

# *Mediación e intercambio. Sobre la relación entre crítica al conocimiento, filosofía de la historia y crítica social en Adorno*

Ciro MESA  
Universidad de La Laguna

«Das Dickicht ist kein heiliger Hain»  
(Adorno)

## **1. DIALÉCTICA NEGATIVA COMO TEORÍA DE CONOCIMIENTO**

El Prólogo a *Dialéctica negativa* promete una explicación del modo concreto de proceder de su autor<sup>1</sup>, quien en esa obra vendría a poner por fin «en la medida de lo posible las cartas sobre la mesa» (AGS,6,9). Las cartas están sobre la mesa, pero no hay consenso sobre a qué y con qué reglas se juega. Habiéndose descartado que pueda tratarse de una exposición del método seguido por «los trabajos materiales del autor» (AGS,6,9), nada ha impedido a la recepción suponer que se juega a estetizar la teoría (R. Bubner), a proponer una teología sin Dios (M. Theunissen) o a construir una filosofía de la historia que fuese capaz de asimilar las amargas experiencias de este siglo (A. Schmidt). Sin embargo, tal vez no debiera negarse la posibilidad de que, a pesar de todo, las cartas que *Dialéctica negativa* pone sobre la mesa jueguen realmente a justificar un modelo de procedimiento teórico. Claro que un modelo poco convencional. Tanto como debe serlo una forma negativa de dialéctica materialista, esto es, en una primera aproximación, una dialéctica que critica el ideal tradicional de fundamentación y que, en lugar de exponerse a sí misma, se muestra a través de sus materiales.

---

<sup>1</sup> Adorno, Th. W. *Negative Dialektik*. En: *Gesammelte Schriften*. Francfort: Suhrkamp, 1970 y ss, T. 6, 10. En adelante las referencias de lo citado por esta edición se darán en el texto tras las siglas AGS. Para Horkheimer, M. *Gesammelte Schriften*. Francfort: S. Fischer Verlag, 1985 y ss., se usará la abreviatura HGS.

Las contribuciones de Adorno a los problemas gnoseológicos se presentan, por usar su expresión, como una «metacrítica de la crítica al conocimiento». Esa metacrítica pretende justificar la forma negativa de la dialéctica materialista. Esta forma de pensamiento sabe, en cuanto dialéctica, que sus materiales son algo parecido al capital, que ya contiene en sí naturaleza y trabajo (HGS,12,475). Aquello que aparece como fijo y en-sí es, para ella, algo que ha llegado a ser. La dialéctica negativa critica la objetividad constituida y la consciencia que la fetichiza, mostrando el carácter mediado de lo existente. Esto explica su vínculo con las categorías de la dialéctica idealista que expresan filosóficamente el carácter histórico y dependiente de la realidad en que vivimos (AGS,5,35). La dialéctica negativa se propone recuperar los «los impulsos de la dialéctica de 1800» (AGS,6,52), cuyo «lado activo» constituyera también para Marx la herencia irrenunciable del idealismo (MEW,3,5). Pero quiere subvertir su sentido, y de forma distinta a como lo propusiera Marx porque no puede cerrar los ojos ante el potencial destructivo de las fuerzas productivas y su desarrollo. La dialéctica negativa se adjudica este calificativo porque no reconoce otro sujeto que el individuo empírico. A través de la «fuerza del sujeto» persigue «romper el engaño de la subjetividad constitutiva» (AGS,6,10). En este engaño la crítica materialista descubre algo objetivamente impuesto contra el sujeto real: la fuerza (des)integradora de la sociedad totalmente socializada. Esto anuda la crítica de la subjetividad constitutiva a la crítica social. «Crítica a la sociedad» será para Adorno «crítica al conocimiento, y viceversa» (AGS,10,474).

La metacrítica de Adorno procede analizando inmanentemente las categorías lógico-gnoseológicas, especialmente tal como fueron acuñadas por Kant y Hegel, para mostrar en ellas y desde ellas su contenido social<sup>2</sup>. La alianza que sella con la dialéctica del 1800 se funda en la creencia de que al pensamiento sólo le es dado sobrevivir en el mundo administrado como autorreflexión del sujeto. Esto lo separa de Marx. Adorno no concibe la integración de la crítica al concepto y la crítica social como superación de la primera en la segunda, sino como un segundo giro copernicano (AGS,10,747) dentro de la filosofía de la subjetividad. De ahí la exigencia

<sup>2</sup> A esto se debe el entrecruzamiento en *Dialéctica negativa* de crítica filosófica y crítica social que tan extraña ha resultado para un sector de la recepción. Por un lado, Adorno integra el instrumental conceptual de la crítica a la sociedad del capitalismo tardío en la discusión con la dialéctica idealista; por otro, esa crítica se vale de filosofemas (por ejemplo, la dialéctica general-particular) de los siglos XVIII y XIX. Esto ha alentado la sospecha de que en realidad nos encontramos ante el intento de encubrir filosóficamente las deficiencias de la teoría social y sociológicamente los de la filosófica. En esa línea interpretan, por ejemplo, F. Grenz (Grenz, F. «Negative Dialektik mit offenen Karten». En: Naeher, J. (ed.). *Die Negative Dialektik Adornos*. Opladen: Leske, 1984, 252 y ss.), P. Kalkowski (*Adornos Erfahrung*. Francfort: Peter Lang, 1988) y Ch. Többique (*Negative Dialektik und Kritische Ontologie*. Würzburg: Königshausen y Neumann, 1992).

