

¿Literatura por filosofía? Sobre la epistemología del fragmento en Th. W. Adorno

Vicente GÓMEZ

«¿Pensar?... ¡Pensar!. Perder el hilo».
Paul Valéry. Cuaderno B. 1910.

El uso literario del lenguaje es una rareza en el desarrollo del pensamiento moderno y contemporáneo. Menos frecuente aún ha sido la reflexión acerca de esta falta de preocupación estética del lenguaje filosófico. La moderna escisión de las esferas de la cultura en los ámbitos de lo verdadero, lo bueno y lo bello, que Kant pensara de forma canónica, se ha precipitado en el lenguaje de cada uno de esos ámbitos. Desde que al inicio de la modernidad filosófica, Descartes teorizara el ideal de «claridad y distinción», que las ciencias que le eran contemporáneas hacían efectivo, como el ideal de todo lenguaje con pretensiones de conocimiento y de verdad, el cuidado lingüístico de Kierkegaard, los ilustrados del siglo XVIII, Schopenhauer o Nietzsche, son en la historia de la filosofía verdaderas excepciones. No menos la «prosa bella» de Th. W. Adorno.

El ideal científico-filosófico de «clarté», que desde Descartes hasta el positivismo del siglo XX, y de forma paradigmática en el primer Wittgenstein, se ha erigido en canon indiscutido del lenguaje filosófico, ha convertido en anatema toda pretensión estética, exorcizándola al menos como algo «desventajoso»¹ y tan sólo portador de confusión: fobia del contacto, temor de la filosofía a aprender algo del arte.

El «deleite estético», para hablar con Kant, que la lectura de la prosa adorniana pueda procurar al lector es, efectivamente, algo que la literatu-

¹ Así el «positivista declarado» Vermeersch, quien despacha como mera «literatura» la totalidad de la producción teórica de Adorno. Cf. E. VERMEERSCH, "Adorno und die Aufklärung", en *Studia Philosophica Gandensia* (9), Meppel 1971, pp. 52-53.

ra crítica sobre Adorno no ha dejado de constatar, unas veces de modo bien marginal, otras intentando explicarlo teóricamente². Y no obstante, hasta hace sólo una generación, ni el mismo Adorno ni sus lectores tenían serias dudas acerca de la discernibilidad de los géneros literario y filosófico: nadie parecía dudar de que en la forma fragmentaria de la prosa de Adorno se manifestaba la totalidad de la teoría.³

Tempora mutantur: la convicción de la separabilidad de géneros se ha relativizado. Foucault y Derrida particularmente, y el postestructuralismo en general, han introducido en la discusión filosófica un *contextualismo* nivelador de lo que hasta el momento se tenía por discernible, y esa concepción del lenguaje como torbellino de significaciones al que le es extraterritorial toda pretensión de verdad, parece poder absorber también a la filosofía de Adorno. La «aproximación» de los lenguajes del arte y la filosofía por él teorizada, es esgrimida incluso por algunos de quienes se consideran sus herederos como una de las pruebas más fehacientes de la renuncia de la filosofía adorniana a las competencias en materia de conocimiento en favor del arte y la teorización estética⁴. El pensamiento adorniano y los herederos de Nietzsche y Heidegger parecen mostrarse solidarios de una aporética «crítica radical de la razón».

Pero el hoy tan extendido pensamiento por convergencias podría, en su generalidad, pecar contra el deber de diferenciación filosófica. Este escrito quisiera explicitar el *non confundar* enfático que en este sentido eleva la filosofía de Adorno⁵.

I. SISTEMA E IDEALISMO

La contemporaneidad filosófica es correctamente cifrada como el progresivo desmoronamiento teórico del Idealismo hegeliano, en el que la racionalidad elevó sus máximas pretensiones: la filosofía, entendida como

² Cf. especialmente B. Bräutigam, *Reflexion des Schönen-Schöne Reflexion*, Bonn 1975. D. Schnnebel, "Komposition von Sprache-sprachliche Gestaltung in Adornos Werk", en *Theodor W. Adorno zum Gedächtnis*, Frankfurt am Main 1971; P. Zima, "Adorno et la crise du langage: pour une critique de la parataxis", en *Révue d'Esthétique* (8), 1985.

³ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1988. Cf. especialmente Parte III. 9: «Philosophie und Wissenschaft als Literatur?», p. 243.

⁴ J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 Vols. Taurus, Madrid 1987. Cf. especialmente Vol. 1, pp. 492 y ss. Habermas sigue aquí a Honneth, quien ya antes había determinado la forma ensayístico-fragmentaria que Adorno exige para una filosofía crítica como prueba de la final autodisolución de la filosofía en literatura. Cf. A. Honneth, "Habermas Critique of Adorno", en *Telos* (9), 1979.

⁵ He intentado discernir las posiciones teóricas del postestructuralismo francés y Adorno en mi escrito "La escritura de la diferencia: G. Bataille, J. Derrida y Th. W. Adorno", en *Pensamiento*, 1996.

sistema, pretendió construir exclusivamente desde sí misma la totalidad de la realidad, demostrando finalmente su racionalidad. Las críticas nietzscheana y heideggeriana al Idealismo hegeliano pueden entenderse como modos en principio diversos de hacer frente a tamañas pretensiones. Sin embargo, estas críticas muestran su mismidad en el hecho de permanecer ambas exteriores al objeto de la crítica: en Nietzsche, el aforismo conlleva el abandono del concepto y del lenguaje racional; el *Ser* heideggeriano opera como obstáculo para la autotransparencia del Espíritu (*Geist*) hegeliano, reclamando el «pensar rememorativo» como su médium propio y supestando liberado del pensar significativo. Ambas críticas son así *asaltos* a la dialéctica hegeliana.

Otro es, en cambio, el proyecto de Adorno. Aunque *Dialéctica negativa* se entienda a sí misma como atentado contra la tradición dialéctica⁶, este atentado dista mucho de ser un asalto a Hegel, pretendiendo antes bien «tocarle su propia melodía» (6,183) o, según la expresión de *Tres estudios sobre Hegel*, «medir con su propio rasero» la dialéctica hegeliana (5,288). Hacer teóricamente efectiva la idea hegeliana de *dialecticidad* es el verdadero *terminus ad quem* del proyecto adorniano en su conjunto⁷. Según Adorno, la filosofía hegeliana sólo «tendencialmente» habría cumplido su programa de ser una filosofía concreta frente al formalismo epistemológico kantiano.

«Tendencialmente», el supuesto idealista hegeliano de la identidad de sujeto y objeto, el *sistema* (*System*) en su acepción propiamente filosófica, hubiera sido capaz, según Adorno, de encauzar la filosofía por la vía de la concreción. Más allá de la reduplicación kantiana del momento sujeto que supone la determinación transcendental de los «límites de la experiencia posible», el conocimiento apuntaría en Hegel a la verdad, al carácter irreductible de la objetividad al Yo: la tarea de mediar lo no-conceptual, y recuperar así la idea de *objetividad*, sólo es posible a los ojos de Hegel si también lo no-conceptual es ya Espíritu, si la realidad es ya Razón. Frente al subjetivismo epistemológico, la idea hegeliana de *dialecticidad* es crítica de toda «teoría residual de la verdad», o desmembración estática del proceso cognoscitivo en los «polos» enfrentados de sujeto y objeto. Su *mediación* (*Vermittlung*), núcleo de la idea de dialéctica en Hegel, hubiera podido conservar la « semejanza » (*Ähnlichkeit*) de sujeto y objeto extirpada por el formalismo.

