distorsión coercitiva de sus condiciones de vida²⁶: expresar el sufrimiento es recuperar el antagonismo y, con ello, plausibilizar el cambio social²⁷. En un marco dialéctico en el que cada ente y cada concepto se declaran deudores de aquello que no son, tanto la particularidad como la generalidad indican el carácter ambivalente del proceso de ilustración mostrando que las condiciones de constitución de la identidad moderna no son, desde luego, absolutamente liberadoras —construyen subjetividades, convencionalizan la experiencia e internalizan conductas— pero tampoco absolutamente coactivas —posibilitan la autodeterminación racional y la constitución comunicativa de la política—: del mismo modo que, en el plano de la *individualidad*, el sujeto cosificado expone en su sufrimiento la venganza de lo olvidado y apunta en la dirección de la recuperación de la capacidad individual de experiencia, así en el terreno de la *generalidad*, la política transformada en técnica arrastra dentro de su propio concepto la posibilidad de la ampliación de los centros de decisión política y la configuración comunitarista de lo público.

RAZON Y SUJETO: LA AUTONOMIA COMO RESISTENCIA

La historia de la subjetividad moderna es estudiada por Adorno y Horkheimer en términos ya conocidos, ligados siempre a las estrategias de dominación individual y a la extensión del principio de cambio a la interiori-

el conocimiento de los sufrimientos que provoca: del evangelio de la alegría de vivir a la instalación de mataderos humanos hay un camino recto, aunque estén éstos, como en Polonia, tan apartados que cada uno de sus habitantes puede convencerse de no oír los gritos de dolor. Tal es el esquema de la imperturbada capacidad de goce» (*Minima moralia*, op. cit., pág. 60).

²⁶ Como señala E. Lunn, «el logro de Schönberg era, para Adorno, expresar la experiencia angustiada del sujeto sensible individual en estado de liquidación avanzada» (*Marxismo y modernismo*, México, F.C.E., 1986, pág. 298).

²⁷ «La conciencia desgraciada no es presunción ofuscada del espíritu; por el contrario le es inherente, la única dignidad que recibió al separarse del cuerpo. Ella le recuerda negativamente su componente somática. Sólo porque el espíritu es capaz de ella, puede conservar alguna esperanza. La más mínima huella de sufrimiento absurdo en el mundo en que vivimos desmiente toda la filosofía de la identidad (...) La componente somática recuerda al conocimiento que el dolor no debe ser, que debe cambiar» (*DN*, pág. 203). Puede ser interesante la comparación con Rorty: «deseo distinguir entre la solidaridad humana como identificación con «la humanidad como tal» y la solidaridad como la duda respecto a sí mismo que durante los últimos siglos ha sido inculcada en los habitantes de los Estados democráticos: la duda acerca de la sensibilidad que se tiene al dolor y a la humillación de los otros, la duda acerca de si los ordenamientos institucionales actuales son aptos para hacer frente a ese dolor y a esa humillación, y curiosidad por las alternativas posibles» (*Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1992, pág. 216). Sobre el papel que en la obra de Adorno juega el sufrimiento, sus relaciones con la verdad y su configuración como modo de oposición a lo real, véase el libro de Mercé Rius *Th.W. Adorno: del sufrimiento a la verdad*, Barcelona, Laia, 1985.