de que la crítica a esa filosofía deba ser inmanente. Una crítica a través de la cual Adorno espera poder responder la pregunta por la forma que debe adoptar el pensar correcto en las condiciones histórico-sociales del capitalismo tardío. Esa pregunta, que parte de *Dialéctica de la Ilustración* y se formula en sus términos, orienta su discusión con Kant y Hegel. En los diálogos con Horkheimer de octubre de 1946 la formulaba explícitamente como su primera preocupación teórica y esbozaba las líneas fundamentales en que buscaría responderla<sup>3</sup>.

## 2. EL PROGRAMA

Desde las alturas de la razón goetheana toda vida parecía una enfermedad y el mundo un manicomio. *Dialéctica de la Ilustración* descubre en la propia razón el germen que daña la vida y enloquece al hombre. Cuando Adorno y Horkheimer retomaron en 1946 el tantas veces aplazado proyecto de un trabajo común sobre la dialéctica, el marco teórico no era ya exactamente el de 1939<sup>4</sup>. Habían pasado demasiadas cosas como para que la teoría, por mucho que las hubiera pronosticado y temido, sobreviviera sin daño. Intacto permanecía, no obstante, el objetivo que guiara las primeras discusiones sobre la dialéctica: fundamentarla como forma materialista de pensamiento capaz de mantener «el impulso radical del marxismo y de la ilustración entera» (HGS,12,598). El problema era cómo se debía realizar ese objetivo a partir de los resultados de *Dialéctica de la Ilustración*, que impedían reconocer «lo positivo en ningún momento de la realidad» (ib.). Horkheimer y Adorno mantenían al respecto sensibles diferencias, debidas a la distinta interpretación de las condiciones que imponía a la teoría el descubrimiento del carácter dialéctico de la ilustración. Horkheimer creía que el método más adecuado para mostrar la especificidad del pensamiento dialéctico-materialista era partir de la «situación política presente», para, «a través de la crítica de la economía política actual», acabar dando respuesta a las cuestiones filosóficas fundamentales (HGS,12,597) y a la pregunta por la posibilidad de la teoría misma (HGS,12,602). Para Adorno, por el contrario, la propia naturaleza dialéctica de la ilustración impedía ese procedimiento. La «funcionalización» objetiva del trabajo de la razón (HGS,12,602) descubierta por *Dialéctica de la Ilustración* hace, en su opinión, que la teoría no pueda permitirse el «salto a las categorías de la política y la sociedad» (HGS,12,603) sin caer en un ingenuo realismo. En

<sup>3</sup> Los protocolos de esas discusiones han sido publicados en los *Gesammelte Schriften* de Horkheimer bajo el título «Rettung der Aufklärung. Diskussionen über eine geplante Schrift zur Dialektik» (HGS,12,593-605).

<sup>4</sup> Esto se puede comprobar comparando las discusiones de febrero de 1939 (HGS,12,467-492) con las de octubre de 1946 (HGS,12,594-605).

esas condiciones, pensaba Adorno, la dialéctica materialista debería constituirse ante todo como crítica de la razón (HGS,12,601). Una crítica cuyo punto de partida no podía ser otro que la tesis, ya formulada explícitamente en *Dialéctica de la Ilustración* (HGS,5,19), de que la razón está enferma y ella es su propia enfermedad (HGS,12,602). Curarla debería ser el objetivo de la dialéctica: crítica racional de la razón en aras de la racionalidad misma. Pero, ¿cómo hacer ese objetivo, kantiano e intrateórico, compatible con la conservación del impulso radical del marxismo? ¿cuáles pueden ser sus materiales si su punto de partida no lo constituye la sociedad, la política y la economía?

En la discusión con Horkheimer de 1946 sobre la forma correcta de pensamiento en el mundo administrado, Adorno parte de dos elementos que interpreta como consecuencia de *Dialéctica de la Ilustración*: la pérdida de una conexión directa de la teoría con la praxis<sup>5</sup> y la exigencia de —por decirlo con H. Dubiel<sup>6</sup>— «refilosofización» de la teoría. Ante esto propone comenzar por el análisis inmanente de las categorías lógicas y gnoseológicas tal como fueron acuñadas en la tradición filosófica (HGS,12,600). La «respuesta a la pregunta sobre cómo es posible la teoría», afirmaba, debe ser «contestada, partiendo de la situación del pensamiento (tal como está codificada en la filosofía), a través de la propia autocrítica de ese pensar, una autocrítica que es a su vez crítica social» (HGS,12,602). No me parece que sea una hipótesis especialmente arriesgada suponer que las contribuciones posteriores de Adorno a los problemas gnoseológicos responden a ese programa. Un programa en el que Horkheimer captó inmediatamente su núcleo problemático fundamental: el de cómo vincular la crítica inmanente a las categorías filosóficas con la crítica social. «Tenemos demasiado que decir», afirmaba, «como para trasladarnos a ámbitos donde no sólo competimos con los productos más abstractos del siglo XIX, sino donde ni siquiera podríamos decir lo que es nuestra obligación: nuestra oposición al mundo tal y como es ahora» (HGS,12,604). Horkheimer temía, muy razonablemente, que la teoría se vaciara de contenidos sociales, que el rodeo por las categorías filosóficas fuera un camino sin retorno a la crítica de la sociedad, y que de ello sólo resultara finalmente una historia del pensamiento, «un pedazo monstruoso de filosofía profesoral» (ib.). Adorno sólo pudo intentar despejar esos temores dando por supuesta la mutua mediación entre las categorías lógico-gnoseológicas (HGS,12,601) y de éstas con la realidad histórico-social, esto es, presuponiendo que «dentro de cada juicio concreto se concentra la historia entera» (HGS,12,603). De ahí que la mediación se convirtiera en una categoría esencial de la discusión de Adorno con la dialéctica idealista. Mostrar in-

