



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LA IDEA DE VERDAD EN *DIALÉCTICA NEGATIVA*.

TESIS

Que para optar por el grado de Maestro en Filosofía

PRESENTA:

David Yañez Tiznado.

DIRECTOR DE TESIS:

Dr. Jorge Armando Reyes Escobar.

Facultad de Filosofía y Letras.

México, D. F. Ciudad Universitaria, Abril 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Introducción	1
Capítulo I	13
1.1 El lugar de la idea de verdad y su relación con la reconciliación en <i>La actualidad de la filosofía</i> y <i>La idea de historia natural</i>	13
1.2 La recepción de Jürgen Habermas de <i>Dialéctica negativa</i>	33
1.3 Albrecht Wellmer. La aporética de la verdad en la dialéctica negativa.....	50
Capítulo II	64
2.1 Transición de la dialéctica idealista al materialismo. Materialismo y crítica del conocimiento. Crítica del materialismo político.....	64
2.2 Transición de la dialéctica idealista al materialismo. Crítica de la positividad de la dialéctica hegeliana a partir de la estructura antinómica del conocimiento en la crítica kantiana de la razón.....	80
2.3 La experiencia objetiva de la negatividad y la experiencia metafísica en la interpretación filosófica y la historia natural.....	94
Conclusiones generales.....	114
Bibliografía.....	126

DEDICATORIA Y AGRADECIMIENTOS.

A *Alejandra*, porque has sido sostén y aliento, y porque sé que no ha sido fácil serlo.

La filosofía ha sido para mí una práctica de la distancia, de una lejanía en ocasiones obligada y otras veces electa, ella se trata sin duda, en este sentido, de un quehacer privilegiado por un ardid de la vida. Como insignificante homenaje, reconozco entonces a todos aquellos individuos socialmente condenados por la inmediatez, que es siempre indiferente y muchas veces violenta. Agradezco a todas aquellas personas que no censuran la distancia, y en especial a los que la han ejercitado de tal modo que crearon algunos libros que han sido imprescindibles para educar mi necesidad de aislamiento, así como para paliar sus consecuencias.

Estoy convencido también de que algunos de los que a continuación agradezco han tenido que sobrellevar mi inclinación hacia la soledad.

Quiero agradecer en lo personal a mis padres, José Santos Yañez de Alba e Isabel Tizado Elizalde, por su afecto y apoyo sin condiciones a un hijo que seguro no es lo que esperaban. Agradezco mi familia, y un tanto privativamente a los changos: Ricardo Tizado Martínez, Raúl Tizado Martínez, Oscar Tizado Trinidad, Emmanuel Rodríguez Gutiérrez y Karina Escobar, por su amistad, comprensión y esfuerzo de complicidad en un delirio que no comparten. Agradezco a Martha Alicia Mora por su amistad y compañía a lo largo de casi cuatro años, un tiempo que ha dejado algunos muy significativos recuerdos. Agradezco mis amigos, a los que quedan y a otros tantos que ya no están pero que son parte innegable de una formación por entero mía que nada tiene que ver con la academia. Agradezco a la familia de Alejandra Quetzali Heredia Getino: Pablo Heredia, María del Pilar Getino, Amanda Heredia, David Olán y Cecilia Getino, por todo su apoyo, material y moral.

Quiero agradecer al Dr. Jorge Armando Reyes Escobar, por su guía y enseñanza, sin ellas el presente trabajo no hubiera sido posible como ha llegado a ser.

Agradezco también al revisor de la tesis, el Dr. Stefan Gandler y a los lectores de la misma: Dr. Carlos Oliva, Dr. Pedro Enrique García y Dr. Mauricio Pilatowsky. Sus observaciones han beneficiado el contenido del siguiente texto y mi comprensión de éste.

Introducción.

Originalmente el presente proyecto fue pensado como una exposición de motivos a nuestro parecer supremos al interior de la teoría crítica adorniana en su forma más madura, es decir, como se la encuentra en el libro de Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa*. Estos motivos se articulan en nuestra interpretación alrededor de la pregunta ¿cuál es el lugar que ocupa la idea de verdad en *Dialéctica negativa* de Theodor W. Adorno?, y a una respuesta general a esta cuestión: el lugar que ocupa la idea de verdad en la *Dialéctica negativa* de Theodor W. Adorno es el de una operación especulativa que se salvaguarda como solidaridad con la metafísica en el interior de la autocrítica del concepto y, en cuanto tal, en el interior de la crítica del pensamiento identificante. Los motivos a exponer a partir de la pregunta planteada y de la respuesta general que hemos dado a ésta incluyen: a) la idea de interpretación filosófica como la de un método que se despliega a partir del concepto de historia natural, que se justifica en la teoría crítica del conocimiento y en la teoría crítica de la sociedad como transición de la metafísica al materialismo; b) esto último nos llevó a enfocarnos en la crítica de Adorno a Hegel (central en la crítica adorniana del pensamiento identificante como autocrítica del concepto) también a partir de la transición de la dialéctica idealista al materialismo, que se cumple mediante las reflexiones de Adorno sobre las relaciones sujeto-objeto en términos de una filosofía de la historia que opera bajo el concepto de historia natural, y a partir de la confrontación de los conceptos de conocimiento de Kant y Hegel; c) hubimos de justificar, en este sentido, cómo la conceptualización que hace Adorno del conocimiento como de una posibilidad que pervive en la interpretación filosófica, se basa no únicamente en un intento de rehabilitación de los resultados de la crítica kantiana de la razón contra el idealismo hegeliano, sino que los motivos filosóficos tradicionalmente materialistas de cosificación y exigencia de transición de la teoría a la praxis como exigencia de transformación de la realidad, son siempre latentes en lo que podría parecer en la superficie solamente una crítica a Hegel a partir de la estructura antinómica del idealismo trascendental kantiano.

Partiendo del desarrollo de estos temas quisimos mostrar cómo la idea de verdad cumple una función especulativa (en este sentido verdad y reconciliación están fuertemente vinculadas) en el interior de la autocrítica del concepto; esto es, mostrar que la verdad en la dialéctica negativa es un componente de la crítica al concepto por medios del mismo concepto, y no simplemente la denuncia de su falsedad desde fuera, desde un lugar opuesto absolutamente a éste. En un comienzo esto parecía para nosotros suficiente como hipótesis de

trabajo, es decir, parecía suficiente mostrar cómo en el interior de un pensamiento crítico, y en esta medida autonormativo, como es el de la dialéctica negativa, podía sostenerse legítimamente el proyecto de una salvación crítica de la metafísica en cuanto salvación de los conceptos de verdad y reconciliación, y a su vez no perderse en nada el poder de determinación sobre el material de la crítica bajo el medio que opera su discurso, es decir, bajo el instrumento intelectual de la negación determinada.

Hubimos, en otro momento, que advertir que un tal objetivo se tenía que limitar, hasta cierto punto, a una glosa de contenidos principales del método crítico de Adorno, algo así como una mera pronunciación a favor de la dialéctica negativa como método filosófico interpretativo (limitación de la que no obstante no nos hemos logrado desembarazar del todo), por lo que hubo que ampliar el marco de nuestra problemática, es decir, hubo que ampliar el objetivo de nuestra tesis; se nos sugirió entonces que el verdadero motivo de la exposición que pormenorizamos más arriba, era que desde nuestro punto de vista la dialéctica negativa, como proyecto filosófico en general, es decir, como crítica radical de la fundamentación, a la vez que salvación crítica de los conceptos metafísicos de verdad y razón, había sido ingentemente desacreditada porque a partir de los desarrollos que hubo en filosofía desde las últimas cuatro décadas del siglo XX hasta la fecha, se ha pensado generalmente en la dialéctica negativa más como la expresión sintomática propia del espíritu de una época ya hundida en el pasado, que como una teoría que tuviese todavía cosas que decir sobre nuestro presente. Un tal destino de la dialéctica negativa se debe, a nuestro parecer, a que ésta misma, en cuanto se cumple al mismo tiempo como exposición y crítica de sus materiales, se acerca de tal manera al contexto de inmanencia del que surge, que parece que ofreciera negativamente el reflejo del todo que la motiva; esto último de tal manera, que el aspecto constructivo de la crítica parece a su vez ser absorbido por la tolva de la negatividad objetiva a la que se entrega como a su objeto. La dificultad que se presenta inmediatamente al afirmar que hay un aspecto constructivo de la teoría crítica como la formuló Adorno está en que dicho aspecto está vinculado a una autorreflexión dialéctica inusual; como veremos, la dialéctica negativa es una crítica de la lógica de la identidad en cuanto opera como una dialéctica abierta (sin identidad), en esta medida, el momento que domina la autorreflexión dialéctica no es ahí, como lo es en el caso de la dialéctica idealista (y seguimos en esto a Adorno), la síntesis de los conceptos dialécticamente opuestos; el momento especulativo de la dialéctica negativa es más bien la negación determinada de la identidad, por lo que podemos decir que la dialéctica adorniana insiste en la negatividad con el fin de cumplir la autocrítica de la lógica de la identidad en el concepto. En este sentido, lo que intentaremos

demostrar es que la función especulativa que cumple la idea de verdad en la idea de interpretación filosófica, como la concibió Adorno, justifica la objetividad de la autocrítica del concepto, es decir, justifica la objetividad del desenmascaramiento por medios del mismo concepto, de las categorías de totalidad e identidad que operan en él. La idea de verdad no convencional (no tradicional, no precrítica) que se planteó Adorno en el proyecto de interpretación filosófica como de una hermenéutica dialéctico-materialista, no pretende describir positivamente qué sería el más allá del concepto, sino que justifica el proceder de la dialéctica negativa como autocrítica del pensamiento identificante que opera en el concepto. Esta interpretación se opone directamente a las que Jürgen Habermas y Albrecht Wellmer hacen del pensamiento de Adorno, a éstas cabría determinarlas con la descripción anterior de una recepción que ve generalmente en la dialéctica negativa una filosofía que ofrece el reflejo negativo de una época y una problemática ya hundidas en el pasado. Como intentamos señalar, este juicio está vinculado a una interpretación que sigue de cerca la exposición de la dialéctica negativa y que ve en ella el desarrollo de un concepto negativo de totalidad que termina por sobrepasar toda posibilidad de construir un sentido positivo a partir de los resultados de la crítica.

La dialéctica negativa es una crítica immanente de la totalidad en un sentido estricto y, de cierta manera, único, pues ella es una crítica immanente porque permanece cerca de su objeto, porque se mantiene por principio dentro de los límites impuestos por éste. Podemos, en este sentido, ilustrar el significado de crítica immanente en la dialéctica negativa en este punto, y de acuerdo con lo hasta aquí dicho, con dos principios del pensamiento crítico de Adorno. El primero de ellos es el de que la crítica, para fructificar, debe entregarse *à fonds perdu* al objeto que examina; el segundo, vinculado a este último, tiene que ver con que la crítica para ser legítima debe comportar el principio dialéctico de absorber y volver contra el adversario su propia fuerza y, por tanto, por así decir, debe observar las reglas del juego que le impone su objeto. De este modo, aunque la dialéctica negativa se constituye, en gran medida, como una crítica materialista del idealismo, esto es, como una crítica del conocimiento burgués en las tradiciones del marxismo crítico de Georg Lukács y Walter benjamín, tiene, no obstante, que servirse del aparato conceptual de la dialéctica idealista para ejercer su crítica. Según las interpretaciones de Habermas y Wellmer esto tiene como consecuencia que el pensamiento de Adorno termine por socavar el mismo concepto de crítica bajo el que opera, volviéndose insostenible. Trataremos de detallar en lo que sigue esta última afirmación.

A la desacreditación de la dialéctica negativa como discurso sobre la actualidad contribuyó considerablemente la interpretación que de ésta hizo Habermas como parte de un argumento que justificaba la transición de la teoría crítica de la sociedad a una teoría de la acción comunicativa. La teoría de la acción comunicativa explica, en parte, su necesidad histórica por la convicción de que la primera teoría crítica de la sociedad había fracasado (fracaso del que sería epítome la dialéctica negativa) desde el momento en que abandona el primer proyecto de un método de crítica materialista interdisciplinar en conexión con las ciencias sociales, para convertirse en una filosofía de la historia basada en una concepción del tiempo histórico de corte hegeliano-marxista, así como en una crítica del conocimiento apoyada en el modelo de las relaciones de sujeto-objeto propio de la filosofía de la conciencia y en una crítica total del lenguaje significativo que paradójicamente sigue apoyándose en el criterio de verdad como correspondencia entre nombre y cosa. Esto ha llevado, mientras tanto, a partir de la aparición de *Teoría de la acción comunicativa*, a que la teoría crítica de la sociedad haya perdido, desde nuestro punto de vista, su agudeza como crítica de las consecuencias destructivas de la razón ilustrada y de la sociedad capitalista. Esto sucede porque Habermas y Wellmer, con la transición a la teoría de la acción comunicativa, abandonan, junto al modelo de teoría del conocimiento de las relaciones de sujeto y objeto, la concepción hegeliano-marxista de la historia, y sustituyen estos modelos por el del entendimiento intersubjetivo y el de una concepción de la historia que se emplaza afirmativamente en la modernidad, resignándose así con el diagnóstico de Weber sobre el capitalismo. Se pierde, de esta manera, en la teoría crítica, el motivo de exigencia de transformación de la realidad, imprescindible para comprender la crítica materialista adorniana de la sociedad y del conocimiento, así como para comprender la salvación crítica de la metafísica como la intentó Adorno.

Habrá que dar cuenta entonces de cómo el alcance crítico de una teoría como la de Adorno, se debe en gran medida a la tensión en que mantiene los motivos materialistas de exigencia de transformación de la realidad y de principio de estricta immanencia; y de cómo la aparente negatividad teórica que forma la dialéctica negativa, es lo que constituye su legitimidad actual, sobre todo cuando se la contrasta con una teoría crítica que, al menos en lo que respecta a los pensamientos de Habermas y Wellmer, se pronuncia a favor de reproducirse en el interior de la totalidad objetivamente negativa. Para justificar estas afirmaciones no hemos dedicado mucho de nuestro esfuerzo a la exposición de los contenidos de la segunda teoría crítica de la sociedad, sino que hemos encontrado en la misma teoría de Adorno algunos motivos que valen por sí mismos como objeción a las interpretaciones que de

ésta hacen tanto Habermas como Wellmer; a su vez, asumimos la responsabilidad que suponen nuestras posiciones frente a la objetividad, contrarias a esas interpretaciones, refiriendo nuestras objeciones a Habermas y Wellmer al tema de la reconstrucción del materialismo histórico habermasiano (la cual sigue Wellmer), que en principio ataca la concepción histórica del materialismo y, con ello, lo que consideramos es uno de sus motivos esenciales, es decir, la exigencia de transformación de la realidad. La concepción habermasiana del materialismo convierte la exigencia de transformación en un *interés emancipatorio* actualizable a través de potenciales de protesta, manteniendo apenas una exigencia de libertad en situaciones particulares del discurso, como esferas de comunicación libre de coacción dentro del mismo capitalismo.