dad personal. El *sí mismo* es construido como protección de una libertad que termina siendo imposibilitada por su propia estructura de defensa frente a lo ajeno, en un proceso de socialización que crea al yo únicamente como vía de implantación de la uniformidad. La afirmación de sí sólo es permitida tras la previa negación de sí, tras el ejercicio de la violencia del individuo sobre sí mismo, regida por el modelo de productividad capitalista y el principio de autocontrol²⁸. La individualidad se construye así con una baja autoconsciencia del alcance de su acción social, ve sustituida su capacidad de experiencia estética por la imposición de la sensación absoluta, tiene acceso al placer sólo bajo sus formas neutralizadas y se ve expropiada psicológicamente por un marco social que, sustentado sobre la necesidad de la autoconservación, el dominio pulsional y la sustitución del principio de individualización por el de imitación, incapacita al sujeto para la soledad. Ocultando bajo la máscara de la personalidad la caricatura de libertad que permite, la sociedad burguesa sustantifica la individualidad, convierte a cada individuo en fenómeno originario, con el fin de mantener la estabilidad de su ordenamiento, y logra que cada sujeto se entienda a sí mismo como verdad, cuando en realidad, y por contradicción con el principio dialéctico que nos recuerda que nada puede entenderse de forma aislada²⁹, el sujeto es la mentira³⁰. Falsedad absoluta de la autonomía, por tanto; impresión de condena global de un proceso de Ilustración entendido como internalización definitiva del poder de normalización y como consolidación de la táctica de la conversión del sujeto —clave del proceso de liberación— en cómplice fundamental del sistema de dominación. Impresión, sin embargo, contrarrestada por el propio modelo teórico de Adorno, por la agitación interna de una dialéctica enemiga de las unilateralidades: «en la autonomía y la incomparabilidad del individuo cristaliza la resistencia contra el poder ciego y opresor de la totalidad irracional. Pero esa resistencia sólo fue históricamente posible gracias a la ceguera y la irra-

²⁸ Leemos en la *Dialéctica de la Ilustración* (op. cit., pág. 107): «el dominio del hombre sobre sí mismo, que fundamenta su autoconsciencia, es virtualmente siempre la destrucción del *sí mismo* a cuyo servicio se realiza, pues la sustancia dominada, oprimida y disuelta por la autoconservación no es otra cosa que lo viviente sólo en función del cual se determina el trabajo de la autoconservación, en realidad, justamente aquello que debe ser conservado». Albrecht Wellmer comenta: «(según Horkheimer y Adorno) la unidad de sí mismo se paga necesariamente con la represión y reglamentación de la naturaleza interna (...) Si la sustancia viva de la vida humana está contenida en los anárquicos impulsos del cuerpo, la formación de un sí mismo unitario —que constituye la vertiente pulsional dinámica de la conversión en sujeto— significa un sacrificio de esa misma sustancia viva» (*Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, Visor, 1992, pág. 148).

²⁹ *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus, 1969, pág. 121.

³⁰ «El sujeto es la mentira, porque niega sus propias determinaciones objetivas con tal de poder mantener el absolutismo de la propia dominación. Sólo después de haberse desprendido de esa mentira y de haber depuesto esa cáscara por sí mismo, con la fuerza que le viene de la idealidad, comenzaría a haber realmente sujeto» (*DN*, pág. 275).

cionalidad de ese individuo autónomo e incomparable. Y viceversa: lo que se opone irreductiblemente como particular a la totalidad continúa, sin embargo, sometido de forma opaca y perversa a lo existente. Los rasgos radicalmente individuales, no disueltos, en un ser humano *son siempre ambas cosas al mismo tiempo*: lo que no ha sido enteramente absorbido por el sistema dominante, lo que sobrevive felizmente, y los signos de la mutilación infligida por el sistema a sus miembros»³¹. Tal ambivalencia permitirá la situación de la subjetividad, constituida como identidad poco atenta a lo distinto, dentro de un conjunto de categorías que, entendidas por la modernidad de una forma peligrosamente parcial, no muestran su operatividad teórica sino que más bien exigen el cumplimiento práctico de la promesa de su concepto. Sujeto, razón, comunicación, libertad o democracia llevan en sí una realidad mucho más plural —y radicalmente más crítica— de lo que su presencia en la sociedad actual sugiere. La dialéctica pide la realización de sus implicaciones no sólo porque éstas no se hallan realizadas en el presente, sino también porque cada configuración concreta de las formas objetivas, económicas y sociales, vuelve a llenar de una manera diferente los mismos conceptos. El regreso de la teoría del conocimiento a la realidad le muestra la necesidad de la permanente readaptación de lenguaje y ser, de la investigación políticamente implantada de las posibilidades prácticas de desarrollo que el devenir del mundo —a su vez determinado por su estructuración categorial— ofrece a los conceptos. Transformación radical, proyecto de subversión que sólo puede partir del reconocimiento de la disfuncionalidad real para construir el cambio: «doctrinas que se evaden del cosmos sin importarles el sujeto son, al igual que la filosofía del ser, más compatibles con la endurecida constitución del mundo actual y las oportunidades de éxito que ofrece, que una brizna de reflexión subjetiva sobre sí mismo y el propio cautiverio real»³².