<sup>5</sup> Vid. Kimmerle, G. *Verwerfungen: vergleichende Studien zu Adorno und Habermas*. Tübinga: edition diskord im Konkursbuchverlag, 1986,10.

<sup>6</sup> Dubiel, H. *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1978, 125 y s.

manentemente la mediación entre las categorías filosóficas y la realidad histórico-social, fue para él la tarea a través de la que esperaba solucionar el problema de la posibilidad «de una dialéctica materialista en sentido filosófico» (HGS,12,601). Esta necesidad fundamentadora fue el motivo esencial que le llevó a hacer converger las reflexiones histórico-filosóficas, la crítica a la sociedad y la crítica al concepto.

Esa convergencia es hasta tal punto el núcleo del programa filosófico que se despliega en *Dialéctica negativa* que, desde nuestro punto de vista, el sentido general de ese programa queda oscurecido si aquellos elementos se disocian. Escindir la crítica a la sociedad de la crítica al concepto posibilita, por ejemplo, acercar la dialéctica negativa a la órbita de la ontología de raíz heideggeriana (H. Mörchen, U. Guzzoni); anatemizar a Horkheimer y *Dialéctica de la Ilustración*, separando la dialéctica negativa de la interpretación de la historia que a ella subyace, permite que la crítica de Adorno a la identidad pueda leerse como una racionalización de lo no-idéntico capaz de suplir el déficit utópico de la teoría de la acción comunicativa (A. Thyen)<sup>7</sup>. Sin embargo, la transición buscada por Adorno hacia una dialéctica negativa se fundaba precisamente en el supuesto de la interconexión entre pensar identificante y sistema social. Esa interconexión puede interpretarse como un resto hegeliano, y es posible encontrar buenos argumentos para criticarlo y decretar que debe ser desechado. Sólo que, cuando *Dialéctica negativa* se salva en cuanto ontología negativa o teoría de la experiencia no-reglamentada, limpia ya de la escoria de toda referencia a la sociedad y a la historia, con ese «resto hegeliano» se extirpa en realidad su núcleo crítico y materialista. Y, sin éste, del burgués radical que fue Adorno sólo queda lo primero.

### 3. MEDIACION

Mediación expresa en un primer sentido la interconexión de todo con todo, algo seguramente no tan «trivial» como creyera Adorno (AGS,8,13). Lo que para él no era más que una trivialidad ha justificado tanto la imputación de hegelianismo<sup>8</sup> como el intenso rastreo de sacrosantas fundamen-

<sup>7</sup> Las interpretaciones de H. Mörchen (*Adorno und Heidegger*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1981), U. Guzzoni (*Identität oder nicht*, Friburgo y Munich: Alber, 1981) y A. Thyen (*Negative Dialektik und Erfahrung*, Francfort: Suhrkamp, 1989) son, por lo demás, muy interesantes ejemplificaciones de hermenéutica adaptativa. Y un pensamiento se transmite mejor a través de sus adaptaciones que de sus remedos. Esto es una obviedad hermenéutica que no merecería la pena ser recordada si no fuera por el grado de afectividad alcanzado por la discusión en torno a la obra de Adorno. A la vista de lo cerca que se está en ocasiones del absurdo, tal vez pueda tener algún sentido invocar el lema escéptico «lee y deja leer», en el que se incluye también la tolerancia para con el teórico de la acción comunicativa.

<sup>8</sup> Vid. Müller, U. *Erkenntniskritik und negative Metaphysik bei Adorno*, Francfort: Athenäum, 1988, 136.

taciones ontológicas en *Dialéctica negativa*. Claro que una cosa y otra parten de un malentendido: el de ontologizar o interpretar metafísicamente lo que en Adorno es un supuesto esencialmente gnosológico. «Mediación», escribe, «no es una afirmación positiva sobre el ser, sino una indicación para el conocimiento» (AGS,5,33). Para él, el supuesto de la mediación afirma simplemente que «no hay acceso alguno al puro en-sí» (AGS,6,143), que es imposible «determinar el “algo” sin mediación: apenas más que la tautología según la cual pensar algo es precisamente pensar» (AGS,6,173). Esto es, que al ser la relación cognitiva siempre del tipo «sujeto piensa objeto», la posición de cada uno de los polos estará determinada por su relación con el otro.