Habermas y Wellmer ven la filosofía de Adorno como un desarrollo exhaustivo de las contradicciones propias de la filosofía moderna de la subjetividad, es decir, de la filosofía como autocomprensión de la modernidad bajo el principio de subjetividad. El principio de subjetividad es, dicho esto de modo en extremo sumario, el concepto de conocimiento en el que una subjetividad autónoma comprende los objetos en el mundo y su propio tiempo a partir del conocimiento de sí misma; corresponde a dicho principio la comprensión del tiempo histórico como un proceso que se dirige a una culminación y a una transición definitiva a otro periodo, pues la autocomprensión de la modernidad es caracterizada por el principio de subjetividad precisamente en cuanto ella es una época autorreflexiva, constituida por la actividad de darse a sí misma y a partir de sí misma su normatividad, y que sólo puede entonces tener lugar dentro de sus propios límites, es decir, puede legitimarse únicamente diferenciándose constantemente del pasado y proyectándose hacia un futuro al que no puede transitar por completo sin perderse a ella misma.¹ Esta concepción de la modernidad es interpretada por Habermas y Wellmer como caduca, es decir, como un concepto cuya validez

¹ No abundaremos en el argumento de Habermas de que la modernidad se caracteriza por ser una época que tiene que distinguirse mediante una escansión definitiva respecto al pasado, así como por estar constitutivamente abierta a un futuro al que se dirige pero al que no puede remitir su justificación normativa. Puntualizar este concepto de modernidad es no obstante importante para nosotros porque éste describe de modo general la concepción del tiempo que caracteriza, según Habermas, las filosofías de la historia en cuya tradición se ubica la dialéctica negativa, es decir, las filosofías de la historia de corte hegeliano-marxista, éstas se distinguen por una autocomprensión del presente como vida escindida y por una teleología que tiene la reconciliación como fin. Que la dialéctica negativa sea un ejercicio de esta concepción de la historia es, en buena medida, lo que Habermas objeta a Adorno, pues ve en dicha concepción la causa de que la dialéctica negativa sea una aporética formada por una crítica inmanente totalmente negativa y una metafísica de la reconciliación que no puede ser teorizada. La perspectiva de la reconciliación fue siempre para Habermas extrahistórica y metafísica, por tanto, teóricamente insostenible y únicamente ubicable en el discurso filosófico como presupuesto. Para una revisión detallada del asunto de la concepción moderna del tiempo histórico como producto de la filosofía moderna de la subjetividad puede verse *El discurso filosófico de la modernidad*, especialmente las primeras dos lecciones: *La modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocensuramiento* y *Hegel: Concepto de modernidad*. En Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, 1993. Madrid. pp. 11-21 y 37-61.

está históricamente agotada, éste es entonces sustituido por una concepción de la modernidad como un proceso de evolución social en cuanto complejización, que se hace comprensivo bajo una teoría normativa de la acción comunicativa.

Intentaremos, en este sentido, una exposición breve de la concepción de Habermas y Wellmer de la modernidad como un proceso de complejización social, pues este concepto sustituye el modelo de la concepción del tiempo histórico hegeliano-marxista bajo el que opera la filosofía de la historia de Adorno. Según nuestra interpretación, esta sustitución significa la transformación radical de las intenciones de emancipación y de la profundidad crítica de la teoría como se desarrolla desde Adorno hasta Habermas y Wellmer, pues en la teoría crítica de la sociedad, como la conciben estos dos últimos autores, la idea de reconciliación ya no juega papel alguno en la crítica y esto tiene como consecuencia que se pierda para ésta la posición desde la cual se pueda negar radicalmente el desarrollo de las sociedades capitalistas o el concepto de conocimiento y la estructura subjetiva que le corresponden; podemos mencionar dos razones vinculadas a esto, una es que Habermas y Wellmer prejuzgan el lugar que ocupa la reconciliación en la dialéctica negativa, porque para ellos la secularización de la metafísica como transición de ésta a la filosofía de la historia no alcanza para despojar las ideas de verdad y reconciliación de su significado metafísico y, por tanto, de su contenido dogmático; segunda, una de las consecuencias para Habermas y Wellmer de cambiar la filosofía de la historia por una teoría de la modernidad como complejización social, es que la teoría crítica asume afirmativamente el desarrollo de las sociedades capitalistas modernas como un proceso irreversible; esto último está relacionado a una transformación del concepto de cosificación en la teoría de la acción comunicativa.

En el último Adorno cosificación y pensamiento identificante son apenas diferenciables en principio y tienen su correlato material en la sociedad capitalista en el principio de canje; esta correlación entre conciencia cosificada o identidad inherente al pensar y materialidad, da forma en la teoría de Adorno a un concepto de mediación por una totalidad negativa lógica y social de la estructura experiencial del sujeto y de sus formas de vida concretas. En Habermas y Wellmer la cosificación y, por tanto, el pensamiento identificante, ya no son la mediación por la totalidad objetivamente negativa de la vida social y de la subjetividad, sino un efecto derivado del propio proceso irreversible de modernización o evolución de las sociedades capitalistas. Explicaremos en detalle más adelante en qué consiste la complejización social y cuál es su relación con el proyecto, que podría pensarse como compartido entre Adorno y la denominada segunda teoría crítica de la sociedad, de habilitar un concepto otro de razón que tiene como fin el progreso en la libertad en una

unidad sin coacciones en cuanto comunicación libre de dominio. Podemos adelantar que para nosotros la diferencia estriba en que la dialéctica negativa, en cuanto persigue esta finalidad, logra justificar, por lo menos en el ámbito restringido de la interpretación filosófica, la reconciliación y la verdad como posibilidades que, en la medida en que cumplen con la función de fundar objetivamente la autocrítica del pensamiento identificante, se transforman en elementos de la crítica del conocimiento y la sociedad, por el contrario Habermas y Wellmer renuncian incluso a esta posibilidad cuando desisten de la exigencia de transformación de la totalidad como tenía lugar en la filosofía de la historia de la teoría adorniana y entregan la crítica al desarrollo heterónomo que le impone su objeto.

La comprensión de la modernidad como un proceso de complejización social viene unida a la teoría de la acción comunicativa como teoría crítica de la sociedad, esta última se comprende a sí misma como un análisis crítico inmanente del *plexo de la vida social y las paradojas de la modernidad*; pero el principio de inmanencia bajo el cual la segunda teoría crítica opera en términos de una teoría de la acción comunicativa y del entendimiento intersubjetivo, se parece demasiado a la prohibición positivista de preguntar por un sentido objetivo más allá de lo empírico, prohibición constantemente atacada por Adorno; Habermas y Wellmer ya no aceptan más del pensamiento materialista la mutua mediación y determinación del principio de inmanencia y la exigencia de transformación de la realidad en términos de una mayoría que tiende a lo universal desde lo particular, sino que mantienen el principio de inmanencia de una manera deformada, de manera que la teoría se entrega a la apariencia fenoménica bajo la recalcitrante prohibición de pensar siquiera cómo sería una objetividad radicalmente distinta, por esta razón, la exigencia de transformación se vuelve débil al punto que se diluye. En contraste a una filosofía de la historia basada en la concepción moderna del tiempo histórico, Habermas y Wellmer ya no aplazan la utopía como el lugar ilustrado hacia el que se dirige la ilustración mediante la crítica (en el caso de Adorno mediante la crítica del conocimiento que es a la vez crítica de la sociedad) sino que sitúan esa posibilidad allende la historia, como una falsa necesidad absolutamente trascendente, y entonces la crítica de la sociedad se emplaza en la modernidad como en una situación sin salida, por temor a lo que dichos autores consideran la recaída en un concepto auto-defenestrado de razón. En esta línea de argumentación, Habermas y Wellmer llegan incluso a considerar la dialéctica negativa como un discurso que reduce toda objetividad positiva a lo otro de la razón, entiéndase, un discurso que desemboca en la irracionalidad porque aniquila el concepto mismo de razón.

No pretendemos, por lo demás, en el presente trabajo, una evaluación comparativa entre el pensamiento de Adorno y el de Habermas y Wellmer. En cuanto nuestro objetivo se limita hasta cierto punto, a sostener (en contra de las interpretaciones que estos autores hacen de la propuesta filosófica de la dialéctica negativa) que la idea de verdad en Adorno se cumple críticamente y no de manera dogmática, precrítica o aporética, nos limitamos entonces sí a afirmar que la dialéctica negativa es un mejor modelo crítico de las sociedades capitalistas modernas que la teoría de la acción comunicativa; pero para esto intentaremos mostrar cómo el asunto de la verdad en Adorno está vinculado al poder crítico de su pensamiento, y cómo esta relación entre crítica y verdad puede interpretarse como la consecuencia directa de su concepción del materialismo, concepto en el que se vincula la exigencia de transformación de la realidad y el principio de estricta inmanencia de no ofrecer una descripción positiva del método o resultado de esa transformación; como veremos, este principio rige la contradicción fundamental que precede el esfuerzo de la dialéctica negativa de ir más allá del concepto por medios del mismo concepto, esto es, de realizar una crítica inmanente que se limita a operar mediante las reglas puestas por el mismo objeto que busca trascender. En contraste, el pensamiento que representan Habermas y Wellmer pierde profundidad crítica en cuanto no sólo renuncia a la exigencia de transformación de la realidad, sino que, consecuencia de esto, termina de alguna manera solidarizándose con el estado de cosas existente, hoy, como en el tiempo de Adorno, objetivamente negativo. Esto sucede porque Habermas y Wellmer toman en principio una postura desde la que ya no se ve en el capitalismo el correlato material de la conciencia cosificada o del pensamiento identificante, ni en esta relación la mediación dominante que causa las patologías sociales propias de este sistema. Cabe decir entonces sobre Habermas y Wellmer, con palabras del propio Adorno, que nunca estuvieron "... curados de la creencia socialdemócrata en el progreso cultural y enfrentados a la creciente barbarie..." y que por tanto su filosofía vive "... en la permanente tentación de hacer por mor de la «tendencia objetiva», de abogados de aquella..."²

Intentaremos entonces mostrar que las ideas de verdad y reconciliación en el pensamiento de Adorno lejos de constituir un recurso pre crítico a un absoluto trascendente, son motivos insertos en la crítica misma, verdad y reconciliación son momentos objetivos de ésta. La oposición entre la negatividad objetiva del sistema (contexto de inmanencia) y la reconciliación, o entre la falsedad de la totalidad (lógica y social) y la verdad, no es absoluta,

² Adorno, Theodor W. *Minima moralia*. Taurus, 2001. Madrid. p. 40.

sino que la contradicción entre la trascendencia de la reconciliación y la inmanencia de la negatividad es abarcada, por así decir, por la prelación del principio materialista de inmanencia de no anticipar teóricamente ni un sentido trascendente que preformara la realidad, ni ninguna descripción de lo que sería un estado histórico reconciliado (una sociedad sin clases en términos marxistas.) Son estos los dos aspectos que la dialéctica negativa recoge de la crítica materialista del conocimiento como crítica inmanente, esto quiere decir que el principio materialista de estricta inmanencia se refiere en el pensamiento de Adorno simultáneamente a la prohibición de anticipar la reconciliación real (precisamente lo que hace la dialéctica hegeliana en cuanto filosofía de la identidad) y a la prohibición de afirmar un sentido positivo de lo real más allá de la negatividad inmanente; por lo que no se trata de que Adorno afirme la reconciliación real como el fin de la prehistoria al que contribuye su pensamiento y tampoco de que, en este sentido, su teoría anticipe la reconciliación como fin de la dialéctica o resolución del conflicto. Más bien la promesa de reconciliación real está vinculada negativamente a la apariencia de identidad y totalidad y, de esta manera, al movimiento del concepto.

Como veremos, la contemplación alegórica, modo de contemplación propio del concepto adorniano de historia natural, ofrece un modelo de la reconciliación real como acontecer fugaz de la verdad en cuanto coincidencia de conceptos dialécticamente opuestos en los fenómenos particulares, que son el objeto de la interpretación filosófica. La verdad, como concepto que cumple con una función crítica en la dialéctica negativa, tiene lugar en una constelación donde trascendencia e inmanencia están mediadas mutuamente a través de sus determinaciones extremas: la objetividad negativa de lo cósmico y el excedente sobre el sujeto como impulso metafísico al interior del contexto negativo de inmanencia.

Afirmamos aquí lo que solamente será propiamente argumentado más adelante, las ideas de reconciliación y verdad en el pensamiento de Adorno se refieren no únicamente a lo otro del contexto de inmanencia, de la totalidad falsa (lógica y social), sino también (una vez que dichas ideas han sido secularizadas por la transición al materialismo) a una operación especulativa de la auto-reflexión dialéctica que tiene lugar a partir de lo particular; dicha operación es el resultado de la autocrítica del concepto y no de su denuncia desde fuera. Esta interpretación se opone directamente a las que Habermas y Wellmer hacen sobre los conceptos de verdad y reconciliación en la dialéctica negativa, para ellos éstas ideas nombran posiciones dogmáticas, conceptos opuestos absolutamente a los principios teóricos bajo los que opera la teoría crítica de Adorno; en este sentido Habermas y Wellmer interpretan la relación entre trascendencia e inmanencia como una relación aporética entre crítica filosófica

y una metafísica de la reconciliación que no puede ser desarrollada teóricamente. En otras palabras, Habermas y Wellmer observan que la crítica del pensamiento identificante no dispone de otros medios que los dispuestos por el mismo objeto que crítica; el esfuerzo de ir más allá del concepto por medios del mismo concepto constituye para ellos una contradicción insostenible, pues observan que la crítica del pensamiento identificante está circunscrita a las mismas categorías que pretende socavar (totalidad e identidad), como consecuencia, la reconciliación queda remitida a una trascendencia inaccesible para la teoría. Nosotros intentaremos demostrar por el contrario que la secularización de la verdad y la reconciliación en Adorno hace estas ideas immanentes a la crítica filosófica y que, por tanto, las interpretaciones de Habermas y Wellmer son insuficientes.

En la medida en la que podamos afirmar que el argumento de la necesidad de un desplazamiento de la teoría crítica desde una filosofía de la historia a una teoría de la acción comunicativa, acompañada de un concepto de modernidad como un proceso de complejización de la sociedad, se apoya en una interpretación insuficiente del pensamiento de Adorno, podremos entonces argumentar que dicho desplazamiento no sólo no zanja entonces la problemática planteada por la dialéctica negativa, sino que esto tiene necesariamente consecuencias en la comprensión de la función que cumple una teoría crítica de la sociedad, sobre todo en el sentido antes mencionado de que la teoría crítica como la reformularon Habermas y Wellmer pierde el lugar desde el cual hacer una crítica radical del capitalismo, como sistema total que media objetivamente la estructura de la experiencia del sujeto.

La importancia, y esto es en gran medida lo que queremos demostrar a lo largo de esta tesis, de la salvación crítica de la idea de verdad para la teoría crítica de Adorno, radica propiamente en la secularización de la verdad y la reconciliación, en la transformación a la que estos conceptos son sometidos en el tránsito desde la metafísica al materialismo, y de este modo, desde la metafísica a la filosofía de la historia y a la interpretación filosófica. Como veremos, el carácter crítico de la idea de verdad así secularizada puede observarse desde una doble perspectiva, su secularización niega la verdad como concepto privilegiado en una teoría de la fundamentación y, a la vez, conserva el momento especulativo que legitima la objetividad de la autocrítica del concepto.

Podemos adelantar también que la esperanza en la reconciliación es justificada objetivamente por la dialéctica negativa porque la reconciliación es en la interpretación filosófica una posibilidad, e incluso, como posibilidad, un momento necesario de la crítica. Esto último porque la esperanza en la reconciliación se mantiene precisamente a través de la resistencia a anticipar un sentido positivo trascendente respecto de la falsa totalidad, es decir,

a través del cumplimiento del principio materialista de estricta immanencia, que opera como mediación por la negatividad. En este sentido posibilidad de reconciliación y crítica están fuertemente vinculadas, construir una descripción positiva de la reconciliación, anticiparla teóricamente, es abandonar la crítica immanente y reproducir la falsedad del todo.

La mediación por la negatividad como especulación está a la altura de la realidad contradictoria que interpreta. Habermas y Wellmer no alcanzan a ver la validez lógica de la contradicción en la dialéctica negativa, y la interpretan como aporía en el sentido de una oposición absoluta, pues no alcanzan a ver que la crítica materialista adorniana insiste en la negatividad porque ésta es objetiva (capitalismo y pensamiento identificante se sostienen en una contradicción real). Al no ver esto, una tal contradicción se vuelve de nuevo para la teoría crítica, en cierta medida, inconsciente, y Habermas y Wellmer carecen entonces de los medios para oponerse a la negatividad objetiva contra la que tendrían que dirigir su teoría.

