

José Javier Gómez-Chacón Avilés, *Th. W. Adorno desde J. Derrida: dialéctica y deconstrucción. Aproximaciones a (y desde) Dialéctica negativa*, Madrid, Ápeiron, 2016.

El libro parte de una situación inicial: tras descartar los dos procesos que trataban de concretar al concepto (el formalismo y la etapa hegeliana o trascendental cuyo último representante podríamos decir que fue Heidegger) Adorno aparece en ese lapso que es precisamente la ocasión de proponer un bosquejo. Un pensamiento a la deriva (por lo solitario y el rumbo) que se muestra como a menudo hace un punto de partida. De forma muy acertada, este estado de transición es conceptualizado en la obra como situación de *estuario*, un espacio de confluencia entre dos partes. La visión adorniana fluye sobre la consistencia fija de los esquemas tradicionales sujeto-objeto. Más allá de eso, la *apuesta* respecto al conocimiento nacida con Descartes cuyas disposiciones estériles pliegan a todos los objetos (incluido Dios) a un esquema monolítico, son dinamizadas en Adorno con un *desafío*: hacer más fructíferas sus posibilidades mediante el planteamiento de constelaciones conceptuales.

En el esquema clásico, la sobredimensión del concepto acarrea la de sus pretensiones (prescritas ambas en gran parte desde la adecuación aristotélica) y, con ello, las dos quedan paradójicamente rebasadas por su finitud. Tal y como propone la obra, el planteamiento de Adorno subsume por/desde su naturaleza los conceptos. En primer lugar acusa la huella del mito en la Ilustración. En efecto, no hay ruptura, hay afinidad. No hay identidad, hay proximidad: “la afinidad es el espacio que media entre los elementos, los vincula por proximidad manteniéndolos al mismo tiempo en esa leve distancia que impide que uno ocupe el lugar del otro [...] Ahí es donde incide su intervención (la de Adorno) en rescatar el comportamiento mimético del concepto”¹. Así el toque distintivo pasa a residir en el concepto por interactuar en una constelación en lugar de ocupar una disposición formalmente prescrita. Certamente la obra condensa este giro apuntando: “no es que no tenga origen, sino que su presencia está falta de una unidad de sentido”².

La afinidad juega de nuevo un papel esencial. El discurso se vuelve realmente sugerente al plantear una suerte de disyunción vinculante en Adorno que recuerda mucho por lo demás al intrigante planteamiento de Sócrates en el Fedón: “tenemos que ver con respecto a todo lo que tiene un origen, si éste no es otro que su contrario, en todos los seres que tienen algo que está con ellos en oposición análoga a aquella en que está lo bello con respecto a lo feo, lo justo con lo injusto, y otras innumerables cosas que están en la misma relación. Esto es, pues, lo que tenemos considerar, si

¹ J. J. Gómez-Chacón Avilés, *Th. W. Adorno desde J. Derrida: dialéctica y deconstrucción*, Madrid, Ápeiron, 2016, p. 15.

² *Ibidem*, p. 21.

es necesario que todos los seres que tienen un contrario no tengan en absoluto otro origen que su contrario”³.

Es por ello que se echa de menos una pormenorización de las repercusiones respecto a la filosofía clásica. La oportunidad que a lo largo de toda la primera parte (Mímesis y deconstrucción) se ha ido planteando queda implícitamente sugerida aunque no explícitamente desvelada. Algunas partes como “El pensamiento tradicional y los hábitos de sentido común que legó tras desaparecer filosóficamente exigen un sistema de referencia, un frame of reference, en el que todo encuentre su lugar [...]. En cambio, el conocimiento, para fructificar, se entrega a los objetos *à fond perdu*. El vértigo que esto provoca en un *index veri*; el shock de lo abierto, la negatividad”⁴ deja entrever que la apuesta cartesiana nace cuando el sujeto de conocimiento es arropado por su vocación organizativa que apostilla su naturaleza racional (que pivota en Aristóteles sobre el sentido común). Es precisamente de dicho lapso (el que media entre la constitución del ser racional y su posibilidad de razón) de donde Adorno va a extraer las piezas de su simbiosis conceptual. En este sentido Adorno asume la entropía conceptual como un surtido de posibilidades sin añadir una postretra confección metafísica tal y como hiciera Platón. Esta aclaración hubiera contribuido a subrayar lo esencial de Adorno frente a Hegel, Heidegger, Descartes, Aristóteles y Kant. De paso habría constituido una forma idónea de rubricar el carácter histórico del pensamiento de Adorno (tal y como se deja patente en la introducción y tal y como el mismo Adorno deja ver, recalca y asume tras la aparición de la obra de Marx que completa su sustrato material de fondo).