La redención de lo sometido se presenta, por tanto, más que como ruptura de los cauces de subjetividad y racionalidad, como reflexión sobre el dominio y la capacidad de penetración de sus mecanismos. La misma razón, motor del devenir instrumental y tecnificado de la civilización occidental, continúa exigiendo, todavía, y de forma explícita, su superación en forma de autocrítica: «lo que se comporta como si destruyera los fetiches, no hace más que destruir las condiciones que requiere su desenmascaramiento (...) Hoy, como en los tiempos de Kant, la filosofía requiere no el destierro o eliminación de la razón, sino su crítica por ella misma»³³. Com-

³¹ *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., pág. 287, subrayado nuestro.

³² DN, pág. 72. Como se expone en *Minima moralia*, op. cit., pág. 112: «la esencia (*Wesen*) del mundo es la deformidad (*Unwesen*); pero su apariencia, la mentira, es, en virtud de su persistencia, el asiento de la verdad».

³³ DN, pág. 89. Igualmente, pág. 108: «la razón se pervierte a sí misma, porque es incapaz de pensar lo mejor que hay en ella».

bate abierto, desde posiciones dialécticas, contra toda filosofía que, disfrazando de victoria su retirada, pretenda presentar la recuperación de lo no coaccionado por la razón, lo arbitrario —el no-lugar de la intersubjetividad, la negación de lo político—, en términos de liberación. Dirección del proceso de superación de la cosificación —apariencia de inmovilidad de las instituciones, valores y prácticas de la sociedad capitalista, fenómeno paralelo de merma en las capacidades de autodeterminación política y moral del individuo— hacia la *historización*, que, como punto de denuncia de la caducidad de todo lo existente, hace patente tanto la combatibilidad del régimen de poder y sus disonancias como la posibilidad subjetiva de la creación de sí. Dinamización, en definitiva, de la realidad, que no puede menos que hacerse sentir en el lenguaje mismo, bajo la forma de la ruptura de los marcos conceptuales, la adopción metodológica de la *constelación* de ideas frente a la jerarquización de las categorías interpretativas y la construcción de una teoría que, como la propia realidad, ofrece el rostro de la permanente inconclusión.

NEGATIVIDAD Y DECONSTRUCCION: LAS DUDAS DE LA DIALÉCTICA

La dialéctica negativa, que tan valiosa se muestra a la hora de articular la disputa contra la hegemonía de las identidades y el absolutismo de lo estático, ofrece un perfil mucho menos seguro de su intento de transformación de la naturaleza misma de la teoría, resultado sin duda de la sobrefuncionalidad política que sobre ella recae. La sustitución de la estructura conceptual de la teoría clásica por la constelación de ideas, así como la relativización de los requisitos de claridad y distinción (que Adorno comparte significativamente con Heidegger) se presentan como cumplimiento de la necesidad de respeto por la perpetua movilidad de lo real, como intento último de acortar la diferencia entre los esquemas del pensar y lo pensado, eliminando intermediarios y buscando, más que la explicación, una relación de pura *nominación*: «constelación no es sistema: no se allana, no asimila todo a ella, sino que uno proyecta luz sobre el otro, y las figuras que los momentos singulares forman juntos son unos signos precisos y determinados y un escrito legible»³⁴. Tal esquema plantea dudas sobre su plausibilidad, presenta una reforma de muy bajo calado en relación con el tremendo esfuerzo de dinamización de la teoría y de rescate de lo diferente,