Pero lo mismo que en Hegel posibilita «tendencialmente» la auto-transcendencia del Idealismo, el *sistema*, es para Adorno, paradójicamen-

⁶ Adorno, Th. W. *Negative Dialektik*, en *Gesammelte Schriften* 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971. En adelante incluiré en el texto entre paréntesis las referencias a los escritos de Adorno según la edición de las *Obras completas* de Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1971-1986. La cifra situada ante la coma indicará el volumen de los *Gesammelte Schriften*, la cifra situada tras la coma el número de página.

⁷ Cf. mi escrito "De Kierkegaard. *Konstruktion des Ästhetischen* (1929) a *Negative Dialektik* (1966). Los orígenes filosóficos de la filosofía de Adorno", en *Pensamiento* 1996.

te, lo que a la vez impide una superación filosófica efectiva de la «filosofía de la conciencia» (*Bewusstseinsphilosophie*). Aun estando las nociones de «proceso» y «mediación» contra todo «primero» (*Erstes*) —el punto desde el que la totalidad de lo real es plegada al Yo—, el sistema implica el «primado del sujeto» (*Vorrang des Subjekts*), siendo éste el que nuevamente recupera en Hegel el Idealismo: «El sujeto-objeto de Hegel es sujeto», afirma Adorno (5,261).

Pensar a Hegel contra Hegel es el propósito más propio de la filosofía de Adorno. Esta empresa es abordada ya desde los *Tres estudios sobre Hegel* de un modo particular. En «Skoteinos, o cómo debería leerse», Adorno se propone hacer de «guía» a través de los textos de Hegel, pero en realidad las experiencias por él acumuladas a partir de su lectura apuntan a algo objetivo: la relación de asimetría entre el «todo» y las «partes» con que el intérprete de Hegel tiene que contar, pudiendo aislar el «todo», del lado del que cae la verdad, de la concreta articulación de sus momentos, supone para Adorno un conflicto irresuelto entre el *contenido* y la *forma* de la filosofía hegeliana, que es indicio de una incongruencia teórica de fondo entre *dialéctica* y *sistema* (5,329). En la *forma* teórica de la filosofía hegeliana se habría sedimentado el principio del sistema deductivo de Fichte. De este modo, la tarea del intérprete de Hegel consistiría en distinguir los pasajes teóricos «en que verdaderamente se piensa» de aquellos en los que el sistema quiebra la pretensión fenomenológica del «puro mirar» (*reines Zusehen*) en favor del *método* (*Methode*), del «esquema» (*Schema*) o del «punto de vista» (*Standpunkt*). Indagar los momentos en que verdaderamente se piensa equivale a inquirir las condiciones de significatividad del lenguaje, en tanto que iluminación de lo concreto frente a todo acto de constitución subjetiva (*Setzung*): «El arte de leer a Hegel tendría que prestar atención a la emergencia de lo nuevo, del contenido concreto y (distinguirlo de los momentos) en que una máquina, que no quiere serlo, sigue funcionando, a pesar de no tener derecho a hacerlo» (5,330). La exégesis filológica es ya, pues, crítica filosófica ella misma, y el interés por la forma y el lenguaje hegelianos, cuya incongruencia con el contenido convierte en falsa la filosofía hegeliana, un interés *epistemológico*. Que ello es así se pone de manifiesto en la crítica adorniana al «ideal de claridad» (*Klarheitsideal*) y en el intento de mostrar cómo en realidad, y aun a su pesar, Hegel prolonga dicho ideal.

Como ideal expositivo, el ideal de claridad se define desde los *Principia* y el *Discurso del método* cartesianos en favor del entendimiento, la comprensibilidad o legibilidad de un contenido. Pero en esa forma se sedimenta ya un contenido epistemológico. «Clarté», en tanto que ideal filosófico, es para Adorno núcleo de toda concepción de los momentos del proceso cognoscitivo como «polos» abstractamente enfrentados, germen de una relación de dominación del sujeto sobre su objeto, ausencia de *relatio* propiamente dicha. Sujeto y objeto son aquí estáticamente pensados:

«Claridad puede exigírsele al conocimiento siempre que se presuponga que las cosas son puras, que están libres de toda dinámica que pudiese escapar a una mirada que las fija en su univocidad. La exigencia de claridad se vuelve doblemente dudosa tan pronto como se descubre que aquello sobre lo que el pensamiento piensa no pasa meramente como un vehículo por delante del sujeto cognoscente, sino que es algo en sí mismo en movimiento y, de este modo, no se asemeja en nada a la *res extensa* de Descartes... Correlativamente a esta idea, surge la referida a que el sujeto no descansa con un cámara fotográfica sobre un trípode, sino que, debido a su relación con un objeto dotado en sí mismo de movimiento, también él mismo se mueve, siendo ello una de las doctrinas centrales de la Fenomenología de Hegel» (5,334).

Mediación (Vermittlung) es en Hegel la respuesta a la falsedad epistemológica de la posición de enfrentamiento sujeto-objeto (*Gegenübersein*). El recíproco engendrarse de ambos momentos debería garantizar la superación del formalismo de toda «filosofía de la reflexión». Pero no es así.

Raras veces se ha desarrollado teóricamente el ideal de claridad, común es su aceptación como algo autoevidente. El lugar histórico-filosófico en donde Adorno descubre su más completa articulación después de Descartes, la obra de A. N. Whitehead *Adventure of Ideas*, va a situar a la pretensión hegeliana de dialecticidad ante un grave aprieto. A una teoría de la claridad filosófica como la desarrollada por Whitehead le es esencial la contraposición estática de sujeto y objeto: «Claridad y distinción podría haberlas sólo si «sujeto» se hiciese equivaler estrictamente a «el que sabe» (*Wissender*) y «objeto» a «lo sabido» (*Gewusstes*)», afirma Adorno (5,337). El precio del ideal de claridad es, pues, la abstracción, un tributo que también Hegel parece estar dispuesto a pagar.

En Hegel, *sistema* restaura el Idealismo kantiano, la extrinsicidad de sujeto y objeto. La metacrítica adorniana de la tesis de la *identidad de sujeto y objeto* descubre que ésta no es sino una mala «identificación» (*Identifizierung*), que sólo se logra tras la previa «estilización» (*Zurechtsetzung*) de lo *particular (Besonderes)* en ambos momentos, vaciándolos de sus determinaciones concretas, y tras la reducción a sus respectivos conceptos, a su *particularidad (Besonderheit)*, según uno de los teoremas centrales de *Dialéctica negativa* (6,174).