Adorno concibe, pues, todo lo cognoscible como mediado por el sujeto que conoce. Ser mediado sería condición del ser objeto. Su pensamiento es en este punto efectivamente filosofía de la consciencia hasta la médula. Si hay algún lugar en la Teoría Crítica donde la conexión con Kant, Hegel y Marx se pueda establecer de forma directa y no problemática, uno de ellos ha de localizarse en el supuesto del carácter indisoluble de la mediación en el conocimiento. Ya sea por medio de la reducción kantiana de la realidad cognoscible a lo fenoménico, de la demostración por Hegel del carácter conceptualmente dependiente de la percepción o de la determinación marxiana de la naturaleza práctico-social del conocimiento, la argumentación de Adorno y Horkheimer contra el positivismo, el «diamat» o la ontología pasa siempre por recordar la indisolubilidad de la mediación. Incluso allí donde Adorno juega con la utopía de un conocimiento de lo no idéntico permanece en pie el reconocimiento de que es imposible, en las condiciones actuales, fijar un acceso inmediato desde el concepto al objeto. Unas condiciones en las que los conceptos de nuestro entendimiento no pueden realizar lo incondicionado. Y Adorno sabe que no contamos con otros conceptos que los de nuestro entendimiento<sup>9</sup>.

Dentro de la mediación pueden distinguirse dos momentos: la mediación del objeto por el sujeto y la del sujeto por el objeto. Adorno hace valer con Kant y Hegel el primero de ellos contra el positivismo y la ontología. El segundo, el de la mediación objetiva de lo subjetivo, contra la filosofía de la subjetividad. Para esto contaba con el precedente lejano de Marx, pero también con el más cercano de Horkheimer, quien en los años 30 había insistido reiteradamente en el carácter mediado de la experiencia. Así, en «Teoría tradicional y teoría crítica» (1937) escribía: «El mismo mundo que para el individuo es algo en sí presente que él debe aceptar y considerar es producto de la praxis social en la forma en que existe y persiste... No sólo en su configuración y su forma de sentir son los hombres resultado de la historia, sino que el modo como ven y oyen es inseparable del proceso de

<sup>9</sup> Vid. Brunkhorst, H. *Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne*. Munich y Zurich: Piper, 1990, 75.

vida social... Los hechos que los sentidos conducen hacia nosotros se encuentran preformados socialmente de dos maneras: a través del carácter histórico del objeto percibido y a través del carácter histórico del órgano perceptivo» (HGS,4,173 y s.). En *Metacrítica de la crítica al conocimiento* Adorno seguía en otros términos idéntica línea argumental. Mientras que por un lado defendía la existencia de un momento material (de placer y displacer) integrado en la sensibilidad, sostenía por otro lado que ello no implicaba que pudiera afirmarse la objetividad inmediata de lo experimentado sensiblemente. «La insistencia», escribía, «sobre el ser-mediado de toda inmediatez es el núcleo del pensar dialéctico en general, también del materialista, por cuanto ese ser-mediado determina la preformación social de toda experiencia individual» (AGS, 5, 160). Con ello Adorno no añadía realmente nada a lo expuesto en el texto de Horkheimer que hemos citado. Lo peculiar de su discusión con la filosofía de la subjetividad (y esto emerge de forma especialmente clara en los textos de los años 60) comienza cuando la perspectiva de «la mediación en el mediador» (AGS,6,178) es ganada desde el análisis inmanente de las categorías idealistas. Esto es, cuando su crítica a la filosofía de la subjetividad se propone ganar desde esa misma filosofía, en un segundo movimiento reflexivo, la consciencia de la mediación objetiva. Ese precisamente es el procedimiento que sigue su crítica a Kant. Adorno intentará mostrar cómo el momento de la mediación objetiva del sujeto está ya implícitamente contenido, pero ideológicamente encubierto, en la subjetividad trascendental. Intentaremos resumir al máximo esa crítica.

En los conceptos de «sujeto» y «objeto» encuentra Adorno contenida una diferencia sustancial entre el estar mediado del objeto y el del sujeto. Lo primero sería un modo, un cómo (el de ser-cognoscible); el segundo, un qué (AGS,10,746). Para pensar, conocer o actuar el sujeto debe concebirse como algo objetivamente mediado, debe ser «algo». De ahí que para Adorno el individuo vivo sea el sujeto real. De él habría derivado el idealismo la subjetividad constitutiva. Una derivación que implica necesariamente (ser constitutivo y ser derivado son antitéticos) el olvido de su origen. Pero el problema no reside sólo en ese olvido. En aras de conseguir generalidad y necesidad, Kant habría tenido que elevar la subjetividad a estructura formal, eliminando todo rastro de auténtica espontaneidad. Lo que resulta de ello en opinión de Adorno es que la subjetividad constitutiva se convierte en objetividad sin resto de sujeto. Los atributos de necesidad y generalidad adheridos al concepto de ley cobran «firmeza cósmica y son igual al mundo social con que chocan los sujetos vivos» (AGS,10,753). Así, el aire que se respira en la cumbre de la subjetividad constitutiva sería, para Adorno, el de lo objetivo y cósmico, no el del sujeto. Lo que Kant llama «forma» sería más bien «deformación» (AGS,10,752).