³⁴ *Tres estudios sobre Hegel*, op. cit., pág. 143. Como indica Susan Buck-Morss, «las palabras como conceptos jamás podrían ser suficientemente particulares. Sin embargo, la filosofía no podría trabajar sin el momento conceptual. De ahí que la representación filosófica de la verdad descansa en racimos de conceptos, en continuas combinaciones y arreglos de palabras: las constelaciones» (*Origen de la dialéctica negativa*, México, Siglo XXI, 1981, pág. 193).

patentiza la intención —incoherente con la determinación de la dialéctica como supresión de lo inmediato— de saltar por encima de la mediación que se da, en ambos sentidos, entre objetividad, lenguaje y subjetividad, y expone una cierta desconfianza ante la capacidad articuladora del pensamiento, que parece imponerse desde fuera sobre la objetividad inocente³⁵. Sin embargo, el proceso de formación del lenguaje, fundado desde luego en la capacidad de abstracción y generalización, es el *mismo proceso* de la formación colectiva de la realidad, y en esa dialéctica se inscriben los cambios sufridos tanto por el mundo como por el lenguaje que lo describe y crea, en un continuo devenir de influencias cuyos desajustes se resuelven no suspendiendo la propia generalidad del lenguaje y recuperando el decir mágico, absolutamente particularizado, sino haciendo uso de la capacidad de *autorecurrencia* del lenguaje, que permite —a través del ajuste, la variación, la creación y la eliminación de conceptos, nunca mediante de la relativización de su claridad— la ampliación de sus horizontes y los cambios en las formas del decir y el pensar.

No queriendo caer en la irracionalidad de la demolición de las pautas mismas del conocimiento racional, Adorno trata al menos de reducir su distorsión de la realidad —como si la generalidad fuese cuestión de grados—, pasando por alto que es en esa capacidad de *traición al devenir* donde se cifra la posibilidad de la constitución de la libertad³⁶. De otro modo: también la inmovilización del ser, bajo la forma de la conceptualización, responde a una *necesidad material* concreta: la necesidad de situarse prácticamente en el mundo a través de un orden categorial que permita tanto el enfrentamiento comunitario a la naturaleza como la constitución autónoma de la personalidad. Del mismo modo que la civilización no se agota en la explotación —sino que apunta a formas igualitarias de convivencia—, tampoco el lenguaje se agota en el dominio y la expresión individual —sino que señala en la dirección de la comunicación. Rasgos de tal consideración pueden apreciarse en una teoría como la de Adorno, que, sin embargo, movida por la tendencia a la comprensión de la instrumentalidad como puro dominio, acaba derivando en:

— la *negación de la capacidad organizativa del pensamiento dialéctico*, favoreciendo, por contraste a la razón cosificada, su vertiente evocadora y suspendiendo la utilidad práctica de la racionalidad para devenir estrate-

³⁵ Escribe Wellmer al respecto: «los significados de las palabras presuponen una práctica común, y no se pueden retrotraer a un propósito de «dominar la realidad». Este tendría que ser una intención situada *detrás* del lenguaje» (*Sobre la dialéctica de modernidad y post-modernidad*, op. cit., pág. 154).

³⁶ Como reconoce el propio Adorno en *Tres estudios sobre Hegel*, op. cit., pág. 97: «indudablemente, el concepto no permite que se salte por encima de su esencia abstractiva y clasificatoria, separadora y arbitraria; y Hegel odiaba especialmente —y con razón— los intentos de hacer tal cosa (sobre todo, de Schelling), pues delataban de qué se trataba principalmente: del sueño de la verdad de la cosa misma dándose en una intuición intelectual».

gía y poner en relación teorías y programas de acción con las condiciones materiales de la vida social.