De este modo, si el sistema es la «forma expositiva de una totalidad a la que nada le es exterior», situando «al pensamiento en una forma de enfrentamiento absoluto ante su objeto» y haciendo que éste se evapore en aquél; si la forma sistemática es idealista aun previamente a toda tesis de contenido (6,35), «Skoteinos» no dudará en afirmar que «la diferencia respecto a la teoría tradicional debe contenerse en el lenguaje» (5,343). Una *dialéctica material y negativa* sólo será capaz de recuperar la idea de dialecticidad, fallida en Hegel, a través de la negación del ideal de claridad. «Configuración» (*Konfiguration*), «ensayo» (*Essay*), «constelación» (*Kons-*

tellation) y «fragmento» (*Fragment*)⁸, son los nombres para esa forma teórica capaz de hacer justicia al contenido filosófico de dialécticidad y en congruencia con él: «Constelación no es sistema» (5,342). Pero la negación del ideal de claridad sólo puede ser una *negación determinada*, que no debe degenerar «en un balbuceo, al negar sencillamente sus reglas» (5,336), puesto que su propósito no es precisamente negar la lógica, sino evitar la conversión del lenguaje en tautología⁹.

II. LA «APROXIMACION» DE LOS LENGUAJES DEL ARTE Y LA FILOSOFIA

La «aproximación» de los lenguajes del arte y la filosofía es para Adorno condición de posibilidad de teorizar un discurso verdaderamente significativo. Sin embargo, esta aproximación no deja de producir cierta perplejidad.

En su estudio sobre el género literario ensayístico, Rohner ha revisado la suerte del ensayo desde Montaigne hasta su recepción en Alemania por parte de Schlegel, proponiendo la siguiente definición: el ensayo «es una porción corta y cerrada de prosa de composición laxa que, bajo una forma llena de pretensiones estéticas, interpreta críticamente un objeto inconmensurable, procediendo sobre todo intuitiva y serialmente, estableciendo conexiones, conversando virtuosamente de manera espiritual con un interlocutor ficticio, y haciendo que la cultura, el pensamiento combinatorio y la fantasía de éste entren en juego de un modo vivencial». A ello añade otras dos características: la no resumibilidad del ensayo y su rasgo biográfico¹⁰.

Adorno, de su parte, hace explícita su concepción de la forma ensayística en «Der Essay als Form»¹¹. En su corto comentario a este escrito Rohner no puede callar cierta perplejidad. En él echa en falta una explicitación

⁸ El modo de la exposición teórica (*Darstellungsweise*) ha sido objeto de preocupación constante en Adorno. La forma teórica que exige para una filosofía crítica ha sido teorizada desde el inicio de su producción teórica, desde las "Thesen über die Sprache des Philosophen", escrito que data de principios de los años 30, hasta *Negative Dialektik* (1966), pasando por "Der Essay als Form" (1954-1958).

⁹ Adorno, *Th. W., Philosophische Terminologie*, R. Zur Lippe ed., Frankfurt am Main 1982, Vol. II, p. 265.

¹⁰ Rohner, L. "Versuch über den Essay", en: L. Rohner, *Der deutsche Essay*, Neuwied 1966, pp. 1-24 y pp. 22-23.

¹¹ Adorno, "Der Essay als Form" (1954-1958), recogido en *Gesammelte Schriften 11. 1, Noten zur Literatur*, p. 9-33. Este escrito, pese a haber entrado de la mano de Honneth y Habermas en el centro de la discusión filosófica actual, no ha gozado de recepción en nuestro país. El volumen *Notas de literatura*, en el que Manuel Sacristán lo incluyese en 1962, está desde hace ya mucho tiempo fuera de circulación. Recientemente he tratado de vertirlo de nuevo al castellano. Cf. Th. W. Adorno. La forma ensayo. Traducción e introducción de Vicente Gómez (Inédito).

del ensayo como «forma artística» y, decepcionado, sólo halla la descripción de cierta «actitud intelectual del escritor» que, según Adorno, el ensayo realiza¹². Pero lo que Rohner echa de menos en este escrito está, en realidad, articulándolo, y esa «actitud» que le es insatisfactoria, de estar bien fundamentada, podría ser el momento a través del que la «aproximación» de los géneros filosófico y artístico-literario, que Adorno sitúa en el ensayo, podría ganar para sí vinculabilidad teórica. Pero no es este el caso. La aproximación de géneros sucede en este escrito con demasiada inmediatez, hasta el punto de hacer inminente el peligro de incurrir precisamente en esa mala *pseudomorfosis* de géneros que *Dialéctica negativa* prohíbe enfáticamente: «El arte y la filosofía no tienen su punto común en la forma o en el proceder constructivo, sino en un modo de comportamiento que prohíbe toda pseudomorfosis» (6,26).

«La forma ensayo» se nutre de los estudios ya clásicos sobre el ensayo de Max Bense y Georg Lukács¹³. Desde el mismo comienzo del texto, Adorno intenta desmarcarse de la concepción lukácsiana del ensayo como mera «forma artística». Elevada por Adorno para el ensayo una pretensión *filosófica*, que supone un reto a la alternativa entre la ciencia —como único ámbito del conocimiento y la verdad— y el arte —en tanto que ámbito de lo simplemente no-racional (11.1,9)—, la concepción lukácsiana del ensayo no puede para Adorno menos que pactar con tal alternativa. Entendido como «forma artística», el ensayo sería privado de toda vinculabilidad cognoscitiva, convirtiéndose en enclave privilegiado de irracionalidad en el que cabrían «la intención del autor», «los impulsos psicológicos personales», «cosmovisiones», «personalidad» y «lo irracional». Para Adorno, por el contrario, el ensayo tiene como médium propio el *concepto* —un *uso distinto* del concepto— y como objetivo la *verdad*.

Pero las pretensiones teóricas reclamadas por Adorno para ensayo van mucho más lejos. Su enunciado se asemeja más a un listado de ideas a desarrollar que a una fundamentación de su necesidad, tan vertiginosamente se suceden parágrafo a parágrafo: «el ensayo (extrae), según su idea, las consecuencias de la crítica al sistema»; «en el ensayo enfático, el pensamiento se libera de la idea tradicional de la verdad»; «atiende a la conciencia de la no-identidad». Finalmente, queda enunciada la pretensión de competencia en cuanto a dialécticidad con la idea hegeliana de dialéctica: el ensayo es «más dialéctico que la dialéctica» (11.1,16-28). Tamaña pretensión, sin embargo, cuenta con dudosos medios para su realización. Aun haciéndose ya explícita en este escrito la prohibición de confusión de géneros que más tarde elevará *Dialéctica negativa*, su aproximación parece

¹² Rohner, op. cit., p. 28.

¹³ G. Lukács, «Über das Wesen und Form des Essays. Ein Brief an Leo Popper 1910»; M. Bense, «Über den Essay und seine Prosa» (1952). Ambos recogidos en la citada obra de L. Rohner.

poder resolverse aquí justamente como esa insana «mezcolanza anacrónica» que Adorno imputa aquí a Heidegger y a Jungnickel (11.1,13).