La discusión de Adorno con Kant se apoya, como puede verse, sobre la transición desde el problema de la validez al de la génesis. Mientras que

Kant entiende por objetividad aquello que constituye el carácter necesario y general de una ley, Adorno la interpreta como la realidad social que media coactivamente al sujeto empírico y su experiencia. Un kantiano tendría ahí sin duda razones para protestar, pero no para dictaminar que Adorno se hace reo de propugnar la cognoscibilidad de la cosa en sí<sup>10</sup>. El propósito de la crítica de Adorno consiste en recordar la mediación objetiva, no en alcanzar una afirmación ingenuamente realista. El recuerdo de la mediación objetiva de lo subjetivo implica un segundo nivel de reflexión —«intencio obliqua, no la intencio recta reavivada» (AGS,10,747)— dentro de la filosofía de la consciencia, que Adorno no se propone abandonar, sino ahondar. En «Zu Subjekt und Objekt» escribe: «Sólo la autoconsciencia social del conocimiento le recuerda a éste la objetividad que descuida cuando obedece a las coacciones sociales que actúan en él sin advertirlo» (AGS,10,747). Esta autoconsciencia incluye saber que, en contra de la aspiración a sentar la prioridad sin límites del sujeto, este es sólo una parte del mundo empírico. Un trozo, claro está, algo especial, ya que le cabe la función de la experiencia. Y con ella la posibilidad de autotransformarse. El supuesto de la mediación implica reconocer que «al individuo no le corresponde ninguna experiencia, tampoco ningún “material experiencial”, que no esté predigerido y proporcionado por lo general» (AGS,6,307). Pero hacerse consciente de ello sería el primer requisito para la crítica. En ese sentido, el sujeto que se sabe trozo del mundo sería para Adorno más constitutivo de lo el idealismo le reconociera a la subjetividad trascendental (AGS,10,756).

#### 4. INTERCAMBIO

Por medio de la tesis de la mediación objetiva de la subjetividad Adorno critica la prioridad del sujeto, que pasa a concebirse como algo derivado. Esto suscita el problema de la relación entre el sujeto y aquello que lo media objetivamente. Si la consciencia es un trozo de mundo —por decirlo con Marx, un *ser*-consciente (MEW,3,26)—, deberá determinarse qué se entiende por «mundo». Mundo podría ser, por ejemplo, el conjunto de relaciones y posibilidades significativas entre las que la consciencia se encuentra ya siempre arrojada y con las que sólo le cabe establecer una relación (auto)comprensiva. Mundo podría ser además «naturaleza», el conjunto de cosas entre las que la consciencia es una función biológica de una especie. O, también, las relaciones sociales entre los individuos y de estos con el medio.

Adorno se niega a sentar al lenguaje, la sociedad o la naturaleza como primero, un trono que tampoco ocupa, desde luego, la consciencia indivi-

<sup>10</sup> Vid. Müller, U. *Op. cit.*, 176 y s.

dual. Ese sería justamente el sentido de su concepto de «Naturgeschichte» (AGS,6,347 y ss., AGS,1,345 y ss.). Todos aquellos elementos conforman en su interconexión el proceso real de la vida social, que no podría por su parte ser pensado sin los individuos. Desde la perspectiva del análisis genético, Adorno no puede menos que reconocer la prioridad de la sociedad y la especie respecto al individuo (vid., por ejemplo, AGS,10,756 y ss.), pero está lejos de resolver la dialéctica entre lo general y lo particular por el lado de la integración en lo general. Que la historia esté constituida por «la adaptación de los hombres a las relaciones y procesos sociales» (AGS,8,18), no implica que la sociedad pueda pensarse como una entidad separada e independiente de la vida de los individuos. Eliminar la mediación a través del sujeto resulta imposible no sólo porque el imaginar un mundo sin consciencia esté ya subjetivamente mediado, sino también porque ese mundo sería nada<sup>11</sup>.

Llevado a la discusión gnoseológica, eso supone que la conexión entre la consciencia y el proceso social no puede resolverse ni postulando un yo puro, ni hipostasiando lo social como un trascendental escindido de la consciencia individual<sup>12</sup>. La sociedad es para Adorno inmanente a la experiencia (AGS,6,182). Esto le permite establecer la conexión entre las categorías lógicas y las sociales, en correspondencia con el programa de 1946, dentro del propio ámbito de la discusión gnoseológica (AGS,6,198). Esa conexión deberá cumplir dos exigencias. Por un lado, la mediación objetiva del sujeto requiere que la reflexión de las categorías gnoseológicas integre «el proceso vital real de la sociedad», sin lo que tales categorías serían abstracciones carentes de contenido; por otro, la inmanencia de la crítica exige que la dimensión social de esas categorías no sea algo introducido «sociológicamente de contrabando en la filosofía», sino descubierto como «núcleo

<sup>11</sup> Vid. Guzzoni, U. *Op. cit.*, 101.