— la *exacerbación de la teoría como campo de la práctica*, la confianza absoluta en la filosofía como medio hacia la consecución de un fin político cifrado únicamente en términos de reforma del entendimiento, en un proceso ajeno a los cambios o variaciones de las formas políticas de representación y participación, la evolución de los modos y resultados de la práctica científica y la dialéctica comunicación/trabajo en el ordenamiento laboral contemporáneo.

De esta manera, el alejamiento que Adorno pretende mantener tanto frente al modelo instrumental de pensamiento como a la tendencia a su caracterización global como órgano de dominio deriva en un *recelo frente a las formas del pensamiento categorial* —en el que son perfectamente expresables, con el debido cuidado, la historicidad de las identidades sociales y la dinamicidad de los saberes— que impide a su dialéctica negativa unirse a su contrario, la voluntad de sistema, y (relativizando los aspectos de su método que le llevan no tanto a estructurar la realidad como a reducirla) adoptar su poder organizativo y plausibilizador de efectos prácticos en la estructura de la objetividad natural y la intersubjetividad social. Como señala de forma impecable Susan Buck-Morss: «quizá Adorno se aseguró demasiado exitosamente de que la razón no pudiera transformarse en «instrumental». La razón instrumental conserva un «valor de uso» que la dialéctica negativa debe abandonar. El resultado fue que, en tanto opuestos, ellos también convergieron: la razón instrumental perdió de vista los objetivos racionales, dejó de ser un medio y se transformó en fin en sí misma; pero la dialéctica negativa anuló la utilidad política, y se transformó así en un fin en sí misma»³⁷. La dialéctica negativa pide, de esta manera, su propia dialectización, un movimiento de síntesis con su opuesto que facilite su salida a la praxis, y que termine con ese candor programático que la teoría crítica hereda del joven Lukács, según el cual conocer la realidad de un determinado modo es —inmediatamente— actuar de un determinado modo, romper los moldes del saber cosificado significa —inmediatamente— desencadenar la subversión social. Abrir caminos, quebrar identidades, historizar instituciones: son tareas que forman *ya* parte de la dialéctica negativa, pero no agotan su contenido —no son *toda* la dialéctica—, sino que requieren como complemento el esfuerzo por la creación de valores y programas que, aun conscientes de su contingencia, puedan fomentar la conjunción de intereses, la adhesión de voluntades y la colectivización de la toma de decisiones políticas.

³⁷ Op.cit, pág. 365.

LA CONSCIENCIA LIBRE: CONTINGENCIA CONTRA SENTIDO

El pensamiento de Adorno se presenta así como un intento antifundamentalista de asegurar la construibilidad de la contingencia, deshaciendo el nudo sobre el que se asientan las versiones puramente deconstructivas de la postmodernidad. Compartiendo con tales propuestas la denuncia del carácter contingente, no dado, de la identidad, Adorno evita sin embargo su lectura como imperativo de disolución, y prolonga la investigación genealógica para cuestionar *la existencia de algo dado en absoluto*, de algo no inventado en el sentido de históricamente constituido, y preguntarse qué es lo que se añade a la consideración de algo —institución, identidad, modo de racionalidad— destacando su carácter de contingente, si precisamente la contingencia y la historicidad, ya desde Hegel, son el modo mismo de darse y configurarse de la realidad³⁸. La negativa de Adorno a la adopción de posiciones cercanas a la disolución de la identidad nos coloca en el rastro de una sospecha: decir de cualquier realidad que haya de ser eliminada *porque* ha sido construida implica un error lógico sólo comprensible desde el mantenimiento de la filosofía en un naturalismo teosófico que parece superado. Tras la disolución del concepto nuclear del yo kantiano en el doble marco de las relaciones de trabajo y la intersubjetividad lingüística, habiendo eliminado con ello la concepción natural de la identidad personal, debemos plantearnos qué nos legitima —y, sobre todo, desde dónde lo hacemos— para proponer una condena de lo contingente que parece tener como única salida la aceptación acrítica de una pluralidad inasible de experiencias³⁹. Adorno pretende evitar una solución que en Heidegger y Foucault parece necesaria; planteando, en efecto, que: a. no hay nada dado (con lo que se pierde el posible sustrato natural de la liberación); y b. todo lo dado lo es bajo la forma de la sujeción (con lo que se pierde la idea de contingencia no coactiva), la conclusión es inevitable: la posibilidad de la libertad se esconde más allá de toda sujeción, de toda identificación. Sin