La exposición de la tesis se divide en dos capítulos, de los que cada cual contiene tres apartados. En el primer apartado justificamos el tema analizando los textos tempranos de Adorno *La actualidad de la filosofía* y *La idea de historia natural*; para esto, tratamos de mostrar la vinculación, en el tema de la transición al materialismo (que es como tal el de la interpretación filosófica en cuanto despliegue de la historia natural), entre la verdad como sentido objetivo y la idea de reconciliación como immanentes al todo, esto en cuanto se entienden ahí verdad y reconciliación como elementos intrahistóricos, y en este sentido, como insertos en la apariencia de la falsa totalidad.

El segundo punto trata la recepción que hace Habermas de la dialéctica negativa a través de *Dialéctica de la ilustración*, en el texto de *Teoría de la acción comunicativa*. Aquí se hace énfasis en la finalidad de esta recepción de justificar el paso del proyecto de la primera teoría crítica de la sociedad a una teoría de la acción comunicativa, y en cómo esta finalidad conduce hacia una mala interpretación de la dialéctica negativa como de una teoría anquilosada en la contradicción que le da forma, contradicción que, desde nuestro punto de vista, constituye más bien la ley de movimiento de dicha teoría.

El tercer punto trata la recepción de Wellmer de la dialéctica negativa en *Finales de partida*, a partir del capítulo *La metafísica en el instante de su hundimiento*, se trata aquí de objetar la lectura de Wellmer (que por lo demás se basa en gran medida en las conclusiones de Habermas sobre el pensamiento de Adorno) de que la filosofía de Adorno tiene como resultado una aporética de la verdad, por lo que sería una teoría atrapada entre la crítica y el dogmatismo; a esta interpretación objetamos nosotros que la dialéctica negativa es una crítica de la fundamentación (únicamente de esta manera una teoría con pretensiones de verdad) y de

ninguna manera una apología (ni siquiera a pesar de sí misma) de un concepto precrítico de conocimiento.

En el primer apartado del segundo capítulo trata de justificarse cómo la crítica del conocimiento adorniana es materialista, y cómo su concepto se deriva de la teoría de la cosificación de Lukács. Esto último a pesar de que la crítica adorniana del conocimiento es expuesta en un lenguaje que sigue de cerca un concepto de conocimiento de corte kantiano. A su vez se explican en ese mismo contexto las razones por las que Adorno se decidió por el materialismo como teoría crítica del conocimiento, así como la relación de esta decisión con las objeciones de Adorno al materialismo político.

El segundo apartado del segundo capítulo revisa la confrontación que hace Adorno de las filosofías de Kant y Hegel, y trata de poner en perspectiva, como resultado de esta confrontación, tanto la crítica de la positividad de la dialéctica en cuanto crítica de la identidad de esencia y fenómeno, de concepto y cosa, en Hegel, como el intento de Adorno de salvación crítica de la metafísica en cuanto salvación de los conceptos de verdad y reconciliación.

El tercer y último apartado del segundo capítulo trata el tema de la objetividad de la experiencia metafísica como motivo principal de la salvación crítica de la verdad y la reconciliación en la interpretación filosófica y en el concepto de historia natural.

Las conclusiones pretenden ser una reevaluación del contenido que responda a la pregunta ¿cuál es el lugar de la idea de verdad en *Dialéctica negativa* de Theodor W. Adorno?

Capítulo I.

1.1 El lugar de la idea de verdad y su relación con la reconciliación en *La actualidad de la filosofía* y *La idea de historia natural*.

Se ha indicado en diversas ocasiones que cabría discernir de la conferencia inaugural de Theodor W. Adorno titulada *La actualidad de la filosofía* los motivos teóricos fundamentales de su pensamiento.³ Intentaremos mostrar en este apartado que cabe decir lo mismo sobre el texto de la conferencia de 1932 *La idea de historia natural*.⁴ De acuerdo con estas afirmaciones sería posible distinguir parcialmente la problemática a la que obedece el afán teórico del presente estudio: ¿cuál es el lugar de la idea de verdad en *Dialéctica negativa*?, también a partir de una interpretación de los textos tempranos de Adorno *La actualidad de la filosofía* y *La idea de historia natural*. Con la finalidad de justificar nuestro tema hemos decidido entonces realizar una interpretación de estos textos para tratar de mostrar que: a) ellos exponen cómo la idea de verdad es un elemento central en una constelación de motivos cardinales en el pensamiento de Adorno, presentes desde el comienzo en su carrera filosófica; b) muestran cómo la idea de verdad está vinculada en el pensamiento de Adorno a una idea de reconciliación que, como trataremos de argumentar a lo largo de estas páginas, Adorno siempre concibió como crítica y dialéctica; y c) es posible discernir en ellos, a través de una lectura conjunta, la relación de las ideas de verdad y reconciliación con el programa de interpretación filosófica como una filosofía de la historia articulada por el concepto adorniano de historia natural.

Otros motivos cardinales que son continuos en la filosofía de Adorno desde los escritos tempranos hasta *Dialéctica negativa* y que quisiéramos destacar también en este primer apartado son: a) el hundimiento de la tesis idealista de que sería posible desplegar un

³ Susan Buck-Morss y Albrecht Wellmer han destacado que *La actualidad de la filosofía* reúne los asuntos básicos de la filosofía de Adorno y que estos permanecen constantes durante toda su carrera filosófica. Cfr. S. Buck-Morss. *Origen de la dialéctica negativa*. Siglo XXI Editores, 1981. México, D.F., p.69. Cfr. A. Wellmer *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Visor Distribuciones, 1993. Madrid, p. 137.

⁴ Vicente Gómez ya ha demostrado en parte esto en su libro *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, podemos encontrar ahí una interpretación de *La idea de historia natural* como marco metodológico de *Dialéctica de la ilustración*, Gómez se apoya para ello en una exposición que muestra cómo la noción de alegoría que presenta Adorno en *La idea de historia natural* articula la filosofía de la historia patente en *Dialéctica de la ilustración* como interpretación filosófica de la historia concreta, es decir, interpretación de la historia no como un proceso universal objetivo sino como de los fenómenos históricos concretos mediados por el presente. En este sentido Vicente Gómez logra explicitar la relación entre filosofía de la historia y el proyecto de interpretación filosófica en el pensamiento de Adorno, subrayando además la continuidad del proyecto de interpretación filosófica de Adorno desde los escritos tempranos hasta *Dialéctica de la ilustración*.

concepto de la totalidad de lo real a partir de una subjetividad constitutiva, como veremos más adelante, éste es, en cierto modo, el punto central de la crítica de Adorno a las categorías de totalidad e identidad en el concepto y, por tanto, de la crítica a la positividad de la dialéctica idealista; b) la transición de la filosofía al materialismo, este punto nos ayudará a comprender a lo largo de nuestra exposición la necesidad de transición de la filosofía a la interpretación propiamente como la necesidad de la filosofía de transitar desde el idealismo a un concepto de pensamiento materialista entendido como crítica de la teoría del conocimiento burguesa, dicha necesidad está vinculada al hundimiento de la tesis idealista mencionada en el inciso anterior, en cuanto es el hundimiento del idealismo el que empuja la filosofía al materialismo; c) la idea de que el asunto de la filosofía es el de su auto-reflexión crítica en el límite de la cuestión sobre la posibilidad de su propia aniquilación, asunto importante de la conferencia inaugural de Adorno porque constituye también la cuestión sobre la necesidad filosófica con la que comienza *Dialéctica negativa*, pues en ésta el fracaso de la dialéctica hegeliana en sus pretensiones de totalidad e identidad (pretensiones idealistas) impulsa a la filosofía a la cuestión crítica sobre su propia posibilidad; y d) el concepto de la historia natural, que constituye el tema central de la idea de interpretación filosófica y que desarrolla además la cuestión de la filosofía de la historia como una dialéctica de espíritu y naturaleza y que, como intentaremos exponer más adelante en este capítulo, es también el tema en el que podemos encontrar más o menos claramente el punto de divergencia entre nuestra interpretación de la cuestión de la verdad y la reconciliación en Adorno respecto a las interpretaciones de Habermas y Wellmer.

La actualidad de la filosofía y *La idea de historia natural* surgen históricamente del contexto de la crisis cultural burguesa y de las formas de vida que la sostenían, como una tendencia que culmina con el estallido de la primera guerra mundial en 1914. Quizá la mejor manera de acercarse a este contexto, cuando se habla de la filosofía de Adorno, sigue siendo el tema del empobrecimiento y la aniquilación de la experiencia, que puede leerse como hundimiento histórico tanto de las promesas burguesas de libertad que la ilustración traía consigo, como de la base material que hacía posible formas de vida que no desmentían universalmente dichas promesas. La base material de la cultura burguesa había sido fragmentada por la primera guerra mundial, pero pueden entenderse también la revolución de octubre, que culmina en el estalinismo, y la segunda guerra mundial, como acontecimientos insertos en la misma lógica de esa directriz histórica. Esta tendencia es la de la desaparición del sujeto como el de una actividad espontánea y libre que articula su vida a través de una continuidad interna garantizada por una objetividad que podría pensarse como armónica, o

por lo menos no tan predominantemente contradictoria como la de las sociedades modernas capitalistas del siglo XX que hicieron posible la desaparición del sujeto de la experiencia como lo concibieron las filosofías idealistas alemanas del siglo XIX.⁵

En este contexto, como consecuencia de la crisis, hay un retorno histórico de la cuestión ilustrada por excelencia de la confrontación entre fe y saber, que vuelve a principios del siglo XX bajo la forma de una oposición entre razón e irracionalismo. Susan Buck-Morrs describe la situación de manera que, por una parte, la entonces nueva desconfianza en la ilustración tomó en Alemania la forma de una revuelta cultural contra "... la esterilidad académica (así como contra la sociedad moderna y su estructura "racionalizada" burocráticamente organizada)..." que "... tendía a tomar la forma de una afirmación de lo irracional."⁶ El polo opuesto afirmaba la razón ilustrada, pero tendía a afirmar la política pretendidamente progresista de la República de Weimar, que representaba la decadencia de la ilustración, y, por tanto, su afirmación era una aceptación del estado de cosas existente.⁷

La actualidad de la filosofía, conferencia inaugural de Adorno, presentada en ocasión de su habilitación como profesor de filosofía en la Universidad de Frankfurt, y *La idea de historia natural*, conferencia pronunciada en torno a la cuestión del historicismo y la ontología en 1932, en la Sociedad Kant (Kant-Gesellschaft) de Frankfurt, responden a esta problemática, y lo hacen como el intento de conjugar dialécticamente las dos tendencias mencionadas sin entregar la reflexión filosófica a ninguna de ellas. En *La actualidad de la filosofía* la conjugación dialéctica entre razón e irracionalismo, que se resiste a absolutizar uno de los polos dialécticos, toma la forma por un lado en la categórica crítica que hace Adorno del idealismo, el tipo de pensamiento filosófico que lleva las pretensiones de la razón ilustrada, que ya no pueden sostenerse, hasta sus últimas consecuencias (la pretensión de concebir o producir la totalidad de la realidad a partir de la subjetividad constitutiva); simultáneamente, Adorno rechaza el camino señalado por la ontología, que pretendía sustraerse a la razón subjetiva accediendo directamente al ser objetivo, a través del proyecto de plantear suficientemente la pregunta por el ser o por el sentido del ser. En *La idea de historia natural* Adorno rechaza la visión subjetivista de la historia que parte de una escisión absoluta de historia (espíritu) y naturaleza y que, no obstante, las identifica reduciendo la naturaleza a la subjetividad; por otra parte, rechaza Adorno la cuestión ontológica como el

⁵ Puede revisarse al respecto el artículo de Martin Jay, *Is Experience Still in Crisis?*, en Huhn, T. (Editor). *The Cambridge Companion to Adorno*. Cambridge University Press, 2004. New York.

⁶ Buck-Morrs, S. *Origen de la dialéctica negativa*. Siglo XXI Editores, 1981. México, D.F. p. 32.

⁷ Para una exposición histórica del inicio de la carrera filosófica de Theodor W. Adorno. Cfr. Buck-Morrs, S. *Origen de la dialéctica negativa*. Siglo XXI Editores, 1981. México, D.F. pp. 21-69.

método adecuado para acercarse a la historia, basándose en una crítica de la categoría heideggeriana de historicidad, que sería, para Adorno, paradójicamente, el intento de plantear metodológicamente la posibilidad de alcanzar un ser allende lo subjetivo cuya estructura fundamental sería la historia, y hacerlo por el único medio conceptual disponible que es el de la *ratio autónoma*.

Son dos los puntos principales en que *La actualidad de la filosofía* y *La idea de historia natural* coinciden: a) son textos que desarrollan programáticamente el proyecto de una hermenéutica de tipo dialéctico-materialista como respuesta a la cuestión general de las tareas actuales de la filosofía y la posibilidad del conocimiento; b) tienen como contexto histórico-filosófico la “Discusión de Frankfurt” que sobrevino en torno a la cuestión del giro hacia la ontología en el ámbito de la fenomenología después de Husserl. Es alrededor de esta última problemática mencionada que se forman los motivos teóricos que pretendemos destacar de los escritos tempranos de Adorno y que mencionamos más arriba. Podemos decir, para favorecer la exposición, que el primero de ellos es la pregunta de la filosofía por su propia actualidad, es decir, la cuestión de la auto-reflexión histórica de la filosofía que la enfrenta con el asunto sobre la posibilidad de su aniquilación; en suma, la cuestión sobre si la filosofía es un discurso vigente o si ha perdido toda proporción respecto a la realidad y respecto a las preguntas a las que trata de dar respuesta históricamente. Esto es directamente abordado en *La actualidad de la filosofía*, pero está igualmente presente en *La idea de historia natural*, pues el concepto de historia natural como lo propone Adorno en ese texto responde al proyecto de interpretación filosófica como necesidad de una alternativa a los intentos de rehabilitar una filosofía de gran formato tras el hundimiento de los grandes sistemas idealistas.

En la conferencia inaugural el problema del giro ontológico en el contexto de la entonces reciente historia de la filosofía deja intactas en lo esencial las problemáticas que para la actualidad de la filosofía plantea el hundimiento del idealismo; hay que especificar aquí, antes de avanzar más, que Adorno trabajó con un concepto de idealismo que es, por así decir, de amplio alcance, para él es idealista todo pensamiento con pretensiones de totalidad en la relación entre razón y realidad, es decir, es idealista cualquier pensamiento que pretenda que es posible concebir o producir la totalidad de lo real partiendo de la presuposición de la identidad entre razón y realidad, en este tono Adorno critica la fenomenología de Husserl y distintos desarrollos de la fenomenología post-husserliana.

Adorno critica la fenomenología en *La actualidad de la filosofía* señalando que ésta, en el contexto de la necesidad filosófica que abre históricamente el hundimiento de los

grandes sistemas idealistas y como un tipo de pensamiento que busca refutar el idealismo, comporta un concepto de conocimiento fundado en la paradoja de tener como fin alcanzar un orden objetivo de la realidad allende lo subjetivo y que, sin embargo, al no tener otro medio a la mano, tiene que hacerlo por medios de la subjetividad como se hereda su concepto de la filosofía sistemática idealista, esto es, como *ratio autónoma*. Esta paradoja alcanza, según Adorno, su desarrollo más acabado y fructífero en la fenomenología trascendental de Husserl, cuyo mayor mérito habría sido recuperar para los problemas de la relación entre razón y realidad el concepto de lo dado en el método descriptivo de la intuición de las esencias, no obstante, prosigue Adorno, el análisis descriptivo de lo dado en Husserl se queda al cabo en el límite del idealismo, pues su intento de fundamentar lo objetivo en el análisis de las esencias (de algo que se da sin más a la conciencia en la intuición) no es más que un análisis de la conciencia subjetiva pura. Como en todo pensamiento idealista, según Adorno, también en el de Husserl se comporta entonces la reducción de lo objetivo a una subjetividad constitutiva, y esto bajo la presuposición de que una filosofía para ser legítima tiene que fundarse en un análisis de la consciencia, tesis que admite en principio la presuposición idealista de la identidad de sujeto y objeto.