Ejemplar en este sentido es, en primer lugar, el reto que supone el ensayo respecto al ideal de claridad cartesiano. En su proceder «metódicamente no-metódico», el ensayo suspende las reglas cartesianas, garantías desde la temprana modernidad filosófica de todo discurso con pretensiones de verdad. Contra la segunda regla formulada en el *Discurso del método*, a saber la descomposición del objeto en lo elemental, así como contra la tercera regla, que prescribe partir de lo más sencillo hasta llegar a lo complejo, el ensayo tiende, según Adorno, a «pensar la cosa desde el primer momento tan complejamente como ella misma es» (11.1,23). Contra la cuarta regla cartesiana, que para Adorno constituye el principio propiamente sistemático, a saber la prescripción de completud, atenta no menos la práctica ensayística enfática: «todo objeto (contiene)... en sí mismo una infinitud de aspectos», de ahí la imposibilidad de toda continuidad en la exposición teórica, pues «aquella entraría en contradicción con el carácter antagónico de la cosa». Por ello, «el ensayo, de hecho, no tiene un cierre» (11.1,25).

De la suspensión de estas reglas, así como de la permeabilidad del ensayo a la expresión de la experiencia subjetiva, hace depender Adorno lo que denomina «el carácter fructífero del pensamiento». Pero su efectividad recuerda en demasía a esa insana «mezcolanza» de géneros combatida por él mismo. En efecto, el pensar ensayístico es fructífero porque en él «todos sus conceptos se generan recíprocamente, cada uno de ellos se articula según su configuración con los demás... En tanto que configuración, los elementos cristalizan a través de su movimiento. Aquella es un campo de fuerzas» (11.1,21-23). El ensayo «armoniza (*abstimmt*) unos conceptos con otros», «sus transiciones (*Übergänge*) desautorizan la deducción lógica en favor de conexiones transversales de los elementos» (11.1,25). El conjunto de esta metáfora empleada para describir el uso ensayístico del concepto no recuerda sólo por azar a la composición musical. Su ligazón es antes bien provocada: este uso del concepto «roza» el «arte de la transición no-conceptual» (*begriffslose Kunst der Übergangs*) y es, de otro lado, práctica de la «coordinación» en vez de la subordinación sintáctica (11.1,31). Adorno descubre lo primero en la gran música, de modo finalmente cierto en la música de Mahler; lo segundo, en la poesía del último Hölderlin: su nombre es «parataxis» (*Parataxe*)¹⁴. Así es como, según Adorno, el ensayo elabora enfáticamente la forma expositiva, siendo sólo esto aquello «en lo que el ensayo se parece al arte» (11.1,26).

Pero el «parecido» es sin duda excesivo para una teoría del ensayo que pretende delimitarlo de la simple «forma artística», reclamando para él pre-

¹⁴ Adorno, *Mahler* (1960), en *Gesammelte Schriften* 13. "Parataxe. Zur späten Lyrik Hölderlins" (1963), en *Gesammelte Schriften* 11. 3.

tensiones que no son ya simplemente estéticas, sino *filosóficas*. El modo como el ensayo, en tanto que una manera particular de organización textual, pudiese competir con la noción filosófica de sistema, sólo podría ser harto desventurado. De esta desproporción, no obstante, es ya sabedor el escrito del 54: «Inconscientemente y lejos de toda teoría, el ensayo como forma expresa la necesidad de anular también en el proceder concreto del espíritu las pretensiones de completud y discontinuidad teóricamente superadas, rebelándose estéticamente contra la estrechez del método que no quiere dejar nada fuera de sí; por ello *obedece a un motivo epistemológico*» (11.1,24)¹⁵. Si ello es así, la fisonomía concreta de la organización textual descrita por «La forma ensayo» no puede con derecho ser ningún *prius*, sino sólo consecuencia de una *noción filosófica de forma* que habrá que hacer explícita. La posterior producción teorética adorniana no permanece deudora de esta explicitación.

III. LA EPISTEMOLOGIA DEL FRAGMENTO

III.1. Fragmento, dialéctica y expresión

«La forma ensayo» introdujo el momento de la experiencia subjetiva como condición de lo que allí se denominaba «el carácter fructífero del pensamiento». El «Prólogo» a *Dialéctica negativa* enuncia para la «Introducción» a la obra la tarea de legitimar epistemológicamente lo que en el estudio de los años cincuenta aparecía confusamente como un *prius*: «La introducción expone el concepto de experiencia filosófica» (6,6).

Pero la fundamentación filosófica del momento expresivo (*Ausdruck*), la necesidad de integrar en el médium teórico el conjunto de innervaciones y experiencias subjetivas, no resulta aproblemática tras la crítica adorniana a las ideas de sistema y de Espíritu (*Geist*), éste abstracción del *Particular* (*Besonderes*) y núcleo de todo sistema. La tesis idealista de la identidad de sujeto y objeto, el sistema, el que el sujeto fuese ya objeto y se reencontrase a sí mismo en éste, era en Hegel garante de la vinculabilidad teorética de la actividad del momento sujeto. Tras la crítica adorniana al Idealismo, el problema de *Dialéctica negativa* pasa a ser la fundamentación de la expresión subjetiva sin contar ya con el aval que era la idea de sistema, y sin que aquélla permanezca en una exterioridad mala respecto a todo rigor teórico, que mientras tanto la ciencia ha monopolizado y del que ha excluido la expresión como un lastre a eliminar en aras de la objetividad científica. De otra parte, la permeabilidad de la teoría a la expresión tampoco puede equivaler a una especulación incontrolada. Los extremos

¹⁵ El subrayado es nuestro.

entre los que esta fundamentación se sitúa son —además del tercero hegeliano, al que se pretende reformular— el positivismo, que relega todo resto expresivo en la teoría al ámbito del arte, y la restauración inmediata de la expresión por parte de las modernas ontologías, Heidegger fundamentalmente. Positivismo y cosmovisión son, pues, los extremos: «Si el momento expresivo pasa a ser lo único, (la filosofía) degenera en cosmovisión; cuando se abandona el momento expresivo y el deber de la exposición, se equipara a la ciencia» (6,29).

Por lo que al positivismo se refiere, la insistencia de Adorno en el «deber de la exposición» no puede en absoluto hacerse equivaler a una exhortación en favor de la pulcritud expresiva. Un pasaje central de la «Introducción» a *La disputa del positivismo en la sociología alemana* precisa el sentido de la objeción elevada contra el positivismo: «La negligencia estilística de muchos científicos, que quisiera racionalizarse mediante el tabú sobre el momento expresivo del lenguaje, delata una conciencia cosificada. Puesto que la ciencia es convertida en una objetividad que no debe ser penetrada por el sujeto, la expresión lingüística es bagatelizada. Para quien los hechos son un en-sí carente de mediación (*Vermittlung*) subjetiva, la formulación le es indiferente, aun a expensas de la cosa divinizada» (8,301). Así, la negligencia estilística es para Adorno *indicio*, en perfecta consonancia con el ideal de claridad, de una concepción estática y dual de los momentos sujeto y objeto, en la que el sujeto acaba por cobrar siempre primacía sobre lo-otro-de-sí. La exorcización de la expresión es, en realidad, tabuización de la *mediación*: sólo si la teoría es permeable a aquella, puede la racionalidad sustraerse a su uso formal y domeñante, en tanto que constante reflexión sobre la no-identidad de sujeto y objeto, de lenguaje y realidad, de pensamiento, expresión y cosa.