³⁸ «No hay que buscar un Ser puro que subyacería al Ser histórico o se hallaría en él, sino comprender el mismo Ser histórico como ontológico, esto es, como Ser natural» («Idea de una historia natural», en *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós/I.C.E.-U.A.B., 1991, pág. 118).

³⁹ Una reconstrucción perfectamente coherente de este recorrido, dotada además de una claridad extraña en algunos de sus compañeros de viaje, es ofrecida por E. Trías en *Filosofía y carnaval* (Barcelona, Anagrama, 1970). Convergente en el planteamiento pero divergente en su resolución con respecto a la de Adorno, la propuesta de Trías, tras alegar como razón de peso para la disolución de la identidad —apuntada en la tesis de la muerte del hombre— «la sospecha del carácter *ficticio* de esa identidad consciente o de ese «yo» seguro y asegurado», señala como vía de liberación «una *explosión del inconsciente*, provocada por medios naturales o artificiales, que permita liberar el conjunto de arquetipos que encerramos y que nuestra conciencia o yo ahoga y reprime», y presenta, en fin, un modo de convivencia que «no será ya la agregación de identidades atómicas o la «socialización» de esas identidades en un «sujeto colectivo». Será, por el contrario, un carnaval: la producción acelerada de máscaras y caretas; en una palabra: la conversión de la vida cotidiana en teatro» (pp. 78-81).

embargo, el sueño de una libertad prediscursiva —y, por lo mismo, presencial— es políticamente tan inoperante como pudiera serlo el intento de recuperación de una razón objetiva hacia el que apuntan algunos desarrollos de la teoría crítica⁴⁰. Entre ambas vías se da un modo de pensamiento para el cual Adorno ofrece materiales: considerar lo dado bajo la forma de la valoración, reconocer la *contingencia* de toda realidad reconociendo al tiempo la necesidad de opción, en último término infundamentada, por valores, formas y estructuraciones políticas concretas. En estos márgenes, la condena de la identidad no supone tanto la ruptura del marco intercomunicativo cuanto la necesidad de suprimir el pensamiento fundamentalista que Adorno aprecia no sólo en la filosofía —crecientemente consciente de su propia historicidad— sino también y sobre todo en la configuración ideológica de las sociedades avanzadas, cuya autoconsciencia, más que en la interrogación sobre sus fundamentos políticos y económicos (remitidos unas veces a un indisimulado naturalismo pulsional humano —egoísmo innato— y otras sencillamente incuestionados —propiedad privada, mercado—), consiste en la resolución técnica de problemas y la articulación económica de estrategias. La superación de la cosificación indica precisamente en esa dirección: rescatar del olvido las preguntas que, más que resueltas, han sido olvidadas, abrirlas a lo diferente y, contra la hegemonía del puro preguntar, estudiar las posibilidades de su resolución. Ello supone, desde luego, superar la configuración meramente regresiva de la filosofía contemporánea, instalada en la letanía autocomplaciente de la denuncia del fin de la modernidad, y acometer el sin duda difícil salto que representa pasar de la proclama de la pérdida del fundamento (que mantiene la filosofía en el punto en el que Heidegger, con un poder genealógico más implacable que el del propio Foucault, la había dejado) al auténtico *pensar sin fundamento*. Olvidar, por tanto, dentro de un modelo de pensamiento que rehuye las seguridades, el recurso a la inmediatez, recurso que —de forma hartó paradójica— reedita la búsqueda de lo intemporalmente cierto, del fetichismo de lo no reglamentado.