Los desarrollos de la fenomenología posteriores a Husserl, caracterizados por un giro afirmativo hacia la ontología, no corren a juicio de Adorno una mejor suerte y, en cierto sentido, se encuentran a la zaga de la fenomenología husserliana, pues Husserl tiene para Adorno la ventaja de reconocer manifiestamente que su fenomenología solamente puede desenvolverse en el marco del idealismo trascendental, y de reconocer también, en esta misma línea de argumentación, que en la fenomenología trascendental la razón subjetiva tiene la última palabra; esto lo ve Adorno como un mérito porque al admitir Husserl que su filosofía pretende fundar un orden objetivo de la realidad y, no obstante, admitir al mismo tiempo que se tiene que hacer esto dentro del marco epistemológico heredado del idealismo crítico, se legitima su teoría históricamente, cuyo valor, en este sentido, sería mostrar de manera ejemplar en sus resultados la contradicción inherente al idealismo. Por el contrario, los desarrollos posteriores a Husserl, de los que el mismo Adorno destaca la fenomenología material de Max Scheler y la ontología de Martin Heidegger, intentan sin éxito sustraerse al subjetivismo en el que había desembocado la fenomenología, para esto, según la interpretación de Adorno, Heidegger y Scheler intentan una descripción del ser objetivo o del sentido del ser objetivo que reniega de la subjetividad y que sin embargo al igual que la fenomenología trascendental tiene que recurrir al pensamiento y lenguaje heredados del idealismo crítico; pues para tener sentido la pregunta por el ser o por el sentido del ser tiene

ésta, al no haber otro contexto histórico-filosófico a la mano, que partir de la oposición entre *ratio autónoma* y realidad, que en este caso se presenta como ser objetivo sin más.

No abundaremos más en las objeciones que Adorno hace en *La actualidad de la filosofía* al viraje ontológico en la fenomenología, nos interesa de ese asunto más bien la objeción general de que ni fenomenología ni ontología logran sustraerse al idealismo que pretenden dejar atrás. Pues de este modo dichos fracasos muestran, entonces, la dificultad que significa el hundimiento del idealismo para la actualidad de la filosofía, ya que su fracaso hace patente que las tareas de la filosofía no pueden plantearse más en términos de identidad y totalidad y que, sin embargo, tiene que responderse todavía filosóficamente al derrumbe histórico de esas pretensiones; Adorno no busca, por tanto, impugnar la objetividad del contexto de problemas filosóficos al que responden la fenomenología y la ontología, sino justificar su propio proyecto de una transición de la filosofía a la interpretación filosófica como un método dialéctico-materialista. Más adelante, en este mismo apartado, cuando revisemos *La idea de historia natural* y en la medida en que podamos esclarecer el vínculo entre interpretación filosófica y crítica del concepto ontológico de naturaleza, esto nos ofrecerá la validez para el argumento de que coinciden interpretación filosófica y filosofía de la historia como desarrollo de la dialéctica de espíritu y naturaleza.

A la cuestión de la actualidad de la filosofía, de si ésta es un discurso vigente en algún sentido, obligaba no únicamente la crisis del idealismo y el significado de dicha crisis para la validez de las pretensiones del discurso filosófico, significado que se hacía evidente en el fracaso del intento de la reciente filosofía por superar el idealismo, sino que a su vez la crisis del idealismo dejaba a la filosofía a merced de la ciencia. Ante la disolución de la tesis de que cabría desplegar el concepto de totalidad de lo real a partir del principio de la subjetividad en tanto *ratio autónoma*, y renunciando a la pregunta del idealismo por un principio constitutivo de la realidad, las posiciones teóricas científicas justificaban la filosofía solamente a razón de su posición como discurso organizador de las ciencias particulares.

Adorno impugna entonces en su conferencia inaugural como métodos para la filosofía al idealismo, la fenomenología y la ontología (o el viraje ontológico en la fenomenología), a la vez que se niega a quedarse con la crítica del cientificismo a la metafísica. Esto último porque la tesis de la disolución de la filosofía en las ciencias particulares le parece dogmática, ya que desde un punto de vista predominantemente empírico, presupone ésta, sin embargo, la validez de un sujeto trascendental fuera de la historia, problema que la ciencia comparte con el idealismo y, de esta manera, con toda la filosofía reciente hasta ese momento. Esta presuposición del cientificismo resulta de la indiferencia ante cuestiones que le son

esenciales: la de lo dado y la de la conciencia del otro. Al respecto, y como un argumento a favor del derecho a la vida de la filosofía, nos indica Adorno que tales cuestiones no pueden responderse desde la tesis de la solubilidad de la filosofía en las ciencias, sino que obligan a ésta a un replanteamiento de sus tareas actuales.

La crisis del idealismo, la invalidez de la pretensión de la filosofía a la totalidad de lo real, había dejado entonces a la filosofía injustificada, y las posiciones científicas le otorgaban un lugar en la realidad como organizadora de las ciencias particulares, pero sólo bajo la condición de que renunciara a la transformación de sus materiales; el extremo del ideal científico se correspondía, de esta manera, con la resignación kantiana de que el conocimiento se limita al ámbito de la experiencia verificable (aspecto que el ideal científico y el idealismo trascendental kantiano comparten, según Adorno, con Husserl); el científico se entregaba así a la problemática del dualismo kantiano de lo empírico y lo inteligible al dejarla incuestionada. De este modo, subyace al ideal científico la presuposición de un sentido objetivo dado, el supuesto de que la conciencia se halla frente a una objetividad significativa en sí misma que se abre a la investigación; en esta vía de argumentación nos dice Adorno que el ideal de la ciencia es la investigación y que el de la filosofía la interpretación. La diferencia entre filosofía y ciencia, en este sentido, "... radica en que las ciencias particulares aceptan sus hallazgos, en todo caso sus hallazgos últimos más fundamentales, como algo ulteriormente insoluble que descansa sobre sí mismo..."⁸ mientras la filosofía "... concibe ya el primer hallazgo con el que se tropieza como un signo que está obligada a descifrar."⁹ Esta idea de interpretación la perfila Adorno como alternativa a la situación actual de la filosofía, la idea de una interpretación filosófica que se habría de cumplir como el programa de una hermenéutica de tipo dialéctico-materialista.

El desplome del recurso a la totalidad y a la identidad, que como hemos tratado de sugerir vuelve indiferente la cuestión del idealismo de que la filosofía necesita de un fundamento absoluto, pone en evidencia no solamente el límite de la posibilidad de la liquidación de la filosofía y la necesidad de ir más allá de éste; sino también la perentoriedad de la transición al materialismo, pues la idea de interpretación filosófica que Adorno propone como alternativa a la situación histórica del discurso filosófico puede ser autorizada únicamente por una dialéctica materialista: "A esa relación la ha denominado el materialismo

⁸ Adorno, T.W. *Actualidad de la filosofía*. Ediciones Altaya, 1994. Barcelona. p. 87.

⁹ Ídem.

con un término filosóficamente acreditado: dialéctica. Sólo dialécticamente me parece posible la interpretación filosófica.»¹⁰

Como ya se sugería, la escisión radical entre ser y pensamiento obtura no solamente el acceso de la razón a la totalidad de lo real, sino también el principio de que hay un sentido dado: “Según esto, la idea de interpretación no coincide en absoluto con un problema del «sentido» con el que se la confunde la mayoría de las veces. Por una parte, no es tarea de la filosofía exponer ni justificar un tal sentido como algo positivamente dado ni la realidad como «llena de sentido».”¹¹ Con lo que Adorno no se adscribe sin más a la tesis de la falta de sentido, sino que más bien recoloca el problema de la verdad en una relación de tensión entre interpretación filosófica y un ser objetivo que se le vuelve enigmático y que tiene que descifrar:

Con lo que persiste la gran paradoja, quizás perpetua, de que la filosofía ha de proceder a interpretar una y otra vez, y siempre con la pretensión de la verdad, sin poseer nunca una clave cierta de interpretación: la paradoja de que en las figuras enigmáticas de lo existente y sus asombrosos entrelazamientos no le sean dadas más que fugaces indicaciones que se esfuman.¹²

El desplazamiento del problema de la verdad hacia esta relación entre interpretación y lo existente como enigma, pone a la verdad en un contexto de immanencia delineado por un doble trazado de límites: no se puede remitir la verdad a una trascendencia ni objetiva ni subjetivamente (ni a una subjetividad trascendente independiente de la historia, ni a un sentido objetivo último más allá de los fenómenos), pues la interpretación filosófica como la propone Adorno, en cuanto se concibe como una forma de pensamiento inmanente a la experiencia (en esto radica en gran medida que la interpretación filosófica sea materialista), comprende a su objeto (las figuras enigmáticas de lo existente) como una realidad sin intencionalidad, es decir, sin un sentido positivo dado, a su vez la intencionalidad de la interpretación, propiamente subjetiva, se ve reducida a una pretensión de verdad sin una garantía cierta de su proceder, por lo que sólo podemos pensar que dicha pretensión de verdad ha de cambiar de acuerdo a las *fugaces indicaciones* que le ofrece su objeto; en este sentido la forma de pensamiento que propone Adorno como idea de interpretación filosófica en *La actualidad de la filosofía* puede entenderse, de modo general, como una dinamización dialéctica de la relación sujeto-objeto en la que: el sujeto se comprende como “... una figura cambiante e históricamente comprensible...”¹³, mientras el objeto se remite a una realidad sin

¹⁰ *Ibíd.*, p. 94.

¹¹ *Ibíd.*, p. 87.

¹² *Ídem.*

¹³ *Ibíd.*, p. 85.

intencionalidad, es decir, no significativa, fragmentada en elementos particulares. De ahí la correspondencia entre interpretación filosófica y materialismo, en este último ve Adorno la forma de pensamiento que renuncia decisivamente a la idea de que suceda a la realidad intencionalidad necesaria alguna. La renuncia a la preexistencia de un sentido dado elimina la perspectiva de que la apariencia fenoménica estaría preformada por una necesidad interna; la interpretación filosófica tiende de este modo hacia la posibilidad de ensayar un "... método inmanente que enfocara el presente como mediación de toda afirmación sobre "la verdad" y el "significado"."¹⁴ Este método se perfila en *La idea de la historia natural* como un desarrollo de elementos fundamentales de la dialéctica materialista, dichos elementos se corresponden con un concepto de historia natural que Adorno concibe como una dialéctica negativa de espíritu-naturaleza.

Podemos ver, hasta aquí, expuestos los motivos del hundimiento de las pretensiones idealistas de totalidad e identidad en la relación entre razón y realidad, es decir el hundimiento de la tesis de que sería posible concebir o desplegar un concepto de la totalidad de lo real apoyándose en la presuposición de la identidad entre sujeto y objeto; así mismo, como consecuencia de la crisis del idealismo, encontramos la cuestión de la aniquilación de la filosofía, ésta es una cuestión autorreflexiva a la que empujan no sólo la crisis del idealismo, sino también la incapacidad de la fenomenología y la ontología para sustraerse a dicha crisis y el esfuerzo del cientificismo por invalidar el problema filosófico de lo dado desaprobandolo por metafísico. En esta situación general viene a insertarse la necesidad de una transición de la filosofía al materialismo, como transición a un método de interpretación que, como intentaremos mostrar en lo siguiente, se perfila como una filosofía de la historia que opera bajo el concepto de historia natural.

En *La idea de historia natural*, Adorno discute desde otra perspectiva el asunto de la ontología para la actualidad de la filosofía, o más bien extrae otras consecuencias de lo ya expuesto en la conferencia inaugural, podemos afirmar esto porque el mismo Adorno concibe *La idea de historia natural* como una exposición de elementos de la dialéctica materialista y, como veremos, en este sentido, de elementos cardinales de su concepción del materialismo como una crítica del conocimiento que apunta a su proyecto de interpretación filosófica.

La crítica de Adorno a la cuestión ontológica no difiere en lo esencial en *La idea de historia natural* y *La actualidad de la filosofía*, la diferencia se encuentra más bien, incluso más que en la manera de abordar dicha cuestión, en los elementos críticos que se destacan.

¹⁴ Buck-Morss, S. *Origen de la dialéctica negativa*. Siglo XXI, 1981. México, D.F. p. 122.

Podríamos decir que la crítica de Adorno a la cuestión ontológica en *La idea de historia natural* pone el acento en el concepto de ser objetivo, o de lo que hacen a éste las presuposiciones subjetivas de totalidad e identidad que subyacen al planteamiento ontológico. A partir de la misma crítica que le hace a la ontología en *La actualidad de la filosofía*, es decir, haciendo hincapié en la paradoja que significa el esfuerzo de alcanzar el ser objetivo sustrayéndose a la intención de hacer esto fundamentando aquel en la subjetividad, y de hacerlo cuando no se tiene otro punto de partida a la mano que el de la razón subjetiva, Adorno esclarece el significado de esta pretensión para la concepción de las relaciones entre naturaleza e historia en el mismo contexto de la necesidad de la filosofía de transitar a una interpretación dialéctico-materialista de lo existente.

Según nos dice Adorno, el planteamiento ontológico comporta una doble intención, pregunta por el ser en sí directamente (como lo haría un planteamiento que buscara arrancar la cosa misma al ámbito de la objetividad con el solo hecho de preguntar por ella) y pregunta por el sentido del ser. Este último punto refuerza según Adorno su argumento de que la pregunta ontológica no tiene otro asidero que el de la *ratio autónoma* de la que busca alejarse pues, según él, la pregunta por el sentido del ser no puede plantearse sino desde un esquema en el que se admite la escisión entre pensamiento y realidad, es decir un esquema en el que el pensamiento se haya frente a un ser por cuyo sentido pregunta porque éste no es inmediatamente accesible, por lo que indica Adorno que el ser es ahí más bien algo cósmico (metalógico) y ajeno al sentido. Esta división es más manifiesta en el pensamiento del primer Scheler, en donde la pregunta por el sentido tenía como finalidad la formación de un ámbito puramente racional y normativo por el cual se alcanzaría la objetividad de lo empírico; para Adorno esto plantea el problema insoluble al interior del viraje ontológico en la fenomenología de poner por un lado, en la lejanía, un ámbito pleno de sentido por medio del cual se alcanzaría el sentido del ser, y por otro lado al ser objetivo; esa escisión fundamental en el planteamiento fenomenológico la concibe Adorno como una oposición de historia y naturaleza que se intenta corregir diluyendo por principio la escisión, haciendo del ser mismo el sentido, mediante el argumento de que se concibe ahí el ser como historicidad. Este proyecto es más significativamente desarrollado por Heidegger, que habría intentado borrar definitivamente la contraposición entre el ser histórico y ser natural de un solo golpe, mediante el desplazamiento del problema a una unidad del ser histórico y el ser natural entendida bajo el concepto de historicidad, es decir concibiendo la historia como la estructura total del ser. Pero dice Adorno que la historicidad es ahí una categoría subjetiva que se busca hacer pasar por el sentido del ser histórico mismo, cuando lo único que ocurre es que se hace

pasar por determinaciones ontológicas lo que no son sino algunas características aisladas de lo existente, que se recogen en un análisis que no logra en realidad dominar el material empírico al que se enfrenta. Decíamos que las objeciones que Adorno hace al planteamiento ontológico no difieren sustancialmente en los dos textos que hemos venido revisando, esto es manifiesto en que el argumento en contra de Heidegger en *La idea de historia natural* es también que la ontología no logra sustraerse al idealismo, sino que mantiene las pretensiones de totalidad e identidad en una tautología en la que el ser histórico tendría que ser idéntico a las determinaciones ontológicas que se le imponen subjetivamente; esto último no es, para Adorno, sino el encubrimiento de la tesis idealista de la identidad entre sujeto y objeto en la que se pretende una descripción total del ser objetivo partiendo de la posición de la razón subjetiva.