De otro lado, la exterioridad de rigor y expresión es para Adorno «subjetivismo malo». Su nombre es «cosmovisión». La recuperación *inmediata* del momento expresivo estaría en verdad sancionando la equiparación de subjetividad y contingencia, propia del formalismo epistemológico. Ambas, ciencia y cosmovisión, concibirían la expresión como mero complemento de la racionalidad formal: «La cosmovisión es tan contraria a la filosofía como el pensamiento cosificado. Se podría incluso decir que la ciencia y la cosmovisión son las partes dispersas de aquello hacia lo que la filosofía apunta»¹⁶.

Tarea de la «Introducción» a *Dialéctica negativa* es precisamente romper la equiparación de expresión y contingencia, recuperar *mediatamente* su vinculabilidad. Impedimento para una incorrecta hipostatización del momento expresivo es su objetivación, su decantación teórica. Sólo cuando la experiencia subjetiva «entra... en plexos argumentativos más complejos» o

¹⁶ Adorno, *Philosophische Terminologie*, Vol. I, op. cit. , p. 92.

«en configuraciones o contextos de fundamentación» (6,52), puede efectivamente adquirir necesidad¹⁷. En la indagación de las condiciones posibilitantes de la vinculabilidad de la expresión, Adorno reanuda la discusión con el extremo hegeliano. La «Dedicatoria» de los *Minima moralia* formula apretadamente los términos de la discusión *con* y *contra* Hegel: «Hegel, al hipostatizar tanto la sociedad burguesa como su categoría básica, el individuo, no ha pensado dialécticamente ambos hasta el final. Ciertamente, en concordancia con la economía clásica, ha sabido ver que la misma totalidad se produce y se reproduce desde las relaciones antagónicas de los intereses de sus miembros. Pero el individuo como tal sigue valiendo para él, ingenuamente, como un dato último, el mismo que en la teoría del conocimiento ha disuelto... En los ciento cincuenta años que han transcurrido desde la concepción hegeliana... (el individuo) ha ganado tanto en plenitud, diferenciación y fuerza como, por otra parte, ha sido debilitado y socavado por la socialización de la sociedad. En la época de su desmoronamiento, la experiencia individual de sí mismo y de lo que le acontece sigue comportando un conocimiento que le estaba vedado cuando, en tanto que categoría dominante, se lo ponía sin fractura positivamente» (4,16).

Dialéctica negativa no hará después sino recoger literalmente esta idea: «Ciertamente, el individualismo decimonónico (ha debilitado) la fuerza objetivante del espíritu... , pero también lo dotó de una diferenciación que potenció la experiencia del objeto» (6,52). Sufrimiento (*Leiden*), la experiencia de la negatividad, que puede ser tanto vía de cosmovisión como motivo para una crítica teóricamente articulada de la sociedad, es «objetividad» que pesa sobre el individuo, de ahí que «lo que el sujeto experimenta como lo más subjetivo, su expresión, es algo objetivamente mediado» (6,29). La preformación social del individuo, él mismo una categoría histórica y social, es garante de la universalidad y necesidad de su expresión. No pudiendo ya contar con el garante que era en Hegel la idea de sistema, la cuestión de la legitimación teórica de la expresión queda resuelta *epistemológicamente* en *Dialéctica negativa* a través de la insistencia en la *mediación* efectiva de sujeto y objeto (*Vermittlung*), que se «asemejan» o se engendran recíprocamente en tanto que momentos *históricos*.

III.2. Fragmento, dialéctica y síntesis

En «La forma ensayo», Adorno no reparó mientes en «aproximar» el arte, la literatura y la filosofía: las técnicas propiamente artísticas de la «sín-

¹⁷ Los *Minima moralia*, la obra ensayístico-fragmentaria de Adorno por excelencia, puede en parte entenderse como la transformación de la expresión subjetiva en experiencia filosófica en el seno de una detallada teoría crítica de la sociedad. Cf. al respecto V. Gomez, *La función de lo estético en la filosofía de Th. W. Adorno*, Cap. IV (Tesis de Doctorado, Universidad de Valencia 1991).

tesis no-conceptual» y la «parataxis», parecían transferirse inmediatamente a la filosofía, de modo que resultaba difícil de apartar toda sospecha de pseudomorfosis.

En la poesía del último Hölderlin, el teórico del arte Adorno determina la «coordinación» (*Reihung*) como el médium de la sustitución de la subordinación sintáctica (hipotaxis) por la «parataxis», en la que los elementos se ligan de un modo distinto a como lo hacen en el juicio. Pensamiento y lenguaje no entran en el arte sino transformados. Pero mientras que la parataxis, en tanto que técnica poética no clasicista, comporta en Hölderlin una aminoración del pensamiento y del lenguaje, Adorno ve en ella su contrario: «parataxis» es la recuperación del lenguaje, pues Hölderlin, al situar desde la libertad subjetiva el lenguaje por encima del sujeto, «corrige el primado del sujeto como órgano de la síntesis» (11,3,478). Perfilada queda así «una síntesis de otro tipo», cuya *autorreflexión* (*Selbstreflexion der Synthesis*) es tarea del filósofo en *Dialéctica negativa*. Condición de superación de la metátesis de géneros, ilícita para el propio Adorno, es la traducción de la metafórica sobre el proceder paratáctico, que comparten la poesía del último Hölderlin y la forma ensayística, en términos propiamente filosóficos e inherentes a la tradición filosófica misma. Su introducción en la discusión específicamente filosófica es capaz de implicar a las restantes posiciones filosóficas: a las modernas ontologías, al positivismo y al propio Hegel.

La posición heideggeriana vuelve a ser contraimagen del proyecto adorniano. No obstante, el paralelo entre Adorno y la tradición filosófica que va desde Bergson hasta Heidegger no puede obviarse, habida cuenta de que en ambos casos se comparte el ideal de concreción filosófica frente al subjetivismo idealista. Si en el positivismo, tomando la matemática como modelo, el lenguaje deviene «fórmula» (*Formel*), es decir, un sistema no-lingüístico de signos sin afinidad ninguna con lo expresado mismo, la inmediata restauración ontológica del «resto arcaico del lenguaje», es decir, la revocación de la escisión histórica de lenguaje y realidad, convertiría al lenguaje en «jerga» (*Jargon*), que para Adorno equivale a su destrucción (6,417).