<sup>12</sup> Este momento de la dialéctica entre lo general y lo particular fue tratado por Adorno y Horkheimer en la discusión del 5 de abril de 1939 sobre dialéctica materialista y positivismo: «Horkheimer: ... No debemos hipostasiar la posición de la sociedad. Esta es siempre una interconexión a partir de individuos y tiene realidad en virtud de la realidad de sus individuos: no es entidad alguna. Adorno: Exactamente aquello que aparece en la filosofía como función trascendental y que es adscrito por el materialismo al cerebro hay que determinarlo en realidad como el momento social en el pensamiento, que sin embargo sólo vale en relación con el de los hombres. Lo que está dentro de la síntesis no es algo individual, sino la expresión de la interconexión funcional en que los individuos se encuentran uno respecto al otro» (HGS,12,484 y s.). Lo dramático y amenazante de la tendencia hacia la integración total de lo particular en la sociedad del capitalismo tardío consiste precisamente para Adorno en que la subsistencia de la vida social y de la especie depende de la de los individuos. En *Dialéctica negativa* escribe: «Lo general, por el que lo particular es comprimido como por un instrumento de tortura hasta el despedazamiento, trabaja contra sí mismo porque su sustancia es la vida de lo particular» (AGS,6,339). Adorno no se cree en condiciones de poder profetizar si la dinámica actual de liquidación del individuo, tan contradictoria en sí mismo como lo fue para Marx el proceso civilizatorio del capital, acabará en catástrofe o liberación.

del propio contenido lógico» (AGS,5,34). Adorno intenta cumplir ambas exigencias mostrando la identidad estructural (y la conexión real) entre el mecanismo de abstracción que rige el pensamiento y el principio de intercambio que articula la vida social.

La elevación del sujeto vivo a subjetividad trascendental es, para Adorno, un proceso de abstracción cuya lógica integra sin resto lo particular en lo general. Ese mecanismo no sólo actuaría en el ámbito lógico-filosófico. Al pulido de toda particularidad en la fundamentación filosófica de la subjetividad constitutiva le correspondería un correlato real: el dominio que se impone en la vida social a través del principio de intercambio. Así, para Adorno, «el procedimiento de abstracción que la filosofía explica y adscribe al sujeto cognoscente tiene su lugar en la sociedad real de intercambio» (AGS,6,181, vid. AGS,6,190 y s.). La abstracción sería la ley del pensar identificante, pero también lo que subyace a la objetivación del valor de las mercancías (la abstracción del trabajo socialmente necesario), una ley que hace equivalente e intercambiable lo diferente. Habría, pues, una especie de «familiaridad primigenia» entre el principio de intercambio que rige la sociedad y el de indentificación que rige el pensamiento, entre el fetichismo de la mercancía y el del concepto.

«Familiaridad primigenia» resulta, desde luego, una expresión vaga. Si no hemos malentendido a Adorno, con ella no se indica que la abstracción conceptual se deriva directamente de las relaciones sociales de producción<sup>13</sup>. Más que ambas son momentos complementarios del principio que estructura tanto objetiva como subjetivamente el proceso de la vida social. Al suponer esa complementariedad, Adorno puede interpretar socialmente a Kant y Hegel, al tiempo que utiliza toda la riqueza dialéctica de sus categorías para el análisis y la crítica social. Espíritu, generalidad, forma trascendental, totalidad, mediación se convierten en determinantes esenciales del concepto adorniano de sociedad totalmente socializada o sociedad de intercambio. La dialéctica idealista es así leída como una descripción pasmosamente exacta del proceso de administración del mundo. Tan exacta, no obstante, como ideológicamente deformada, ya que esa dialéctica viene a justificar dicho proceso como auténtica e irrevocable humanización. Y para Adorno no lo es. La abstracción del intercambio es interpretada por él como motor de la historia y a un tiempo como un trozo de naturaleza: el mecanismo para la autoconservación de la especie. «La abstracción», es-

<sup>13</sup> Parece ser que Adorno trató este asunto en las lecciones sobre teoría del conocimiento en los siguientes términos: «Dentro de la realidad material, esto es, en la reproducción de nuestra vida, está ya el propio concepto, de forma que se podría decir en igual medida que el concepto es una condición del trabajo social como, a la inversa, un producto de la abstracción del trabajo social, sin que pueda realmente resolverse la cuestión de qué sea en esa complicada relación la gallina y qué el huevo» (*Lecciones para la introducción en la teoría de conocimiento*, edición pirata, 266).

cribe, «es el medio de la razón autoconservadora» (AGS,6,181). La historia, sacralizada por idealismo como teodicea, se muestra desde una perspectiva genealógica como prehistoria<sup>14</sup>, una «historia heterónoma» donde «se perpetúa un ciego primitivismo» (AGS,6,145). Lo que está completamente mediado para nuestra capacidad cognitiva se muestra también como continuidad de la inmanencia natural, inmediatez. Lo que la dialéctica idealista elevó a espíritu se manifiesta como objetividad y naturaleza. Adorno consideró esta inversión como requisito esencial para cobrar consciencia del carácter devenido y revocable de la totalidad históricamente constituida por el principio de intercambio<sup>15</sup>. Pero esto suscita un nuevo problema: ¿puede legítimamente la teoría situarse más allá de la mediación universal para fijarle un origen?