En *La actualidad de la filosofía* las preguntas ontológicas no zanjaban la cuestión del hundimiento del idealismo y dejaban abierto el problema del conocimiento en general como un problema sobre la vigencia de la filosofía. En *La idea de historia natural* el giro hacia la ontología también deja intacto el problema de las tareas actuales de la filosofía, aunque ahora éste se presente en términos de una escisión fundamental entre historia y naturaleza, cuestión que queda también históricamente liada al derrumbe de las categorías idealistas de identidad y totalidad. Adorno intenta disolver entonces la antítesis entre espíritu y naturaleza, usual en el idealismo, sin recurrir a las pretensiones idealistas de totalidad e identidad, sin conciliar la oposición en un concepto de la totalidad de lo real donde espíritu y naturaleza serían idénticos. Para cumplir con esta finalidad Adorno propone una unidad no convencional (sin identidad) de historia y naturaleza que implica la secularización de las pretensiones idealistas de totalidad e identidad. Es en este punto en que podemos ver cómo *La actualidad de la filosofía* y *La idea de historia natural* coinciden en la propuesta de Adorno de una transición al materialismo comprendido éste como el tipo de pensamiento que dispone los elementos para un proyecto de interpretación filosófica donde las pretensiones metafísicas del idealismo deben ser disminuidas. Para esto Adorno toma como punto de partida, como contexto histórico-filosófico del problema, el desarrollo del concepto de historia natural en la tradición materialista; por una parte en un ámbito de la crítica del conocimiento abierto por la teoría de la enajenación de Marx y recobrado por Lukács en su concepto de segunda naturaleza, y por otra en la propia idea de interpretación filosófica inspirada en *El origen del drama del barroco alemán* de Walter Benjamin, en el que, como veremos, el concepto de historia natural está inserto en el esfuerzo de secularización de la metafísica como transición de la idea de reconciliación al ámbito de la filosofía de la historia.

La relación entre historia y naturaleza, como se encuentra en el idealismo, es, para Adorno, falsa, pues, o bien se absolutiza ahí la escisión, o se la pretende superar en la identidad, cuando de lo que se trata es de la mutua mediación de naturaleza e historia ahí en donde sus determinaciones extremas coinciden:

Si es que la cuestión de la relación entre naturaleza e historia se ha de plantear con seriedad, entonces sólo ofrecerá un aspecto responsable cuando consiga *captar al ser histórico como ser natural en su determinación histórica extrema, en donde es máximamente histórico, o cuando consiga captar la naturaleza como ser histórico donde en apariencia persiste en sí misma hasta lo más hondo como naturaleza*.¹⁵

Cabe decir que la relación entre los conceptos de naturaleza e historia que Adorno está pensando y con la que trata de diferenciar su proyecto de interpretación del idealismo, no tiene asidero en la tradición filosófica que Adorno critica, sino que es inspirada en el concepto de historia natural que Benjamin desarrolla en su análisis sobre el *Trauerspiel* alemán. De esta manera, el concepto general de ser natural que Adorno quiere refutar se refiere a un concepto al que, según nos dice él mismo, cabe nombrar con el concepto filosófico de lo mítico, esto es, de lo existente como un ser sustancial e inmutable que subyace a la historia humana desde siempre, determinándola fatalmente como un proceso idéntico de extremo a extremo que reproduce lo mismo una y otra vez; a este concepto se contrapone la historia entendida como un movimiento que se sustrae a la identidad, un movimiento que se reproduce en lo social y que se caracteriza por la posibilidad de la irrupción de lo cualitativamente nuevo, de una ruptura con la reproducción de la naturaleza que se legitima, esto es, que se puede llamar historia, únicamente en cuanto algo aparezca en dicho movimiento verdaderamente como nuevo.

Lukács había dinamizado la contraposición absoluta entre espíritu y naturaleza (producto del idealismo) con su concepto de segunda naturaleza, que Adorno retoma del texto *Teoría de la novela (Die Theorie der Romans)*. El concepto de historia natural en Lukács no era otra cosa que la determinación del concepto de segunda naturaleza (un nombre para el fenómeno del mundo fetichizado por la mediación mercancía) a partir de la idea general de

¹⁵ Adorno, T.W. *Actualidad de la filosofía*. Ediciones Altaya, 1994. Barcelona. p. 117. Adorno cita este mismo fragmento en la serie de lecturas *Historia y Libertad*, dictadas en los años 1964-1965, hacia el final de su carrera. Lo cita en ocasión de la afirmación de que el programa de interpretación filosófica es el método adecuado para la interpretación de las relaciones entre historia y naturaleza, e incluso de la filosofía en general: “Tal vez pueda citar aquí un pasaje de una lectura que impartí aquí a la Sociedad de Kant. Esto fue hace más de treinta años, en 1932, pero en líneas generales ha conservado su validez...” (“I may perhaps here cite a passage from a lecture that I gave here to the Kant Society. This was over thirty years ago, in 1932, but in its broad lines it has retained its validity...”) Cfr. Adorno, T. W. *History and Freedom. Lectures 1964-1965*. Polity, 2006. United Kingdom. p. 124.

primera naturaleza. Por primera naturaleza entiende Lukács el ámbito de la inmediatez ajena al sentido que otorgaría la intencionalidad de la conciencia, la primera naturaleza es entonces enajenada, aparece caracterizada por el concepto general de lo mítico, es decir aparece al sujeto como un todo organizado por una normatividad enigmática.

El concepto de segunda naturaleza nombra la transformación del todo social, mediado por la forma mercancía, en primera naturaleza. El todo social en el que el individuo se encuentra inmerso, lo producido por él y, en definitiva, por tanto, la historia, se le vuelve, al igual que la naturaleza, una totalidad enigmática. Adorno ve en Lukács de esta manera el cambio de perspectiva que hace virar el concepto de historia natural hacia la filosofía de la historia y la interpretación, pues la segunda naturaleza, la historia devenida naturaleza, se presenta como cifra, aunque ahí lo haga todavía como un enigma férreo, como un mero reflejo de la primera naturaleza y, por tanto, como una totalidad ajena al sentido. Adorno dirige, entonces, en este punto una crítica a Lukács que indica que su concepto de segunda naturaleza tiende a dar forma a un concepto paralizado de historia natural, pues aunque la segunda naturaleza nombra el proceso dialéctico por el cual la historia deviene y ha devenido naturaleza, no obstante ésta tiende a identificar naturaleza e historia, es decir, tiende a formar un concepto paralizado de historia natural porque, como veremos, solamente en tanto Lukács mantiene la perspectiva de emancipación en un horizonte trascendente, puede entonces pensarse que la historia podría liberarse del proceso por el cual deviene segunda naturaleza.

La perspectiva de emancipación (una perspectiva metafísica) de la segunda naturaleza es en Lukács la salida del mundo cosificado de la mercancía comprendido como "... calvario de interioridades corrompidas..."¹⁶, es decir, como el plexo de las conciencias individuales cosificadas, paralizadas, a las que el mundo les aparece igualmente paralizado, muerto. Dicho de otro modo, la primera naturaleza en Lukács absolutiza la naturaleza cuando la separa de lo histórico, esta separación opera sólo en tanto uno de los polos de la oposición dialéctica historia-naturaleza es determinado unilateralmente por el otro, la primacía de lo espiritual sobre lo natural en Lukács se juega entre la absolutización de una objetividad negativa (la totalidad social cosificada) y el recurso a una subjetividad no cosificada que se piensa como resto no enajenado del alma. De ahí que la figura del enigma, del ser como cifra, que en *La actualidad de la filosofía* aparece también como objeto principal de la interpretación

¹⁶ La expresión es de Georg Lukács en *Die Theorie des Romans (Teoría de la novela)*, hemos tomado la cita del texto de *La idea de historia natural* de Theodor W. Adorno incluido en: Adorno, T. W. *Actualidad de la Filosofía*. Ediciones Altaya, 1994. Barcelona. p. 121.

filosófica, surja en el concepto de historia natural de Lukács como enigma sin más, absolutamente opuesto al despertar metafísico de la subjetividad.

Adorno recurre entonces a la determinación general presente en el concepto de historia natural de Walter Benjamin, lo transitorio; para mostrar cómo, así mismo, el ser natural deviene histórico, esto significa, en gran medida, que el tema de la interpretación filosófica, el elemento enigmático de la cifra, queda referido al concepto de historia natural como material de la autorreflexión filosófica, en palabras de Adorno, a la maduración de la dialéctica sujeto-objeto. Nos dice Adorno que el movimiento determinante que ejecuta Benjamin en el concepto de historia natural fue el de "... haber sacado la resurrección de la lejanía infinita y haberla traído a la infinita cercanía, convirtiéndola en objeto de la interpretación filosófica."¹⁷ Indica Adorno que éste es propiamente el tema de la historia natural, el de la posibilidad metafísica del despertar de lo paralizado, esto es, del desciframiento del enigma. El concepto de historia natural, de la convergencia de naturaleza e historia, se desarrolla en Benjamin a través de esa primera evidencia de que el tema de la historia devenida naturaleza (del mundo cosificado de la mercancía, o la imagen del calvario de las conciencias individuales cosificadas) lleva en sí mismo el elemento histórico de la transitoriedad.

El tema de la interpretación filosófica es entonces el tema del despertar de la subjetividad a través de una autorreflexión no convencional (histórica) que interpreta un ser enigmático; un ser que en todo tiempo se juega en la convergencia de espíritu y naturaleza. La mediación que opera en esta idea no convencional de hermenéutica es la alegoría; el material de la alegoría, lo mediado por ella, es lo existente, que en Adorno es siempre histórico, llegado a ser. La alegoría prescinde de la unidad del concepto, no obstante presenta lo contenido en él como una multiplicidad sensorial, de ahí que, como dice Adorno, ésta se comprenda convencionalmente como una abstracción que renuncia a la plétora de contenido del concepto. Sin embargo, en tanto la totalidad es para Adorno apariencia, lo que quiere decir que lo que se hace presente como una plenitud de sentido en el concepto es, en verdad, una vacuidad (esto se refiere al mundo paralizado de lo cosificado) no hay falta alguna en abandonar dicha perspectiva. Por el contrario la objetividad queda referida, como se sugirió antes, al presente; es decir, a la historia concreta como lo llegado a ser y a la historia como ruptura en el ser natural.¹⁸

¹⁷ Ídem.

¹⁸ La equivalencia puesta por Adorno entre ser natural y ser histórico; entre un ser comprendido siempre como llegado a ser y un ser cuya aparente continuidad es escindida por la historia, expresa el ideal de la interpretación

La alegoría es la mediación que da cuenta de esta idea de objetividad no convencional, en ella la relación sujeto-objeto se comprende como una relación en la que lo pensado (el objeto) se transforma en expresión de lo particular concreto (de una relación intrahistórica) a través de la mediación subjetiva, que ha de ser alegórica; es decir, a su vez expresión de lo transitorio. Pensar alegóricamente significa la intención de que en cada caso el objeto se le presente a la consciencia como articulación de espíritu y naturaleza. En *La actualidad de la filosofía* Adorno da un ejemplo de esto a manera de experimento que tiene como tema precisamente el mundo cosificado por la forma mercancía; en éste toda mediación está cosificada, lo que quiere decir que la enajenación es la forma subjetiva dominante y correspondiente a la cosificación que da forma a toda objetividad, este problema epistemológico está ligado tanto en Lukács como en Adorno a la problemática de la cosa en sí como límite del conocimiento. En tanto el mundo, según la tesis de la subjetividad constitutiva, es producido en su totalidad por el sujeto, éste tendría también la capacidad de conocerlo en su totalidad, de ahí que la admisión de la cosa en sí como límite del conocimiento sea, para el idealismo, problemática. El problema de la cosa en sí, nos dice Adorno, lo pensó Georg Lukács todavía como susceptible de solución; Adorno sugiere que la solución pensada por Lukács estaría concebida como superación (*Aufhebung*) de los elementos particulares en la figura universal producida de la mercancía; esto querría decir que en la autoconciencia (en el caso de Lukács el proletariado como sujeto autoconsciente de la historia) el fenómeno de la cosificación surge en toda su irracionalidad y su superación, que aparece en este sentido como necesaria, se confía a la dimensión práctica, como programa de acción política que tiene como órgano la autoconciencia histórica del proletariado.¹⁹ No obstante, la autoconciencia de la mercancía es pensada por Lukács en la perspectiva de una relación idealista donde la identidad de sujeto y objeto es la finalidad, y es en este punto donde la idea adorniana de interpretación filosófica no puede coincidir con la filosofía de la historia de Lukács, la tesis de la invalidez de la pretensión filosófica a la

filosófica; en este sentido, el punto de partida de la interpretación filosófica es que el ser es precisamente ser escindido, por lo que la mutua determinación de los conceptos de espíritu y naturaleza no puede referirse a la expresión de la identidad entre ambos, sino, como se sugirió, a la coincidencia de sus determinaciones extremas en lo transitorio. Este es de alguna manera el tema principal de nuestra tesis, pues tradicionalmente está inscrita en la idea de reconciliación la disolución de la escisión en el ser como identidad de sujeto y objeto. Como veremos más adelante en este capítulo (en los apartados 1.2 y 1.3), la idea de verdad en Adorno está condicionada por la posibilidad de reconciliación, aunque no en sentido convencional, es decir, no como identidad de espíritu y naturaleza.

¹⁹ Como veremos en el siguiente apartado, la filosofía de la historia de Lukács depende tanto de la tesis XI sobre Feuerbach como de la lógica de Hegel, Adorno desconfiaba de la solución lukácsiana al problema de lo dado. La identidad entre sujeto-objeto fue vista siempre por Adorno como interrupción de la dialéctica, de ahí que ésta sea incompatible tanto con la idea de interpretación filosófica de los escritos tempranos de Adorno como con la dialéctica negativa.

totalidad de lo real es incompatible con ella, incluso si la identidad entre ser y pensamiento queda referida en ella a la praxis; pues, como vimos, Lukács sólo puede pensar esta solución en la perspectiva metafísica de una resurrección de la interioridad como absolutamente opuesta a toda objetividad.²⁰

Adorno propone por el contrario que el problema de la cosa en sí ya no fuese planteado por la interpretación filosófica como dispuesto a solución, al menos no en el sentido convencional, se trata aquí de un asunto de la conceptualización dialéctica en el que, como ya se indicó, historia y naturaleza son los conceptos que articulan en la interpretación filosófica lo existente como totalidad enigmática, como cifra. La relación del elemento de la cifra con la interpretación filosófica ha sido ya especificado más arriba con una cita tomada de *La actualidad de la filosofía* en la que se indicaba que no hay para la interpretación filosófica una clave cierta que la orientara en cada caso en que se enfrenta con el material de un ser dividido en fragmentos, *La idea de historia natural* expone algunos elementos que apuntan precisamente en esa dirección, hacia la exposición de una clave sino cierta, sí más o menos adecuada para la interpretación filosófica, nos referiremos exclusivamente en este punto a la idea expuesta en dicho texto de que lo histórico-natural (la convergencia en el concepto de historia y naturaleza) es un componente de la apariencia. La apariencia se refiere, como ya señalamos antes, a la determinación de lo real por la categoría de totalidad que opera en el concepto, presentándose a través de éste el todo social cosificado como realidad plena de sentido; la tesis de la disolución de la pretensión de la filosofía a la totalidad de lo real determina dicha apariencia como algo falso, en tanto producto de las categorías de totalidad e identidad. En cuanto la interpretación filosófica parte del presupuesto de que no hay coincidencia dada entre ser y pensamiento, la apariencia de plenitud de sentido sólo puede entenderse dentro de los límites de la totalidad de consciencias cosificadas (segunda naturaleza).