En la segunda parte, sin embargo, se solventa dicha situación respecto a Hegel. Parte de un adecuado análisis de la postura de Hegel precisamente frente a ese abismo que no es ni más ni menos que la herencia de sus predecesores. Se recupera así el hilo de Ariadna acerca de los conceptos: que paradójicamente quedan rebasados por su finitud. En este sentido, Hegel es el caso más patente: el absoluto deja tras su extensión la cáscara intacta de la negatividad, de la dialéctica negativa: vuelve nítido lo espectral. Con pleno acierto se subraya: “En efecto, mientras que la mimesis –sin deshacerse del ingrediente identitario que donan los conceptos– reconoce lo no-idéntico en tanto que tal, por su parte la forma hegeliana de proceder mantiene –con aquello de lo cual se ocupa– una relación de dominación. Siendo que la filosofía ha estado atravesada por el ímpetu de rebuscar la identidad en la diferencia, por el contrario en el siglo XX lo que se ha hecho es resaltar la diferencia en los adentros de la identidad”⁵.

Tal y como sostiene Bataille la diferencia reside íntimamente en la identidad. En este sentido, la segunda parte de la obra inaugura, tal y como el planteamiento mismo de los autores que analiza, un punto de partida o (tal y como sería más correcto llamarlo) una diseminación invasiva. La metáfora del estuario anega de la misma forma que sus propios planteamientos a Bataille y Adorno. Lo sugerente consiste en proponer una semejanza en dos filósofos de la diferencia. Ambos expresan que la diferencia reside de forma irremediable en el concepto de Naturaleza hegeliana casi como un borrón irreductible: Bataille hace de ella un entresijo y Adorno, en línea con el esquema de las constelaciones conceptuales, hace de ella un componente mismo

³ Platón, *Fedón*, 70d.

⁴ J. J. Gómez-Chacón Avilés, *op. cit.*, p. 17.

⁵ *Ibidem*, p. 33.

del concepto; componente que interacciona con la noción misma del concepto y con los otros conceptos y realidades aledaños (que por supuesto incluyen al sujeto mismo). Se recoge oportunamente la tesis de fondo: el planteamiento de Bataille lleva en sí mismo la causa de ruptura del esquema fijo. Tal y como se remarcaba en la primera parte “solo el pensamiento que se hace violencia sobre sí mismo es lo suficientemente duro para quebrar los mitos”⁶, de nuevo, el concepto queda planteado como un dispositivo de regulación de todo el conjunto: en su propia consistencia prescribe en cierto modo el alcance de la constelación y del sistema donde debe ser inscrito en el caso de Adorno: Bataille empleará en palabras de Derrida un contenido que despliegue una forma afin: “la escritura de Bataille no tolera en su instancia la mayor distinción de la forma y el contenido”⁷.

El núcleo fuerte de la obra consiste en una conclusión donde todo lo tratado hasta el momento sirve para desarticular la visión de Habermas sobre Adorno y su relación con Nietzsche. El propósito de Adorno consiste precisamente en dotar de recursos (o pérdidas, según quien lo mire) al aparato conceptual para defenderse a sí mismo de las pretensiones totalitarias –en toda la extensión del término–, inocular en él su causa misma de desarme. Para Habermas esto sólo puede resolverse en irracionalismo de fondo donde la mimesis es una especie de geometría sin calado: un ejercicio de *esteticismo filosófico* sin más pretensiones.