## 5. LA HUMANIDAD QUE REPTA

Resumimos lo hasta aquí expuesto. Contra el supuesto de cualquier forma de identidad originaria sujeto-objeto o de la posibilidad de un acceso cognitivo a la inmediatez, Adorno sienta el carácter indisoluble de la mediación. Pero no sólo de la del objeto por el sujeto, sino también de la del sujeto por el objeto, evitando así que el propio carácter mediador de la subjetividad sea absolutizado. A partir de ahí, Adorno descubre en el principio de intercambio el secreto de la subjetividad constitutiva. Finalmente, retrotrae genealógicamente el principio de intercambio a la «ratio» autoconservadora, esto es, a la estructura libidinosa de la especie. El mundo, que desde la perspectiva gnoseológica aparece completamente mediado, se muestra ahora desde el punto de vista genealógico como continuum de la inmediatez natural.

Así explicada, la metacrítica de Adorno a la crítica del conocimiento consistiría esencialmente en una fijación de límites del conocimiento desde un planteamiento histórico que no es consciente de hasta qué punto esos límites le afectan también a él. Esto es, el ejercicio de un teórico crítico que denuncia la mala objetividad que ha mediado toda forma de consciencia,

<sup>14</sup> Vid. Grenz, F. *Op. cit.*, 257 y ss.

<sup>15</sup> Desde luego, esa revocación no consistiría para Adorno en la vuelta a lo previo a la socialización establecida por el principio de intercambio y el de identidad. En *Dialéctica negativa* escribe: «Si se anula simplemente la categoría de la comparación métrica, en lugar de la racionalidad contenida de forma ciertamente ideológica pero como promesa en el principio de intercambio, aparecería la apropiación inmediata, la violencia, el privilegio desnudo de monopolios y camarillas. La crítica del principio de intercambio, como la del pensamiento identificante, quiere que se realice el ideal del intercambio libre y justo que hasta hoy ha sido un mero pretexto. Sólo eso trascendería al intercambio. ... Si no se le quitara más a ningún hombre una parte de su trabajo vivo, se habría alcanzado la identidad racional, y la sociedad estaría más allá del pensamiento identificante. ... La libertad sólo puede hacerse real a través de la coacción civilizatoria, no como "retour à la nature"» (AGS,6,150).

pero cree aún posible situar la suya propia fuera de esa mediación y retrotraerse hasta el punto cero de la génesis. Aquí late realmente un nudo problemático esencial, al que de una u otra manera pueden ser remitidos buena parte de los argumentos que la recepción crítica ha esgrimido contra *Dialéctica de la Ilustración* y *Dialéctica negativa*. Frente a ellos resulta desde luego insuficiente aludir a la precauciones que Adorno tomó en el uso de términos como «naturaleza» o al tono hipotético de sus referencias a la génesis. Con ello no se disipa la sospecha de que sus críticas al concepto y al principio de intercambio apenas se sostienen teóricamente a sí mismas. Probablemente tampoco pueda disiparse del todo esa sospecha de cualquier otro modo.

No obstante, ¿debe aceptarse sin discusión que, por ejemplificar el reproche en la formulación de F. Grenz, «la filosofía de Adorno es siempre, incluso allí donde interpreta a Hölderlin o argumenta gnoseológicamente, filosofía de la historia»<sup>16</sup>? Hay otra exageración de menor calibre que podría tal vez tener a su favor mejores argumentos: la hipótesis según la cual *Dialéctica negativa* debe leerse más bien como una teoría del conocimiento bajo el género específico de «fundamentación del conocimiento filosófico correcto en y para el mundo administrado». A esa fundamentación subyacerá, desde luego, una determinada concepción del proceso de administración del mundo, pero no como lo que resuelve la cuestión acerca del pensar correcto, sino como lo que obliga a plantearla en otros términos. Cuando se absolutiza la posición en *Dialéctica negativa* de aquellas reflexiones que en la cartografía filosófica tradicional pueden encuadrarse bajo el rótulo «filosofía de la historia», se pasa por alto el análisis del papel que juega en esa obra la hipótesis del comienzo falso de la historia. Probablemente sea más que una curiosidad filológica advertir cómo en esos pasajes Adorno introduce siempre a Schopenhauer en la discusión. Indica más bien el tipo de problema que afronta en ellos. Si la sociedad se interpreta como todo antagonista y la historia como una repetición de lo siempre igual que extiende el velo de su hechizo sobre los hombres, entonces, o se asume la posición de la desesperación resignada, o bien se postula un comienzo falso que haga posible adjudicar algún poder a la reflexión sobre la falsedad de la situación. Adorno opta por el segundo camino. Ahí reside el momento irremediamente ilustrado de su pensamiento. La hipótesis del presunto comienzo falso de la historia es un postulado, por un lado, para la esperanza de que la historia auténticamente humana comience algún día (AGS,10,625), por otro y ante todo, para relativizar —en cuanto producido y revocable— al mundo administrado a través del dominio universal del principio de intercambio. La hipótesis del falso comienzo sería, pues, por así decirlo, un postulado de la reflexión crítico-ideológica. «Só-

<sup>16</sup> *Op. cit.*, 236.

lo», escribe Adorno, «si las cosas pudieron haber sido de otra manera,... la consciencia social crítica conserva la libertad de pensar que las cosas podrían ser de otra manera. La teoría sólo es capaz de mover el lastre enorme de la necesidad histórica si ésta es reconocida como apariencia que ha llegado a ser realidad... La reacción que se corresponde con la catástrofe que amenaza es la conjetura de una catástrofe irracional en los comienzos» (AGS,6,317). Ante esto sería más comprensible la protesta contra el catastrofismo (sobre todo si se cree que el mundo está en orden), que interpretar la conjetura a que alude Adorno como piedra angular de una oculta metafísica de la historia<sup>17</sup>.