⁴⁰ Señala Rorty: «lo mejor que puede hacerse ante desafíos como los formulados por Nietzsche o por Heidegger es formular una réplica indirecta (...): se les puede pedir a esos hombres que *privaticen* sus proyectos, sus intentos por alcanzar la sublimidad: verlos como irrelevantes para la política y por tanto compatibles con el sentido de la solidaridad humana que el desarrollo de las instituciones democráticas ha hecho posible. Esa exigencia de privatización equivale a la exigencia de que resuelvan la amenaza de un dilema subordinando la sublimidad al deseo de evitar la crueldad y el dolor» (*Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit., pág. 216). Tal propuesta sería entendida por Heidegger y Foucault como fundamentada en una ingenuidad intolerable: la separación de los ámbitos de lo privado y lo público, la idea de que las formas de experiencia y cuidado de sí son independientes del régimen político bajo el que se dan, como si esa estructuración política occidental, democratizada en términos de voluntades individuales y dotada de un ordenamiento legal universal, no estuviera sustentada ya sobre todo un conjunto de estrategias de autodomínio, convivencia reglada y ética racionalizada que invaden de pensar técnico y disciplina una conciencia ávida de disolución.

La imposibilidad de la descripción de la sociedad emancipada muestra en Adorno la conciencia de su propio método: aun frente a una realidad deformada —ejemplificada materialmente en Auschwitz—, que exige de forma exasperadamente corporal una reconciliación, la dialéctica negativa impide la consideración de un estado final de pacificación, una victoria definitiva de cualquier tipo de identidad, y empuja a la traslación de esa redención que el sufrimiento solicita a un punto inalcanzable e innombrable. El carácter explícitamente religioso de la terminología transformadora de Adorno no es fruto tanto de su sobredimensionado pesimismo ni de una supuesta falta de capacidad para apreciar los avances en la sociedad contemporánea, sino que se desprende de la propia necesidad de su texto, de la lógica de sus enunciados: *la reconciliación final*, la paralización de la historia, *es imposible*. La teologización de la revolución paga el definitivo tributo a la distinción marxiana entre prehistoria e historia de la humanidad —distinción que ya en Marx era incompatible con su materialismo— y el estado de paz elevado a la sacralidad deja el camino libre para la verdadera aportación de la dialéctica negativa: la necesidad de una preservación teórica de la pluralidad de lo real, la supresión de una hegemonía de la identidad absoluta que se traduce gnoseológicamente en la disolución de la experiencia subjetiva y políticamente en la extinción de la disidencia, y la prevención frente a la falsa pacificación del pensar y el actuar que supone el advenimiento de lo siempre igual.

CONCLUSION

La obra de Adorno conjuga una extraordinaria capacidad de sugerencia con toda una serie de problemas derivados del intento de articular una teoría tan recelosa de la opción por la racionalidad autolegitimadora como de la renuncia post-racional al pensamiento. El deliberado alejamiento de la realidad social, la desconfianza ante la forma lógica de la exposición teórica, la hipóstasis de la filosofía como lugar del alumbramiento de la verdad, el peligro de conversión en dogma de una teoría sin posibilidad de traducción política y la caída en la trampa de la crítica total: son los *problemas* de una reflexión que, persiguiendo la doble intención de desenmascarar la pérdida de poder interrogador de una modernidad pagada de sí y sacar a la luz el contenido de verdad de las críticas anti-ilustradas a la civilización, mantiene sus reservas tanto hacia la irracionalidad como al silencio. La filosofía de Adorno —teñida de materialismo en su reconocimiento de la pluralidad y la inmanencia, la naturaleza corporal de la razón, la negativa a la síntesis definitiva y la propuesta de una teoría que, sabiéndose no sustantiva, se quiere sin embargo propositiva— muestra en un mismo movimiento la fertilidad y la problematicidad de una reflexión afincada en la firme resistencia tanto a la sugestión dionisiaca de lo incommunicable como a la persistencia de los modos del saber sometido.