El *modo* de la recuperación de la no absoluta exterioridad de concepto y realidad, que *Dialéctica negativa* determina en términos de Walter Benjamin como la «esperanza del nombre» (6,62), es lo que distingue la posición adorniana respecto de Heidegger. La *inmediatez* de la restauración heideggeriana de la afinidad nombre-cosa equivale para Adorno a la práctica de una «mitología del lenguaje», en la que las palabras, aisladas de la oración, el juicio y lo pensado mismo, pretenden desvelar el ser de la cosa, convirtiéndose en realidad en «fichas de juego intercambiables», cuyo único objetivo sería su efectividad (*Wirkung*). El lenguaje pasaría a ser un puro medio de reclusión de adeptos. Esta es la razón por la que Adorno puede hablar de la «jerga de la autenticidad» como un «lenguaje sin lenguaje» (6,467).

Recuperar la objetividad del lenguaje o la afinidad de nombre y cosa, condición de un pensamiento que no transcurra en vacío, sólo podría lograrse, según Adorno, de modo *mediato* (*vermittelt*), nunca *inmediatamente*, es decir, extremando la mediación conceptual, el propio discurso significativo, y no a través de un salto allende el concepto: «Lo que quisiera la filosofía, lo que la constituye propiamente como tal, y en virtud de lo cual le es esencial la exposición, es lo que hace que sus palabras digan más de lo que cada una dice. Esto es lo que la técnica de la jerga pone fuera de juego. La transcendencia de la verdad sobre la significación de cada palabra particular y de cada juicio es atribuida por aquélla a las palabras como su propiedad intransferible, cuando ocurre más bien que ese más sólo se obtiene en (su) constelación (*Konstellation*), de un modo mediato (*vermittelt*). El lenguaje de la filosofía apunta, según su ideal, más allá de lo que dice por medio de lo que dice, mediante el proceso del pensamiento (*im Zug des Gedankens*)» (6,420). Todo otro intento es para Adorno desesperado y contradictorio¹⁸.

El nombre (*Name*) preserva su esperanza en el concepto (*Begriff*), en el mismo discurso significativo, no fuera de él. Es por ello por lo que la «Introducción» al texto de 1966, en discusión explícita con el positivismo y con Nietzsche, teoriza el concepto *doblemente*, en sus acepciones subjetiva y objetiva: «El concepto se caracteriza tanto por estar en relación con lo no-conceptual... como, contrariamente, en tanto que unidad abstracta de los entes en él abarcados, por alejarse de lo óptico. Cambiar esta dirección del concepto y reorientarlo hacia lo no-idéntico constituye el gozne de una dialéctica negativa» (6,24). Únicamente si la equiparación nietzscheana de concepto y dominación fuese algo definitivo, podría resolverse la autocrítica de la razón en un simple salto por encima del discurso significativo, al modo de la extrañación (*Verfremdung*) que el aforismo cumple en Nietzsche¹⁹. Pero a tal equiparación subyace, según Adorno, una estrecha con-

¹⁸ Adorno nunca habló, efectivamente, de «contradicción performativa», ni de «pensamiento self-defaiting», propio de toda crítica totalizante de la razón, pero fue consciente de lo desesperado del intento de las modernas ontologías. Así, «La forma ensayo» advertía ya que la filosofía de Heidegger «se niega a hacer honor al deber del pensamiento conceptual, que tiene necesariamente que suscribir tan pronto como usa conceptos en la oración y en el juicio, en favor de la originariedad de una astucia aldeana» (op. cit., p. 13). La «Introducción» a *Dialéctica negativa* vuelve sobre lo mismo: «Todo conocimiento, incluso el de Bergson, necesita la racionalidad por él despreciada, precisamente si quiere hacerse concreto» (op. cit., p. 20). Cf. también *Tres estudios sobre Hegel*, op. cit., p. 311.

¹⁹ Krüger supo poner de manifiesto el modo como en Nietzsche pudo haber habido una «autorreflexión de la razón» a través de la forma aforística. En concordancia con su idea de la razón como una «ilusión perspectivística», Nietzsche contraponen «verdad» a «pensamiento» —a toda mediación, expresado hegelianamente—, del mismo modo que el devenir se opone al ser. El aforismo depende aquí de una concepción de la realidad como «proceso», lejos de todo pensamiento acerca de su mediación histórica y social. Sólo el aforismo, en tanto que forma expositiva no definitiva, no ordenadora, haría justicia a una realidad fluida ella misma. Asimismo, la noción nietzscheana del aforismo recoge el sentido literal del vocablo: el

cepción *nominalista* del concepto, tomada justamente del ámbito de las ciencias positivas²⁰. La naturaleza de la síntesis conceptual no es la dominación, ésta es sólo resultado de uno de sus *usos*.

En el «giro copernicano» que Kant imprime a la filosofía queda definitivamente asentada la noción filosófica de *síntesis*, que inaugura la «filosofía crítica» frente al realismo y racionalismo filosóficos. «Síntesis» implica, según su idea, «esfuerzo» (*Anstrengung*) y «trabajo» (*Arbeit*), tal y como lo expresa el símil kantiano de la labor de la abeja frente a la de la hormiga y la araña, metáforas éstas para el realismo y el racionalismo pre-críticos respectivamente. *Dialéctica negativa* reelabora la noción de síntesis. Su «Introducción» hace equivalentes «pensamiento» y «trabajo» (6,30). Pero «trabajo» no menta sólo la participación activa del sujeto en el proceso de construcción crítica de la realidad, sino que su concepto recuerda literalmente la indisolubilidad de aquello que no es sujeto. Este segundo momento habría sido progresivamente eliminado en el transcurso de la modernidad filosófica. Adorno confronta el concepto filosófico de trabajo consigo mismo y determina las nociones kantiana y hegeliana de síntesis como mera apariencia.

En Kant, «síntesis» era actividad puramente subjetiva, la labor de las categorías del entendimiento ordenando lo real. La noción de objetividad así resultante era «posición» (*Setzung*), producto último de la unidad de la apercepción trascendental. Toda determinación del objeto podía ser finalmente retrotraída a determinación subjetiva, el conocimiento diluyéndose en reduplicación de lo «puesto» por el sujeto. Según Adorno, Kant habría omitido que sólo puede ser objeto de síntesis aquello que desde sí mismo lo permite y exige, por lo que la determinación sintética no puede ser algo *exclusivamente* subjetivo. Cuando la «unidad» (*Einheit*), que el concepto introduce, es pensada como algo únicamente subjetivo, «síntesis» se convierte en ideología, desmintiendo su pretensión de ser verdadero trabajo sobre lo plural. Así concebida, «síntesis» es antes bien «análisis», otro nombre para la tautología. El automatismo con el que ocurre la síntesis del lado exclusivamente subjetivo no es para Adorno pensamiento alguno, pues «quien quiere conocer (lo que una cosa es), debe pensar más, y no menos,

aforismo es «des-delimitación», «extracción» de algo de su horizonte (*Ap-horizein*). Representante por excelencia de los autores que a fines del siglo XIX y principios del siglo XX permanecieron fuera de la influencia del Idealismo alemán, en Nietzsche podría haber habido una crítica de la razón sólo como *parodia de la razón*, creando excepciones incómodas para la ciencia y la conciencia común a través de medios específicamente artísticos: la «allogría», la «extrañación» (*Verfremdung*) y el shock. (*H. Krueger, Studien über den Aphorismus als philosophische Form*, Frankfurt am Main 1956. Cf. especialmente pp. 124 y ss.). Esta práctica artístico-extrañante y deudora de presupuestos ontológicos, sin embargo, poco tiene que ver con la reflexión adorniana del lenguaje, que depende de consideraciones propiamente epistemológicas.