Si bien por un lado el postulado de un momento de inmediatez fuera de la mediación universal establecida por la historia es condición de posibilidad del pensar crítico, por otro le plantea también una nueva exigencia: asumir la consciencia de la prioridad del objeto<sup>18</sup> como «un momento articulador de la dialéctica» (GS,6,185). Esa función articuladora se cumple en *Dialéctica negativa* en más de un sentido. La prioridad del objeto recuerda al pensamiento que se debe al impulso de la cosa, cuya inmediatez no-idéntica lo sobrepasa. A través de ese recuerdo la dialéctica negativa critica al pensar identificante y busca aplacar la furia del concepto volviéndolo contra sí mismo. La consciencia de la prioridad de objeto sería, por otro lado, la que asume la situación real del sujeto, su sumisión a una objetividad que lo integra desintegrándolo. Es un saberse menos por parte del sujeto de lo

<sup>17</sup> En otro pasaje de *Dialéctica negativa* plantea de nuevo Adorno el problema del comienzo falso de la historia en estos términos: «Sería desconsoladora la perspectiva de que la estrechez de miras de toda ideología tenga su origen, también biológico, en la necesidad de la autoconservación, y que no tuviera que desaparecer con una organización correcta de la sociedad, cuando en verdad sólo en la sociedad correcta se abriría la posibilidad de una vida correcta» (AGS,6,388). En esto residiría, pues, el quiliasma del comienzo falso de la historia: poder suponer que autoconservación, por un lado, y sociedad y vida correctas, por otro, no son incompatibles. O, dicho de otro modo, que la falsa conciencia es resultado del modelo concreto de autoconservación civilizatoriamente adoptado, pero no una característica biológica independiente del modelo de autoconservación. Sólo a través de ese supuesto puede Adorno creer que Schopenhauer no ha dicho la última palabra y que a la reflexión le cabe aún algún papel.

<sup>18</sup> Adorno gana la tesis de la prioridad del objeto a través del análisis inmanente de las categorías «sujeto» y «objeto». Ello le permite contraponer el momento de inmediatez al supuesto del carácter indisoluble de la mediación también desde el ámbito de la crítica al conocimiento, y no sólo por medio de la hipótesis histórico-filosófica de la génesis. La argumentación de Adorno parte de la diferencia conceptual entre la mediación del objeto a través del sujeto y la del sujeto a través del objeto. Si se piensa consecuentemente el contenido la categoría «sujeto» se advierte: en primer lugar, que sólo actúa como tal en la referencia a un objeto; en segundo lugar, que para ser sujeto es necesario que se sea algo. Que el «algo» no pueda reducirse del todo funda ya la prioridad del objeto. Por otro lado, en «objeto» también se integran dos momentos diferentes. En primer lugar, el de lo pensado por el sujeto, esto es, el objeto intencional, mediado subjetivamente. Pero lo objetivo no puede reducirse a lo intencional. Si se quiere que el pensamiento tenga otro contenido que el vacío, se deberá, en segundo lugar, presuponer un momento de inmediatez fuera de la mediación.

que creía ser. Saberse menos sería, no obstante, para Adorno, la condición para poder ser más: «el sujeto es más cuanto menos es, y tanto menos cuanto más, para serlo, cree ser algo para sí objetivo» (GS,10,756). Saberse menos supondría, pues, ser ya más. Hasta ese punto llega la confianza de Adorno en el poder de la reflexión. Sólo ante el sujeto que se sabe menos se desvela la objetividad que lo oprime como situación falsa.

La dialéctica materialista articulada por la consciencia de la prioridad del objeto persigue un más de sujeto y de libertad. A partir de la consciencia que sabe su real ser-menos busca promover el aprendizaje de una forma distinta de convivencia entre los hombre y de éstos con lo que no es subjetivo<sup>19</sup>. Este es el tratamiento que Adorno urdió para la razón enferma. En un impresionante pasaje de *Dialéctica negativa* escribía: «Como en las esculturas de Barlach o en la prosa de Kafka, los hombres reptan en una fila interminable, encadenados uno al otro en cautiverio, sin poder levantar la cabeza bajo el peso de lo que es» (AGS,6,338). La forma negativa de dialéctica materialista sería el pensar correcto de la humanidad que aún repta.

---

<sup>19</sup> Sobre esto escribe Adorno en «Zu Subjekt und Objekt»: «Si estuviera permitida la especulación sobre la situación reconciliada, no habría que representarse en ella ni la unidad indiferenciada de sujeto y objeto ni su antítesis hostil, más bien la comunicación de lo diferente ... La relación de sujeto y objeto encontraría su lugar correcto, también en el ámbito gnoseológico, en la paz realizada tanto entre los hombres como entre estos y lo distinto a ellos» (AGS,10,743).