Se hace una perfecta representación de la imprecisión de Habermas en su lectura de la Escuela de Frankfurt en general y de Adorno en particular: no se busca destruir el edificio de la razón, se pretende rebajarlo para hacerlo más funcional y al fin y al cabo más rico en la heterogeneidad que lo rodea. En efecto, Habermas no apreció que en realidad el esteticismo filosófico consiste precisamente en dotar al concepto de líneas perfectas aunque no se ajusten a la heterogeneidad: “la mimesis es una función immanente a la propia racionalidad que permite el reconocimiento de lo no-idéntico”⁸. Recapitulando la crítica que introdujimos en la segunda parte donde se echaba en falta una referencia a autores clásicos, dicha crítica se vuelve más visible cuando se aporta un texto del propio Adorno donde habla del Fedro de Platón para señalar precisamente esa forma de entender la racionalidad que el griego sugería en sus planteamientos sobre la *physis*: “la doctrina platónica del entusiasmo como condición de la filosofía, del conocimiento primordial, desvela la existencia de una cierta racionalidad en la mimesis”⁹. Este texto resulta esclarecedor en la cuestión de Habermas, pues refrendar a Platón es una buena forma de situarse fuera del irracionalismo. Por lo demás, la obra nos hace apreciar con nitidez cuál fue el error de Habermas y de qué adolece fundamentalmente su lectura de Adorno. Habermas, según el autor, habría hecho de un concepto bien definido y funcional por (y en) su forma de finitud un concepto cerrado a la manera de un ontólogo que, puesto así no le satisface.

Un caso parecido ocurre con Derrida: para Habermas, éste hará de la escritura el depositario del espacio que antes ocupaba la metafísica. Sin embargo, para Derrida la escritura es también posibilidad (en el sentido de oportunidad o apertura históri-

⁶ M. Horkheimer y Th. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2009, p. 60

⁷ J. Derrida, “De la economía restringida a la economía general”. en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 367

⁸ J. J. Gómez-Chacón Avilés, *op. cit.*, p. 45

⁹ Th. Adorno, *Teoría estética*, Madrid, Taurus, 1986, p. 426

ca). Habermas comete de nuevo el error de plegar en sus propias categorías conceptos que no pretenden ser esquematizados con ellas y posteriormente los juzga por no cumplir sus reglas. Habermas lo agota por error, pues no contempla precisamente que el modo de expandirse como mapa conceptual es la semilla de la *différance*, cuyo origen no puede encontrarse sin la *Dialéctica negativa* de Adorno de por medio. Es de hecho un concepto más apegado a la realidad el de Adorno (y Derrida) porque la racionalidad misma es mimesis del mundo y la forma en que éste penetra en nosotros. No es un reconocimiento, es una exposición, una simbiosis no reducible. Derrida en su texto *La Différance* agota el absoluto hegeliano por su propia fuerza. Acertadamente, Derrida sugiere partiendo de la simple cualidad de los caracteres escritos (la *a* en su caso) la insoslayable paradoja de la diferencia como herencia del silencio. Los absolutos necesitan de la diferencia, y por ello mismo se agotan: porque de ella es de quien sacan su maná para postularse.

El libro, en este sentido, da un toque muy sugerente al recapitular la herencia de Derrida y Adorno (de quien el primero no se holgó en hablar demasiado) como un tándem para poner en jaque todas las pretensiones que, desde Aristóteles han negado en cierto modo la preeminencia de la diferencia en el caso de que exista una jerarquía conceptual en algo así como la Filosofía de la Naturaleza para los antiguos que tras el paso del materialismo histórico se convierte en una ontología o en este caso en una genealogía de lo real. Para refrendarlo, basten las palabras de Derrida:

¿Cómo me las voy a arreglar para hablar de la *a* de la diferencia? Está claro que esto no puede ser expuesto. Nunca se puede exponer más que lo que en un momento determinado puede hacerse presente, manifiesto, lo que se puede mostrar, presentarse como algo presente, algo presente en su verdad, la verdad de un presente, o la presencia del presente. Ahora bien, si la diferencia es (tachado) lo que hace posible la presentación del presente, ella no se puede presentar nunca como tal. Nunca se hace presente. A nadie. Reservándose y no exponiéndose, excede en este punto preciso y de manera regulada el *orden de la verdad*, sin disimularse [...]. En toda exposición estaría expuesta a desaparecer como desaparición, correría el riesgo de aparecer: de desaparecer¹⁰.

Este buen hacer de ambos (que Habermas no vio) cumplía de hecho con pretensiones más profundas con medios más humildes. Es por ello que en la última parte se rescata el vínculo entre Derrida y Adorno y unas nuevas Luces tal y como sugiere el segundo. La etapa posterior a Marx hace esperar un cambio de esquema que salve el peligro de la postración ideológica. Es ahí precisamente donde la mimesis se vuelve un instrumento de construcción además de un elemento de racionalidad. En efecto, se pone de relieve cómo la mimesis es (también) un *arma cargada de futuro*.

Víctor Estangüi Almagro

¹⁰ J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2003, p. 41