La posibilidad del despertar de la subjetividad paralizada quedaba en la teleología de la teoría de la cosificación de Lukács, como ya indicamos, en el extremo de la finalidad en una escatología; en Benjamin la segunda naturaleza se transforma en cifra dispuesta para la interpretación filosófica, esto significa, como indica Adorno, que Benjamin trae a la infinita cercanía el tema de la resurrección de la subjetividad paralizada, lo que quiere decir traer de la trascendencia absolutizada, muerta, de la teología, el tema de la resurrección, y hacerlo

²⁰ Lukács identifica objetividad y cosificación, esto ha sido señalado en diversas ocasiones en estudios críticos sobre Lukács; para motivos del presente trabajo es suficiente referir dicha evidencia al capítulo que revisaremos en el próximo apartado: *De Lukács a Adorno: La racionalización como cosificación* del libro de Jürgen Habermas *Teoría de la acción comunicativa*.

inmanente a la experiencia de la interpretación filosófica de las relaciones intrahistóricas de lo existente. La apariencia en este contexto la entiende Adorno como una relación intrahistórica, lo que quiere decir que la apariencia se refiere en el contexto de la historia natural a la negatividad objetiva de la totalidad; se destaca así el elemento que es real de la apariencia: que la categoría de totalidad presenta el concepto como plenitud de sentido no se refiere en la interpretación filosófica a un elemento que hubiese de, o pudiese, simplemente suprimirse porque nombrase algo falso sin más; sino que más bien, en cuanto la apariencia es la expresión alegórica de la negatividad objetiva, ésta significa entonces para la interpretación una relación intrahistórica en la que la pretensión de totalidad falsifica efectivamente la relación entre ser y pensamiento. La reconciliación debe entenderse también en este contexto, en el sentido de una relación intrahistórica, como objeto de la interpretación; Adorno entiende la reconciliación en *La idea de historia natural* como el estallar de la cadena de dependencias de la naturaleza y, sin embargo, también como un elemento de la apariencia. De ahí la dificultad para comprender esta idea de reconciliación como la expone Adorno, pues si ésta es un elemento de la apariencia, y la apariencia "... es ella misma del género mítico..."²¹ es difícil distinguir entonces si la reconciliación es una continuidad respecto a la apariencia o efectivamente el estallar de la cadena de dependencias de la subjetividad respecto del mito.

Cabría ver entonces en la reconciliación, tanto el estallar de la relación de la subjetividad con el mito, como un elemento constitutivo de éste, es decir, un elemento inseparable de la cadena de dependencias de la naturaleza; esta contradicción no puede sostenerse únicamente si se concibe la reconciliación, a partir del contexto de la filosofía idealista, como identidad de espíritu y naturaleza, de sujeto y objeto. Adorno nos dice, por otro lado, que "... el elemento de reconciliación está por todas partes donde el mundo se presenta de la forma más aparente posible; en que la promesa de reconciliación viene dada de la forma más perfecta allí donde el mundo, al mismo tiempo, está más fuertemente amurallado frente a todo «sentido»."²² La contradicción puede enunciarse entonces de la siguiente manera: coinciden en la apariencia, reconciliación y totalidad irreconciliada, es decir, coinciden la estructura cosificada de la conciencia que concibe al mundo como plenitud de sentido y el mundo amurallado contra todo sentido; o dicho de otro modo todavía, coinciden en la apariencia el concepto y aquello que, en cuanto posibilidad de reconciliación, se sustrae al concepto.

²¹ *Ibíd.*, p. 132.

²² *Ibíd.*, p. 133.

Que el mundo esté amurallado contra todo sentido implica que éste ha devenido apariencia de la manera más enfática, y es en este punto donde la conciencia materialista de que no sucede a la realidad significación alguna coincide con la apariencia, pues el principio materialista de inmanencia como lo entiende Adorno en su idea de interpretación filosófica, es resistencia de la conciencia frente a la realidad como la presenta el concepto, como llena de sentido. El concepto, en cuanto presenta a la realidad como significativa, es algo tanto aparente como real; aparente porque lleva en sí el elemento mítico de la plenitud de sentido, de la indiferencia del todo; y real porque no se trata de una simple apariencia, sino de la expresión alegórica de la totalidad social como calvario de interioridades cosificadas, ésta última lleva en sí misma el elemento de la reconciliación como fenómeno histórico, como elemento en que lo histórico-natural se refiere a la coincidencia de espíritu y naturaleza en lo transitorio, una coincidencia en la que no se disuelven los conceptos dialécticamente opuestos el uno en el otro, en suma, una idea no convencional de unidad de los opuestos que se contrapone a la identidad. De ahí que la idea de reconciliación a la que se refiere Adorno en su idea de interpretación filosófica, y que ya no se puede remitir a la identidad entre sujeto objeto, sino, como Adorno mismo indica, a la maduración de la dialéctica sujeto-objeto, aparezca en la idea de interpretación filosófica de manera polémica, pues, la reconciliación es únicamente comprensible cuando está vinculada a la apariencia que busca hacer estallar. De manera parecida, la idea de verdad que aparece en *La actualidad de la filosofía* y a la que nos referíamos anteriormente, tiene sentido en la medida que se comprenda como una pretensión de la interpretación que se acerca una y otra vez a las figuras enigmáticas de lo existente que busca descifrar, y no como el desciframiento positivo o definitivo del enigma.

Verdad y reconciliación aparecen en *fugaces indicaciones que se esfuman* y quedan referidas a una dialéctica no convencional de trascendencia e inmanencia en que la interpretación filosófica se esfuerza una y otra vez; o para hacer uso de un término que utiliza Wellmer, quedan referidas al esfuerzo de *mundanización* de la trascendencia escatológica heredada de la teología. Se trata pues, para Adorno, de acreditar filosóficamente el impulso trascendedor hacia el despertar de la subjetividad (despertar que se dispensa como posibilidad metafísica) y hacerlo dentro de los límites de una idea de interpretación filosófica que no admite, debido a su filiación materialista, ningún horizonte trascendente, se puede decir que esta es la complicidad más íntima entre la idea de interpretación filosófica presentada por Adorno en los textos tempranos revisados y el materialismo: que el materialismo acredita filosóficamente la dialéctica apegándose estrictamente a la supresión de toda trascendencia. Contamos de esta manera con una primera especificación de lo que significa el esfuerzo de

Adorno de hacer transitar la metafísica al materialismo, esto es, el esfuerzo de traer los conceptos de verdad y reconciliación a la cercanía de la interpretación y mostrar cómo coinciden estos en la promesa de desciframiento del enigma de una realidad que se presenta como apariencia, como falsa totalidad. Verdad y reconciliación tienen su lugar en el ideal de la interpretación filosófica de que cada uno de los entes particulares aparezcan a la conciencia como coincidencia de historia y naturaleza en el interior del concepto. Esta interpretación sugiere ya, de alguna manera, el argumento que dirigiremos contra la objeción que Habermas y Wellmer hacen a Adorno de que verdad y reconciliación son en su pensamiento conceptos dogmáticos en cuanto se refieren a posiciones externas a la teoría, pues, que reconciliación y verdad sean un componente de la apariencia significa que éstas son ideas integrantes del objeto de la interpretación filosófica, y no el recurso a un ámbito opuesto absolutamente a las pretensiones de la teoría.

Encontramos en los escritos tempranos de Adorno *La actualidad de la filosofía* y *La idea de historia natural* motivos teóricos que son también cardinales en *Dialéctica negativa*. Primero, el hundimiento de la metafísica como hundimiento de la pretensión del idealismo de poder concebir la totalidad de lo real o de desplegar su concepto. *Dialéctica negativa* comienza su introducción tomando como punto de partida de la necesidad de la filosofía el fracaso de la filosofía de Hegel en este mismo sentido, como fracaso de la promesa de la filosofía de ser una con la realidad, esto en el contexto histórico posterior al fracaso del materialismo político en su intento de transformar el mundo.²³ También la idea programática de interpretación materialista que encontramos en los escritos tempranos juega un papel importante en el concepto posterior de Adorno del materialismo como crítica del conocimiento; según Adorno, con la transición de la dialéctica al materialismo, las categorías de totalidad e identidad son desenmascaradas también en la filosofía de la historia cuya dialéctica es la dialéctica del concepto y cuyo canon interpretativo sigue siendo la historia natural.²⁴

El tema de la actualidad de la filosofía como pregunta sobre su validez histórica, sobre la vigencia de las preguntas a las que la filosofía trata históricamente de dar respuesta, se encuentra también en la dialéctica negativa y se encuentra como *leitmotiv* de su necesidad, pues la *Dialéctica negativa* expone cómo el problema de la aniquilación de la filosofía constituye la actualidad y el punto de partida de su reflexión, que debe ser autorreflexión

²³ Cfr. Adorno, T. W. *Dialéctica negativa*. Akal, 2005. Madrid. pp. 15 y 16.

²⁴ Cfr. *Ibíd.*, pp. 325-330.

crítica radical, esto es, la pregunta metodológica sobre si la filosofía es aún posible una vez que la dialéctica hegeliana ha fracasado.

Se puede decir entonces que la continuidad teórica entre los escritos tempranos de Adorno y la *Dialéctica negativa* está en la idea de interpretación filosófica como desarrollo del concepto de historia natural. Como veremos, en los dos últimos apartados del presente trabajo, Adorno tiene en mente todavía hacia el final de su carrera filosófica la transición de la filosofía a la interpretación, como una hermenéutica dialéctico-materialista cuyo eje conceptual es la dialéctica negativa de espíritu y naturaleza que constituye, en gran medida, la dialéctica en el movimiento autocrítico del concepto. En la serie de lecturas de los años 1964-1965 titulada *Historia y Libertad* (*Dialéctica negativa* es publicada en 1966), Adorno da cuenta, de alguna manera, de esta continuidad cuando dice explícitamente que el programa de la historia natural es el adecuado para la interpretación de la filosofía de la historia y de la filosofía en general:

Por tanto, la mente vería toda naturaleza, y lo que sea que se diga naturaleza, puesto como historia, y toda la historia como naturaleza. Este es, entonces, el programa – si me es permitido llamarlo así– que la filosofía tendría que postular para la relación de la naturaleza con la historia. Si se me permite voy a redundar en este punto: porque creo que este programa es constitutivo de todos los intentos de interpretar la filosofía de la historia, o de hecho, la filosofía en general.²⁵

Puede ser causa de sospecha que Adorno arrogue la actualidad de la filosofía al impase generado por la crisis del idealismo y el recurso al positivismo de las ciencias como liquidación de la filosofía; la sospecha pudiera ser por ejemplo la de una simplificación de la actualidad de la filosofía en dos bloques que sólo ante el límite de una aporía (la de que la filosofía no puede ya más ser científica ni idealista) puede en su negatividad apuntar más allá de ella hacia la idea de una interpretación filosófica de tipo dialéctico-materialista, que además resulta oscura en tanto se niega a postular principios generales²⁶; esta posición no reconocería el derecho de las ciencias a una autorreflexión crítica a partir de sus propios

²⁵ Accordingly, mind would see all nature, and whatever claims to be nature, installed as history, and all history as nature. That then is the programme – if I may call it that – that philosophy would have to postulate for the relation of nature to history. If I may repeat myself here: because I believe that this programme is constitutive for all attempts to interpret the philosophy of history, or indeed philosophy in general. Adorno, T. W. *History and Freedom. Lectures 1964-1965*. Polity, 2006. United Kingdom. p. 124.

²⁶ En *La actualidad de la filosofía* Adorno reconoce la imposibilidad de desarrollar la idea de interpretación filosófica propuesta como un todo normativo formado por enunciados generales: “Es sólo que interrumpo aquí esta línea de pensamiento: pues las declaraciones generales no son en parte alguna tan cuestionables como ante una filosofía que quisiera excluir de sí misma toda declaración abstracta y general, y que sólo precisa de las suyas por la situación de necesidad de una transición.” Adorno, T. W. *Actualidad de la Filosofía*. Ediciones Altaya, 1994. Barcelona. p. 121.

materiales; a su vez equipararía la crisis de la pretensión filosófica a la totalidad de lo real a una liquidación de la filosofía que únicamente puede pensarse dentro de los límites de la normatividad llegada ser de una gran filosofía invariablemente idealista. Dichas objeciones las ha articulado ya Habermas, y volveremos a ellas en el siguiente apartado de este primer capítulo. Nos interesa aquí solamente apuntar que Adorno era consciente de la legitimidad de estas objeciones y esto es patente tanto en el texto inaugural de *La actualidad de la filosofía* como en *Dialéctica negativa*; no obstante los límites auto-impuestos, que forman algo así como una metacrítica de su propia propuesta filosófica, son para ésta constitutivos, y Adorno concibió la filosofía solamente, por decir así, como el juego en serio de la tensión entre esos límites.

1.2 La recepción de Jürgen Habermas de *Dialéctica negativa*.

Mucho del interés de una reflexión sobre la idea de verdad en *Dialéctica negativa* estriba en la cuestión del significado que tiene la idea de verdad y, por tanto, del significado que tiene la metafísica, para un pensamiento crítico como el de Theodor W. Adorno en particular y para la posibilidad de un discurso filosófico como crítica en general. Ciertamente este interés se juega en buena medida en el destino que ha tenido *Dialéctica negativa* en la tradición filosófica y dicho destino está su vez importantemente signado por el diagnóstico de Habermas sobre el pensamiento de Adorno. Es así entonces que una revisión de este análisis se anticipa como indispensable para los propósitos de la presente investigación.

La dialéctica de espíritu-naturaleza, como vimos, surge tempranamente en el pensamiento de Adorno en cuanto desarrollo del concepto de historia natural. Este concepto es autorizado históricamente por el materialismo; para dar cuenta de esto Adorno recurre al concepto de segunda naturaleza de Lukács y a la alegoría como expresión de lo particular en Benjamin. Que en dicho contexto la dialéctica se entienda como el tipo de pensamiento que es autorizado filosóficamente por el materialismo quiere decir, en parte, que la necesidad de la transición de la dialéctica al materialismo es procurada históricamente por la crisis del idealismo; es decir, por el hundimiento de la tesis de la identidad de espíritu y naturaleza; para Adorno no se justifica suficientemente esta tesis porque es incompatible con la experiencia del desgarramiento, de la distancia entre ser y pensamiento, que se advierte en cada caso en que la realidad sobrepasa las intenciones de la razón. La evidencia formal de la desproporción entre el concepto y la naturaleza está en el límite del conocimiento; es decir, en lo dado que aparece como irreductible al concepto.

Según el desarrollo del concepto de historia natural que expone Adorno en *La idea de historia natural* el materialismo tiene en Lukács tanto la secularización de lo dado como de nuevo la recaída en el idealismo; lo que quiere decir que la noción de segunda naturaleza en Lukács desenmascara la apariencialidad del concepto, pero sin observar estrictamente el principio materialista de secularización de la trascendencia, por lo que entrega la posibilidad metafísica de la resurrección a la prelación subjetiva, esta vez en términos de una universalidad producida por una conciencia encarnada en el proletariado.²⁷ Autoconciencia de la mercancía que se concede únicamente en una infinidad escatológica.

Benjamin trae a la infinita cercanía de la interpretación filosófica la posibilidad de la reconciliación; y la paradoja que este desplazamiento plantea se hace evidente en cuanto se advierte que este hacer inmanente la reconciliación a la interpretación concede, también como posibilidad metafísica, la unidad de espíritu y naturaleza, y que sin embargo lo hace bajo la determinación general de lo transitorio. Lo transitorio es el núcleo de lo histórico-natural, esto quiere decir que las determinaciones extremas de los conceptos antagónicos de espíritu y naturaleza coinciden en una necesidad estrictamente histórica. La necesidad histórica quiere decir aquí libertad arrancada a la identidad del concepto; lo infinitamente libre en sí mismo, que según el idealismo constituye la necesidad del concepto como identidad de espíritu y naturaleza, es transformado en su lógica misma, y puesto como posibilidad siempre presente en tanto coincidencia de espíritu y naturaleza en lo infinitamente caduco. La posibilidad de la reconciliación y la verdad es la presencia constante de la reconciliación y la verdad en lo existente, que el concepto presenta como apariencia, esta es la idea de mundanización de la metafísica que Adorno descubrió en *El origen del drama barroco alemán* de Benjamin: que lo eterno, propiedad de la verdad metafísica, aparece solamente a través de lo transitorio, en *fugaces indicaciones que se esfuman*.