²⁰ Adorno, *Philosophische Terminologie*, op. cit. , Vol. I, p. 25.

que el punto de referencia de la síntesis de la pluralidad, el cual no es en realidad, enfáticamente, pensamiento alguno» (6,177-189).

Idéntico es para Adorno el caso de Hegel, en quien, sin embargo, la pretensión de dialecticidad debería conceptualizar, frente al formalismo kantiano, una noción distinta de síntesis, en la que el objeto no fuese ya mero material sobre el que una subjetividad soberana ejerce su dominio. «Coherencia de lo-no-idéntico» apunta en Hegel, «tendencialmente», a la recuperación de la idea de una objetividad irreductible al momento sujeto. El teorema hegeliano, según el cual la verdad de la cosa no es su pura mismidad, «puesta» por el Sujeto-transcendental-uno sobre un material caótico, sino el plexo de sus relaciones (*Zusammenhang*), vuelve a dotar al objeto de determinación propia. Al menos tendencialmente, el sistema hegeliano no fija tan drásticamente la escisión kantiana entre el juicio analítico y el juicio sintético. Mediante el movimiento dialéctico de los conceptos, a través del análisis de éstos, y sin abandonar su propio ámbito, resulta evidente su otro-de-sí, lo no-idéntico como su implicación de sentido. Unidad y pluralidad habrían sido concebidas por Hegel como momentos coimplicados. Sin embargo, también Hegel habría pensado finalmente ese «plexo de relaciones», que es la verdad de la cosa, como algo «puesto», más aún, como siendo él mismo Espíritu (*Geist*). Concibiendo incluso lo opaco y lo no-lingüístico como Espíritu, como racional, la dialéctica hegeliana es para Adorno una dialéctica que, en verdad, podría prescindir del lenguaje, de la tensión efectiva entre concepto y realidad. Adorno descubre que la ideología de la síntesis del Idealismo kantiano reaparece en Hegel, pero ahora convertida en un gigantesco juicio analítico. El idealismo, al haber interpretado lo heterogéneo como Espíritu, lo convirtió en lo igual, en lo idéntico, en lo que se repetía a sí mismo en una suerte de juicio analítico, sin poder dar cabida a lo cualitativamente nuevo (6,158-165).

La «autorreflexión de la síntesis», que Adorno detectara en la poesía del último Hölderlin y que es tarea de la filosofía determinar, no puede significar para él un abandono del «pensar de la unidad» (*Einheitsdenken*), sino la virtualidad de una noción de síntesis que cumpla su pretensión de ser «trabajo» o verdadero pensamiento de la pluralidad. La vía de concreción filosófica no se cumple en Adorno mediante una revocación abstracta del pensamiento, de la unidad y la síntesis, la sustancia del discurso significativo. Esto es para él «regresión», recaída en «lo difuso». La «autorreflexión de la Ilustración» exige, antes bien, un plus de pensamiento y de síntesis, pues aquella «no es su revocación... Incluso la reorientación crítica del pensamiento de la unidad se ve remitida al concepto, a la síntesis. Lo que habría que reorientar (*umzuwenden*) es la tendencia de los actos de síntesis, hacer que rememoren lo que causaron a la pluralidad» (6,160).

«Síntesis», siempre que cumple su concepto enfático, es verdadero «trabajo sobre algo que ofrece resistencia»; la misma unidad (*Einheit*) pasa a

ser momento, no es ya organización extrínseca de un material sin cualificación, ni «fórmula mágica para la totalidad». La función sintética es entonces una función inmanente. Adorno no piensa la «síntesis» como «unidad de lo plural» (*Einheit eines Mannigfaltigen*), al modo nominalista, sino como «la unidad de lo uno y de lo múltiple» (*Einheit des Einen und des Vielen*) (7,221, *passim*). De este modo, «síntesis» no es un acto subjetivo que padecen sus elementos, sino que, en tanto que materialmente reorientada, «repite aquello con lo que aquéllos comunican entre sí», siendo sólo así posible una «síntesis sin violencia» (7,19).

El discurso ensayístico-fragmentario de Adorno ha hecho efectivas estas consideraciones filosóficas acerca del acto de síntesis. Ejemplar en este sentido vuelve a ser el discurso fragmentario de los *Minima moralia*, fiel testimonio del cumplimiento de una tarea epistemológica.

En los *Minima moralia*, irreductibles a una simple «colección de aforismos», la determinación del modo de las *transiciones* (*Übergänge*) entre los distintos fragmentos apunta al *objeto*, y no a la organización unilateralmente subjetiva, como el verdadero garante de *unidad*. El mismo término «transición» recuerda, ciertamente, a la lógica de la composición musical, así como al recurso literario paratáctico. Pero el carácter concéntrico y serial de esta obra no es, sin embargo, fruto de una pseudomorfosis de arte y filosofía. Tras este precipitado literario hay un *contenido epistemológico*. La misma parataxis no es aquí sino la consecuencia de la dinámica de la idea hegeliana de dialéctica, según la cual «el movimiento del concepto no sería otra cosa que el progreso desde un concepto a otro gracias al carácter inmanentemente mediado del concepto» (5,364). Esta dinámica resulta ser para Adorno «por lo menos unilateral», puesto que en Hegel sigue siendo el Espíritu, la subjetividad elevada a Absoluto, el único garante de la verdad de la cosa. Los *Minima moralia* cumplen la exigencia de la *Dialéctica negativa*, según la cual «la fuerza del pensamiento, una vez desencadenada por los sistemas» debería «transportarse a la determinación abierta de los momentos particulares» (6,34). Lo que *media* los hechos no es ya aquí el mecanismo subjetivo, que los preforma y concibe, sino la trama entera de referencialidades en que aquéllos se hallan inmersos.