Esta interpretación escapa a Habermas, que ofrece una versión del pensamiento de Adorno en la que éste no tiene otro valor que el de mostrar, por decir así, qué es lo que no debe hacer una teoría crítica de la sociedad.²⁸ Se trata de una interpretación, en cierto modo,

²⁷ Puede decirse que la objeción de Adorno a Lukács es que colma con un salto ilegítimo, no crítico, la distancia entre lo universal y lo particular. La teoría de la enajenación de Marx es en este punto más consecuente que la de Lukács, en ella la distancia entre naturaleza y espíritu aparece todavía, según la lectura de Adorno, como problema y no como solución. Lo que quiere decir que la dialéctica materialista de teoría y praxis en Marx no se refiere solamente al paso de la teoría a la praxis política sino a la conceptualización dialéctica de autoconciencia y acción.

²⁸ La interpretación del pensamiento de Adorno que expone Habermas tanto en *Teoría de la acción comunicativa* como en *El discurso filosófico de la modernidad* tiene como objetivo principal demostrar el fracaso del primer proyecto de la teoría crítica de la sociedad, dicho fracaso estaría vinculado al modelo epistemológico y la concepción de la historia bajo los que operan la crítica de la razón instrumental y la crítica

periférica a las cuestiones que hasta aquí hemos intentado exponer, en ella la dialéctica espíritu-naturaleza es apreciada como una dialéctica, en palabras del propio Habermas, *deformada hasta lo irreconocible*. Así mismo, Habermas pasa por alto el aspecto crítico de lo que junto con Wellmer hemos calificado de mundanización del impulso metafísico, presentándolo no como transición al materialismo, sino como renuncia a la teoría. Esto necesita de una exposición apropiada y hemos decidido centrarnos en *Teoría de la acción comunicativa* para dar cuenta de ella; de igual manera esperamos que una tal exposición nos entregue una respuesta satisfactoria a la pregunta ¿cuál es, según Habermas, el lugar de la idea de verdad en la dialéctica negativa de Adorno? Una primera respuesta general a la cuestión anterior es que según la interpretación de Habermas, el lugar de la idea de verdad en el pensamiento de Adorno en general, y en *Dialéctica negativa* en particular, está en uno de los extremos de una aporía. La aporía sería la consecuencia de que la propuesta filosófica de Adorno en el sentido de una dialéctica negativa se perfila como una crítica totalizadora de la subjetividad (identifica la subjetividad con un concepto completamente negativo de razón) y, no obstante, se comprende como un proyecto que tiene como objetivo habilitar un concepto otro, menos restrictivo, de razón.²⁹

Para comprender esta interpretación es necesario indicar primero que el autor de *Teoría de la acción comunicativa* supedita la interpretación de *Dialéctica negativa* a su lectura de *Dialéctica de la ilustración*. En general, la recepción de *Dialéctica negativa* que hace Habermas sigue una línea de razonamiento semejante: argumenta primero que la crítica de la razón instrumental en *Dialéctica de la ilustración* expone un concepto de razón que anula su propia validez, transformándose entonces la crítica en una filosofía de la reconciliación que renuncia al discurso filosófico, para después argüir que el desarrollo

del pensamiento identificante (modelo de conocimiento sujeto-objeto, propio de toda filosofía de la conciencia, y filosofía de la historia de corte hegeliano-marxista); se legitima de esta manera, a juicio de Habermas, la necesidad de un cambio de paradigma en la teoría crítica de la sociedad; es decir, se justifica la transición al modelo de la intersubjetividad comunicativa y a una concepción de la modernidad como un proceso abierto de complejización social.

²⁹ Enfrentamos aquí la dificultad de que la recepción de Habermas de la filosofía de Adorno está basada en una lectura de *Dialéctica de la ilustración* y no de los escritos tempranos de Adorno aquí revisados, o directamente de *Dialéctica negativa*. Somos conscientes de la laguna que se abre en este punto en el que tendríamos que justificar primero la continuidad que lleva de los textos de *La actualidad de la filosofía* y *La idea de historia natural* a la *Dialéctica de la ilustración*; no obstante Habermas mismo nos presta un servicio importante para hacer mella a tal dificultad; la interpretación de Habermas afirma que la filosofía de Adorno desemboca en una renuncia a la teoría, indica además que el tema de la resurrección de la subjetividad, que Adorno hace suyo a través de Benjamín, es el punto de partida de una tal tendencia. También Habermas estaría de acuerdo con nosotros, aunque en otro sentido, que los motivos fundamentales del pensamiento de Adorno son constantes en toda su carrera filosófica, y esto es evidente en la nivelación que efectúa su interpretación entre los contenidos de *Dialéctica de la ilustración* y *Dialéctica negativa*.

ulterior del pensamiento de Adorno en *Dialéctica negativa* y *Teoría estética* es tanto como una reformulación del planteamiento crítico de *Dialéctica de la ilustración*.

La interpretación de Habermas de la crítica de la razón instrumental como el desarrollo de una dialéctica de espíritu-naturaleza, en sus palabras, *deformada hasta lo irreconocible*, le es sugerida por la idea de que *Dialéctica de la ilustración* marca tanto el final del primer proyecto de la teoría crítica de la sociedad como la transformación de dicho proyecto en una filosofía de la historia. El primer proyecto de la teoría crítica, iniciado en los años treinta como un proyecto de investigación interdisciplinar de corte materialista y encabezado por Horkheimer, planteaba, ante la caída de la razón objetiva y de los grandes sistemas idealistas, la posibilidad de continuar con la filosofía ahora en el ámbito de las ciencias sociales. Habermas recurre entonces a la nota introductoria de *Dialéctica de la ilustración* donde Adorno y Horkheimer admiten haber abandonado la perspectiva de conectar con las ciencias sociales, para dar cuenta de la causa por la cual la crítica de la razón instrumental se transforma en un discurso presa de aporías insostenibles:

A pesar de haber observado, desde hacía muchos años, que en la actividad científica moderna las grandes invenciones se pagan con una creciente decadencia de la cultura teórica, creímos, no obstante, poder seguir esa actividad hasta tal punto que nuestra contribución se limitase preferentemente a la crítica o a la continuación de doctrinas particulares. Ella hubiera debido atenerse, al menos temáticamente, a las disciplinas tradicionales: sociología, psicología y teoría del conocimiento. Los fragmentos reunidos en este volumen muestran, sin embargo, que hemos debido abandonar aquella confianza.³⁰

Este punto es esencial para nuestra exposición de la interpretación que hace Habermas del pensamiento de Adorno, pues conecta la interpretación de Habermas de la crítica de la razón instrumental y de *Dialéctica negativa* con el concepto temprano de Adorno de historia natural y, por tanto, con la idea de interpretación filosófica. Según Habermas, la crítica de la razón instrumental se transforma en un último movimiento (entendido éste como recurso metafísico) en anamnesis de la naturaleza, esto es, en rememoración de la naturaleza en el sujeto. Esta transformación estaba ya presente potencialmente en lo que podríamos decir Habermas considera el proyecto filosófico exclusivo de Adorno, mismo que se desarrollaría a partir de la idea de interpretación filosófica en los escritos inaugurales inspirados en el *Trauerspiel* de Benjamin:

Ya a principios de los años treinta Adorno había visto que la filosofía tenía que aprender a «renunciar a preguntarse por la totalidad» y a «prescindir de la función simbólica en la que hasta ahora, por lo menos en el idealismo, lo particular parecía representar lo universal». Ya entonces había hecho metodológicamente suya, bajo la inspiración del concepto benjaminiano

³⁰ Horkheimer, M., Adorno, T. W. *Dialéctica de la ilustración*. Editorial Trotta, 1998. Madrid. p. 51.

de lo alegórico, la idea de «despertar» lo que, en una historia convertida en segunda naturaleza, no puede estar sino «en cifras, petrificado», proyectando para ello un programa de «interpretación de lo sin intención» por medio de «una agrupación y composición de detalles mínimos» que abjura de la autocerteza de la *ratio autónoma*...³¹

Y continúa Habermas un poco más adelante en el mismo texto: “A estos ensayos tentativos de escapar de la sombra del pensamiento identificante, de escapar a la reificación, es a lo que más tarde recurre Adorno cuando trata de arrancarse de la *Dialéctica de la Ilustración* para radicalizarla. La *Dialéctica negativa* sólo puede ser entendida ya como un ejercicio.”³² Se trata entonces para Habermas, al igual que para nosotros, de una continuidad en el pensamiento de Adorno que va desde los años treinta en que produce sus escritos inaugurales, hasta la aparición de *Dialéctica negativa* al final de su carrera; continuidad que tiene como hilo conductor el concepto de historia natural como método de interpretación filosófica. En este contexto Habermas afirma subrepticamente que la posición que distinguió siempre a Adorno fue la convicción de que la filosofía solamente era posible dentro del marco de la tradición de la gran filosofía, por lo que la renuncia al primer proyecto de materialismo interdisciplinar explícita en *Dialéctica de la ilustración* la encuentra Habermas en *La actualidad de la filosofía* como “disimulado escepticismo” hacia el proyecto de Horkheimer de una transformación de la filosofía en un proyecto de investigación interdisciplinar. El escepticismo de Adorno es expresado, según Habermas, en la parábola de la casa en la que la sociología “... aparece como un ladrón que se apropia de tesoros cuyo valor desconoce.”³³ Es como si para Habermas se hiciera evidente, en esta desconfianza de Adorno a la perspectiva de entregar la reflexión filosófica a la sociología, el camino que habría de tomar la teoría crítica hacia una filosofía de la autorreflexión llevada hasta sus últimas consecuencias; la maduración de esta tendencia tendría como resultado la negativa definitiva de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la ilustración* a conectar con las ciencias particulares.

Afirma Habermas que es éste el punto de inflexión en el que la crítica de la razón instrumental se decide por una teoría de la cosificación radicalizada, una crítica de la subjetividad que se desarrolla trágicamente desde el punto de vista de una razón objetiva perdida e irrecuperable, y esto en vez de haber seguido el camino más evidente que era, según Habermas, entregar el problema de la autorreflexión a las ciencias particulares. Esta solución no era, como sugiere Habermas, ajena a Adorno, sino que más bien, como vimos en el

³¹ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus, 1999. Madrid. p. 490.

³² Ídem.

³³ *Ibíd.*, p. 492.

apartado anterior, significaba a su juicio la liquidación de la filosofía. Es evidente entonces que esta objeción en particular de Habermas resulta, para el proyecto filosófico de Adorno, improcedente, pues de acuerdo con éste, ni la filosofía llegaría a ser ciencia, ni la autorreflexión crítica era posible como autorreflexión de las ciencias. Únicamente desde el punto de vista de que la posición de Adorno respecto a las tareas actuales de la filosofía se decidió una vez más por el camino de una autorreflexión filosófica en el marco de una tradición cuyo modelo de conocimiento llegaba a su fin (al menos en lo que respecta a su capacidad de análisis de la realidad), puede Habermas interpretar la crítica de la razón instrumental como un discurso que renuncia a la teoría y se transforma en una metafísica muda de la reconciliación de espíritu y naturaleza.

Vicente Gómez indica en *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno* que el referente adecuado para interpretar *Dialéctica de la ilustración* son los escritos tempranos de Adorno y no el proyecto de materialismo interdisciplinar de Horkheimer que se expone en *Teoría tradicional y teoría crítica*.³⁴ Habermas interpreta *Dialéctica de la ilustración* como el abandono del primer proyecto de la teoría crítica de la década de los años treinta. Según esta interpretación en el libro conjunto de Horkheimer y Adorno de 1944 se habría impuesto una perspectiva totalizadora que en términos de una filosofía de la historia daría forma a una aporía entre una emancipación planteada en términos de una reconciliación universal de espíritu y naturaleza y una totalidad enteramente negativa que no admite dicha perspectiva sino como recurso a una metafísica ajena a la teoría. Esto implica, según Habermas, que en *Dialéctica de la ilustración* se impone el proyecto trazado en los escritos tempranos de Adorno de una idea de interpretación filosófica planteada en términos de filosofía de la historia, pues es precisamente en *La actualidad de la filosofía* y *La idea de historia natural* que el disimulado escepticismo de Adorno respecto al programa de Horkheimer y su inclinación por el método de interpretación de Benjamin, comienza la tendencia que desemboca en el abandono del proyecto de la teoría crítica de hacer conectar la filosofía con las ciencias sociales, es decir, la tendencia que da forma a la crítica de la razón instrumental como una crítica total planteada en términos de una filosofía global de la historia, y que

³⁴ Pueden revisarse al respecto las páginas introductorias del primer capítulo *La Dialéctica de la ilustración (1944). El «hito teórico» de la primera Teoría crítica*, del libro de Vicente Gómez *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*. Nos dice Vicente Gómez en ese lugar que *Dialéctica de la ilustración*, entendida como filosofía material y catastrófica de la historia, como el lugar de la identificación de razón y dominación, resulta sencillamente un absurdo, puesto que se la mide con un rasero que no es el suyo propio. Este hay que buscarlo más bien en los escritos tempranos de Adorno." Gómez, V. *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*. Ediciones Cátedra, 1998. Madrid. p. 27.

empieza a formarse al mismo tiempo que el primer programa de la teoría crítica de los años treinta.

Es evidente que Habermas tiene razón en que Horkheimer y Adorno habían abandonado ya en la década de los años cuarenta la intención de conectar con las ciencias sociales, es también evidente que tiene razón en subrayar el escepticismo que Adorno mantuvo siempre al respecto. No obstante, para fines de una interpretación global del pensamiento de Adorno y, en este sentido, de *Dialéctica negativa*, es más adecuado subrayar la continuidad del pensamiento de Adorno, como hace Vicente Gómez, tomando como referencia histórica y teórica los escritos tempranos, que interpretar la dialéctica negativa como un ejercicio ulterior y la culminación del fracaso de la teoría crítica en su proyecto original de hacer conectar la filosofía con las ciencias sociales; en este contexto uno de nuestros objetivos es mostrar que la interpretación de Habermas de la *Dialéctica negativa* como ejercicio, no sólo hace hincapié erróneamente en el primer proyecto de teoría crítica, que, según él, su teoría de la acción comunicativa busca rehabilitar, sino que además Habermas basa sus objeciones en una malinterpretación de la filosofía de la historia como intenta plantearla Adorno desde los escritos tempranos hasta *Dialéctica negativa*, pues la idea de una reconciliación universal de espíritu y naturaleza no tiene cabida en el concepto adorniano de historia natural. El concepto de filosofía de la historia que Habermas adjudica al planteamiento teórico de *Dialéctica de la ilustración* y posteriormente al de *Dialéctica negativa* es muy parecido al concepto idealista objetivo de la historia que Adorno critica en Hegel y Lukács, y que es precisamente la concepción del tiempo histórico que la dialéctica negativa intenta transformar secularizándola mediante la crítica de la totalidad y la identidad en el concepto. Intentaremos entonces en lo siguiente un argumento que puede resumirse de la siguiente manera: Habermas malinterpreta el intento de Adorno de secularización de la metafísica, es decir, el intento, motivado por la necesidad de dar cuenta de la actualidad de la filosofía tras el hundimiento de los grandes sistemas idealistas, de hacer transitar la metafísica al materialismo y, en este sentido, entiende la idea de reconciliación como un motivo idealista subyacente a la filosofía de la historia de Adorno; esto es, Habermas interpreta que hay una idea de reconciliación universal subyacente como presupuesto a la dialéctica de espíritu y naturaleza como se traza ésta en la crítica de la razón instrumental, esto es, como veremos, como una dialéctica de subjetividad y autoconservación donde los logros de subjetivación son el resultado tanto de un proceso ilustrado de formación como de un mecanismo de autoconservación que obedece a una lógica del dominio sobre la naturaleza. Habermas apoya en esa interpretación su argumento de una necesidad de transición de la teoría crítica a una

teoría de la acción comunicativa, es decir, el argumento de la necesidad de rehabilitar el primer proyecto de la teoría crítica de conectar con las ciencias sociales cambiando el modelo de conocimiento de la filosofía de la conciencia por un modelo del entendimiento intersubjetivo, y el modelo de la filosofía de la historia por una explicación de la evolución de las sociedades modernas en términos de complejización social. Hacia el final de este apartado, trataremos de exponer entonces las consecuencias que la interpretación que hace Habermas de la dialéctica negativa tiene para la teoría crítica de la sociedad, tomando en cuenta que ésta sirve para sostener el argumento de la necesidad de transición de la teoría crítica a una teoría de la acción comunicativa que renuncia, desde nuestro punto de vista, a hacer una crítica radical del capitalismo y la ideología.