El medio conceptual, a través del que ocurre la síntesis, no puede menos que pensarse *objetivamente*, si es el caso que también «síntesis» debe dejar de concebirse como mera producción o rendimiento unilateralmente subjetivo. Lejos de ser el objeto considerado como material caótico, la posibilidad real del tránsito (*Übergang*) a lo que no es ya él mismo desde su propio concepto, a su plexo de relaciones desde su misma especificidad monadológica, es lo que, tomando a la letra la pretensión hegeliana, recupera la idea de la «determinación del objeto en sí» (*Bestimmtheit des Objekts an sich*). Con ello, «concepto» (*Begriff*) deja de ser pensado como abstracción subjetiva de lo común en lo plural, y pasa a concebirse justamente como la «identidad de la cosa frente a sus identificaciones», como la de-

terminación que el propio objeto arroja desde sí mismo: «los conceptos no (son) solamente producto de las síntesis y de las abstracciones...: ellos mismos representan también un momento en la pluralidad (*ein Moment in dem Vielen*), que hace que los conceptos, para la doctrina idealista meramente «puestos», se agrupen en torno a aquélla» (6,169). El *momento unificante de la síntesis*, que en su uso exclusivamente subjetivo es vía de dominación, sobrevive en una filosofía dialéctica en la *constelación* de los conceptos en torno al objeto a interpretar, del modo como lo hace la forma filosófica ensayístico-fragmentaria.

Adorno ha teorizado ésta como la forma propia de una *filosofía dialéctica*, y la ha practicado como ejercicio de un discurso teórico capaz de recuperar en el seno del mismo lenguaje significativo la «imagen» (*Bild*), el momento de la «afinidad» de sujeto y objeto, que la ciencia ha adjudicado al arte como el ámbito de lo simplemente irracional. El fragmento, la forma específica de la organización discursiva, es propuesto por Adorno como *mediación* de los géneros artístico-literario y filosófico, así como el modo propio de dar cabida en el concepto al momento *material* en sujeto y objeto, es decir, como condición de una *filosofía material* o de contenido. La escisión cientificista de rigor y expresión, conocimiento y «saber escribir» es así críticamente revisada. Asimismo, la filosofía se asegura de este modo que la realidad irrumpa en ella con toda su potencia, superando así toda perspectiva categorizadora o teóricamente autosuficiente frente a la realidad social.

Ciertamente, ni el positivismo ni la ontología existencial en sus formas más puras, tampoco el idealismo, dominan, como en tiempos de Adorno, hace sólo unas décadas, la discusión filosófica actual. Sin embargo, sí su herencia: mientras que Habermas y los actuales círculos frankfurtianos desechan la reflexión adorniana sobre la forma ensayístico-fragmentaria y sobre el lenguaje en general como abocamiento de la filosofía en arte y literatura, los herederos de Nietzsche y Heidegger rechazan sin mediaciones toda pretensión de razón y de verdad del discurso significativo. El positivista, finalmente, no puede sino encogerse de hombros ante todo tipo de preocupación por la forma de la filosofía. Mientras uno practica el discurso totalizante y cercano al sistema, rechazando la fragmentación teórica como mero *aperçu* subjetivo, el otro abandona el discurso, siempre significativo, en favor de la palabra poética. El tercero cree simplemente no saber. Pero la reflexión de Adorno acerca de la forma de la teoría no debe concebirse, conciliadoramente, como la búsqueda de un término medio entre estos posicionamientos²¹. Su indagación lingüística es una reflexión so-

²¹ Recientemente, entre nosotros ha sido Gerard Vilar («Composición: Adorno y el lenguaje de la filosofía», en *Isegoria* 11, 1995, pp. 195-203) quien ha tratado de reconstruir el modo como Adorno ha pensado las relaciones entre arte y filosofía y sus implicaciones en punto al ensayismo como forma de la filosofía. Correctamente, Vilar sostiene la tesis de que la exigencia adorniana del ensayo como la forma de la filosofía no supone su estetización. Y

bre la posibilidad del lenguaje mismo, y de ese modo el examen crítico de la legitimidad tanto de las pretensiones totalizantes en filosofía como de la idea de que, frente al sistema, no haya otra alternativa válida más que el abandono de la teoría y del discurso significativo. En estas condiciones cambiantes, la forma ensayístico-fragmentaria podría volver a adquirir ese carácter «herético» que Adorno le atribuyó una vez tanto frente a la mediación total como frente a la inmediatez sin mediaciones²².

sin embargo, el autor piensa finalmente la mediación adorniana de arte y filosofía como *término medio* entre los planteamientos racionalistas de Apel, Habermas y Putnam frente a las posiciones de Derrida, Rorty o Deleuze. Dicho término medio, sin embargo, debería, a su juicio, corregirse, pues en Adorno aparece todavía bajo una unilateralización expresionista del valor concedido al arte y a la literatura. «La retórica negativa es sin duda un medio expresivo de la filosofía totalmente legítimo, pero no lo son menos las formas de análisis conceptual o de comentario textual siempre y cuando se acompañen de la imprescindible conciencia falible», afirma Vilar (ibid, p. 203). Esta separación, sin embargo, es extraña al pensamiento adorniano y a las pretensiones que en él eleva la forma ensayística, pues, tal y como hemos intentado mostrar aquí, ésta no deja intacto al pensar discursivo, complementándolo, sino que quiere ser su autorreflexión. En este sentido, la certera reconstrucción de Vilar no puede dejar de aparecernos más que como reedición de la tesis de la «complementariedad» de arte y filosofía que, frente a la tesis entonces y hoy mayoritaria de la «sustitución» en la interpretación de tales relaciones, ya a mitad de los ochenta intentaron en Alemania dar cuenta de lo que Adorno, lejos de todo término medio, pensó filosóficamente como *mediación*. Cf. R. Sünner, *Ästhetische Szientismuskritik. Zum Verhältnis von Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche und Adorno*, Peter Lang Verlag, 1986, Müller, U. *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno*, Athenäum 1988.

²² He puesto de relieve las consecuencias conciliadoras de la formulación habermasiana de la Teoría crítica en relación con la llamada «paradoja de la reificación» en mi escrito titulado «Mundo administrado» o «Colonización del mundo de la vida». La depotenciación de la Teoría crítica en Jürgen Habermas», en *Daimon* (10) 1995, así como las consecuencias acriticas de la reformulación de la teoría estética de Adorno por parte de Albrecht Wellmer en mi escrito «Contre l'irrationnalisation de l'art. L'idée d'artisticité chez Adorno et les risques d'une esthétique communicationnelle» (de próxima aparición en el monográfico *Adorno*, éd. por Marc Jiménez, Editions Jean-Michel Place, Paris). Sistema y fragmento producen desde sí mismas concepciones diferentes de la realidad social: mientras que una Teoría crítica comunicativamente reorientada corre el riesgo de reconciliar en el concepto los nudos contradictorios de la realidad social, la forma fragmentaria está aún en condiciones de cumplir el desideratum fenomenológico del «puro mirar» (*reines Zusehen*), que en la dialéctica hegeliana debía ser garante de una filosofía material frente al formalismo epistemológico. El conjunto de los escritos incluidos en el volumen *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*, G. Bolte (Hrsgs.), Suhrkamp Verlag, Lüneburg 1989, insiste en el carácter finalmente ideológico y conciliador de una teoría, la habermasiana, que absolutiza y proyecta autosuficientemente sobre una realidad contradictoria sus propios presupuestos sistemáticos. Cf. en esta misma línea mi escrito «Mundo administrado» o «Colonización del mundo de la vida». La depotenciación de la Teoría Crítica en Jürgen Habermas», en *Daimon* 1995.