Habermas dedica gran parte del capítulo de *Teoría de la acción comunicativa* titulado *De Lukács a Adorno: la racionalización como cosificación*, a mostrar cómo la dialéctica espíritu-naturaleza aparece en el discurso de *Dialéctica de la ilustración* como el desarrollo de una aporía. Ésta se desarrolla a partir de la dependencia de la crítica de la razón instrumental de dos posiciones incompatibles, por un lado Horkheimer y Adorno declaran perdido irremediamente el sentido trascendente que concedía la razón objetiva, y por otra parte, desde el punto de vista de categorías que de la razón objetiva dependen, confían la razón subjetiva a una crítica immanente que termina por aniquilarla. Dicha aporía la entiende Habermas como el desarrollo, dentro del modelo filosófico de la filosofía de la conciencia, de una relación fatal entre subjetividad y autoconservación. Para comprender esto es necesario exponer, aún sucintamente, el contenido del texto *De Lukács a Adorno: la racionalización como cosificación*. En éste comienza su argumento Habermas poniendo la crítica de la razón instrumental en la tradición del concepto de racionalidad social que inaugura Weber y que se transforma en Lukács en un concepto de racionalidad como cosificación.

Según el argumento de Habermas la crítica de la razón instrumental se asume como una teoría de la cosificación que se arroja varias de las consecuencias de la interpretación lukácsiana de la tesis de la racionalización social de Weber, principalmente la equivalencia entre racionalidad formal y cosificación, y el carácter universal de este concepto de razón. No obstante existen diferencias importantes respecto a Lukács, sobre todo en lo que concierne a la teoría de la conciencia de clase y a la deuda de esta teoría con la lógica de Hegel. La teoría de la conciencia de clase queda desmentida por el fracaso del paso de la teoría a la práctica política como promesa de transformación del mundo, así como por su vinculación con la metafísica hegeliana. Adorno había ya indicado en los escritos tempranos la vinculación de la filosofía de la historia de Lukács con el idealismo, ésta permanecía fiel a la máxima marxiana

de la transformación del mundo, y no obstante lo hacía de manera sospechosamente idealista, como solución que articulaba la posibilidad de la superación de los elementos particulares en la autoconciencia de la mercancía. Lukács mantuvo en su teoría de la conciencia de clase la perspectiva de una sociedad allende al capitalismo, apoyándose en el juicio dialéctico de que la sociedad capitalista presupone su propia destrucción:

El capitalismo —suponía Marx— no solamente generaría los presupuestos objetivos, sino que también «coproduciría los presupuestos subjetivos esenciales de la autoliberación del proletariado». Lukács se atiene en lo fundamental a esta posición, pero revisa ya la valoración que hace Marx de las ciencias modernas.³⁵

Según nos indica Habermas es éste el punto de engarce en la línea argumentativa que va de Lukács a Adorno; Habermas está de acuerdo con Adorno en que Lukács mantiene la posición marxista fundamental de una superación práctica del capitalismo de manera preeminentemente subjetiva; esto quiere decir que la confianza en un estado de cosas histórico-objetivo que habría de alcanzarse vía acción revolucionaria consciente, era motivada no sólo por la máxima marxiana del papel histórico de la filosofía como transformadora de la realidad, sino también, como ya indicamos, por una relación afirmativa con la filosofía de la reconciliación de tipo idealista, que dogmatizaba el papel unificador de la razón. Tal confianza la postula Lukács, indica Habermas, como reducto de la subjetividad que se resiste al proceso de cosificación y que abre la posibilidad de una praxis reformada por la conciencia de clase:

Lukács se limita a asegurar «que el proceso de cosificación, la conversión del trabajador en mercancía anula ciertamente a éste —mientras no se rebele conscientemente contra ese proceso— y atrofia y mutila su «alma», pero, sin embargo, no transforma en mercancía su esencia humana. Por eso puede objetivarse plenamente en su interior contra esta existencia suya...»³⁶

Se trata una interpretación que supedita la teoría de la conciencia de clase lukácsiana a la lógica de Hegel: la trinchera subjetiva en la que el individuo se resiste a la cosificación es el resto no cosificado del espíritu que deviene consciente de su prisión subjetiva, por lo que se da a la tarea de “... dominar el proceso histórico universal, el despliegue histórico de esa totalidad a través de la práctica autoconsciente de aquellos que han de dejarse ilustrar por la filosofía sobre su papel activo en este proceso de autorrealización de la razón.”³⁷ Lo que para

³⁵ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus, 1999. Madrid. p. 467.

³⁶ *Ibíd.* p. 469.

³⁷ *Ibíd.* p. 463.

Adorno era en *La idea de historia natural* la absolutización lukácsiana de la naturaleza, para Habermas aparece como una metafísica reformulada como teoría dialéctica de la historia.

El desengaño respecto al carácter afirmativo de la teoría de la conciencia de clase de Lukács adquiere entonces, según Habermas, en la crítica de la razón instrumental, la forma de la negación de la posibilidad de que el tránsito de la filosofía desde la contemplación a la práctica pudiera como tal poner fin al proceso histórico de cosificación de la conciencia; esto sucede en dos sentidos; por una parte de manera estrictamente empírica, en cuanto el discurso de *Dialéctica de la ilustración* se atiene al carácter destructivo de la cosificación como recurso crítico de la cosificación misma; y por otra parte de manera idealista, en cuanto el nexo profundo entre las estructuras cosificadas de la conciencia y el pensamiento identificante tiene como referencia el ámbito universal de la filosofía primera..

El proceso de cosificación podía interpretarse en Lukács como culminando en un concepto de racionalización social que a pesar de su actualización en el carácter de fetiche de la mercancía y su tendencia a mediar la totalidad de las relaciones del sujeto, tanto con la naturaleza externa como con su propia naturaleza interna, podía, sin embargo, entenderse como contingente, porque podía ponerse coto en términos prácticos; desenmascarando, a su vez, su origen meramente formal y, por tanto, aparente. Este mismo proceso, según la lectura de Habermas, es pensado como necesario por la crítica de la razón instrumental, en el sentido de que guarda una relación esencial con la razón:

Horkheimer y Adorno, en cambio, consideran esas estructuras de conciencia, es decir, lo que ellos llaman razón subjetiva y pensamiento identificante, como fundamentales. La abstracción que la forma mercancía implica es meramente la forma histórica en que el pensamiento identificante despliega su eficacia histórica universal y determina las formas de interacción propias de la sociedad capitalista.³⁸

Hay, para Habermas, dos líneas de argumentación que dan forma a la crítica de Adorno y Horkheimer a la razón subjetiva; las dos conectan en el cuestionamiento del argumento de Lukács de que "... la racionalización aparentemente integral del mundo encuentra sus límites en el carácter formal de su propia racionalidad."³⁹ Por un lado se cuestiona tal posibilidad en términos empíricos, ateniéndose al concepto de cosificación y trastocándolo en herramienta de análisis de fenómenos psicológicos-sociales (análisis del fascismo y la cultura de masas); y por otra parte mostrando que dicha posibilidad, en tanto es producto de los conceptos de una tradición que ha sido descalificada como pensamiento

³⁸ *Ibíd.* p. 482.

³⁹ *Ibíd.* p. 481.

identificante, no hace más que reproducir la subjetividad cosificada. Por esta razón, para Habermas, la crítica a la razón instrumental no tiene otra posibilidad que la de adquirir la forma de una teoría aporética, pues asume únicamente el carácter destructivo del concepto de racionalidad como cosificación, convirtiéndolo en la "... categoría del proceso histórico universal de civilización."⁴⁰, sin atribuirse la esperanza en la reconciliación histórico-objetiva de una razón unificada, ni de modo idealista como en Hegel, ni encarnada en la conciencia de clase del proletariado, como en Lukács. Ante este límite, nos dice Habermas, la teoría de la racionalidad como cosificación se desune del contexto histórico de la sociedad capitalista como el de su medio más propio, y se universaliza, postulándose la cosificación como una cualidad misma de la razón:

De ahí que Horkheimer y Adorno se vieran en la necesidad de buscar en un nivel más hondo los fundamentos de la crítica a la cosificación y de ampliar la razón instrumental convirtiéndola en una categoría del proceso histórico universal de civilización, es decir, de dilatar el proceso de cosificación por detrás del origen capitalista del mundo moderno, extendiéndolo a los comienzos mismos de la hominización."⁴¹

El proceso de racionalización social como cosificación alcanza entonces, según Habermas, una significación universal por su relación de inherencia con el pensamiento, en este punto se nivelan crítica de la razón instrumental y crítica del pensamiento identificante; se perfila de este modo lo que constituye el núcleo de las objeciones de Habermas a Adorno: se trata para Habermas de una contradicción insostenible en la que la crítica socava la validez de los mismos conceptos bajo los que opera. Para dar cuenta de la manera en que Habermas piensa que la crítica de la razón instrumental constituye un discurso que desvanece sus límites invalidando sus propios presupuestos, es necesario exponer todavía cómo es que para Habermas la radicalización del concepto de cosificación, que efectúa la crítica de la razón instrumental, recoge de sus análisis empíricos un concepto de subjetividad que termina por dar forma a una dialéctica negativa limitada por los conceptos de libertad y autoconservación.

El concepto de cosificación, en tanto que se refería en el pensamiento de Lukács a una forma de pensamiento derivada de la fuerza de trabajo transformada en mercancía, se trataba de un fenómeno exclusivo de las sociedades capitalistas; mas, como vimos, la crítica de la razón instrumental (bajo la interpretación habermasiana) considera a ésta como carácter fundamental de la conciencia. Esto sugiere según Habermas, un deslizamiento del concepto de cosificación que lo desarraiga del contexto del análisis de la mercancía y lo recoloca en la

⁴⁰ *Ibíd.* p. 466.

⁴¹ *Ídem.*

trama de las aporías propias de la filosofía de la conciencia, este tránsito trastoca el contexto de la crítica que sería la autocomprensión positivista de las ciencias, y lo cambia por el de la filosofía primera.

Tras esta primera generalización de la razón como estructura cosificada de la conciencia, Adorno y Horkheimer piensan la razón instrumental en términos de relaciones sujeto-objeto. Es decir que conceptualizan la conciencia cosificada de tal modo que pensamiento identificante y acción teleológica se nivelan, poniendo, de esta manera, al sujeto en una relación de dominación con la naturaleza externa e interna; se entiende así que a la base de la conciencia cosificada subyace la racionalidad instrumental. Dicho de otra manera, Adorno y Horkheimer vinculan fundamentalmente el concepto de razón con un concepto de cosificación que tiene sus orígenes en los umbrales antropológicos de la historia de la especie.

Una segunda generalización del concepto lukácsiano de cosificación coloca definitivamente un concepto destructivo de razón en el centro de las relaciones sujeto-objeto y, por tanto, en el corazón de la filosofía de la conciencia; y esto bajo el signo de la razón instrumental como dominación. Dicho concepto de razón, comprende Habermas, desconoce la dimensión intersubjetiva del trabajo dando entonces forma al discurso crítico de la sociedad estrictamente en relaciones sujeto-objeto. Cuando tratamos sobre el concepto de crítica de la razón instrumental, en tanto teoría crítica de la cosificación, nos enfrentamos, según Habermas, con un concepto de razón derivado del concepto de racionalidad social como cosificación, que generaliza a este último en dos sentidos, a) lo convierte en fundamento de una filosofía de la historia que abarca la totalidad de la historia de la especie, ésta operaría bajo un concepto universal y negativo de razón, nombrado pensamiento identificante, virtualmente idéntico al concepto de una conciencia estructuralmente cosificada; y b) reduce las relaciones sujeto-objeto a relaciones de dominación en términos de autoconservación y represión.

La dominación de la naturaleza, tanto externa como interna, está al servicio del conocimiento y de la autoconservación; la dominación opera, por tanto, en dos direcciones: a) como ilustración que paga como precio del conocimiento, del desarrollo de las fuerzas productivas (al servicio de la autoconservación) y del desencantamiento del mundo; con la dominación de la naturaleza externa; y b) como autoconservación exitosa, que paga por la formación subjetiva, con el precio de la represión de la naturaleza interna. La doble direccionalidad de la dominación se comporta como una dialéctica de racionalización en la que la instrumentalización es el medio y la autoconservación el fin, se trata de una relación

entre una autoafirmación formativa exitosa del yo y un proceso en el que convergen ilustración y dominación de la naturaleza; dicho proceso comporta, a su vez, el desarrollo de los medios de producción y desencantamiento del mundo; no obstante esto solamente es posible en cuanto "... el sujeto que aprende a dominarse a sí mismo, que reprime su propia naturaleza, que lleva la auto-objetivación hasta su propio interior y que además se torna cada vez más opaco para sí mismo."⁴² La formación exitosa de la subjetividad sucede en ocasión de una relación de oposición y dominación con la naturaleza externa y de represión de la naturaleza interna entendida como "naturaleza pulsional."⁴³ Podemos decir que la principal objeción de Habermas a Horkheimer y Adorno es entonces que, según él, radicalizan la crítica de la razón subjetiva al punto que la reducen al concepto de razón instrumental como único medio de objetivación. Se obtiene entonces un concepto de razón enteramente negativo que conceptualiza el todo como falso y no deja lugar para plantear la idea de verdad sino en términos aporéticos:

Esta filosofía de la historia ofrece una visión catastrófica de una relación entre espíritu y naturaleza, deformada hasta lo irreconocible. Ahora bien, de deformación sólo se puede hablar si tácitamente se está concibiendo la relación originaria entre espíritu y naturaleza en términos tales que en ella la idea de verdad vaya asociada a la de una reconciliación universal.⁴⁴

El argumento de Habermas puede resumirse de la siguiente manera: al conceptualizar el todo como negativo, el proyecto de habilitación de un concepto *más amplio* de razón que pretende la crítica de la razón instrumental, no es justificable sino remitiendo a una conciencia no cosificada; mas como esta perspectiva es nulificada por la filosofía de la historia que expone *Dialéctica de la ilustración*, en la cual la conciencia es desde los comienzos mismos de la hominización conciencia cosificada; el único recurso que le queda a Adorno y Horkheimer es el de una teoría de la reconciliación que no puede ser desarrollada. La reconciliación de espíritu y naturaleza no puede ser desarrollada discursivamente precisamente porque ésta se encuentra ligada a una idea de verdad que no tiene lugar en el todo que ha sido caracterizado como falso.

Podemos ver que la aporética de la verdad en la filosofía de Adorno, como la describe Habermas, está delineada por la contradicción del intento de recuperar la unidad de sentido de una razón objetiva perdida irremediamente, por medios de una razón subjetiva que se socava a sí misma: Habermas explica la cuestión de manera que reconciliación y verdad se conjugan como un sentido originario cuyo lugarteniente epistemológico es la facultad

⁴² *Ibíd.* p. 484.

⁴³ *Ídem.*

⁴⁴ *Ibíd.* p. 485.

mimética. La mimesis se entiende en la interpretación de Habermas como anamnesis de la naturaleza, como recuerdo de la naturaleza en la subjetividad cosificada, según Habermas la indicación que ofrecen Adorno y Horkheimer (que no explicación) es que la mimesis es un impulso, un fragmento opaco de naturaleza en el sujeto, que recuerda una relación previa reconciliada y exenta de dominación, del sujeto con la naturaleza tanto interna como externa. En este punto, verdad y reconciliación parecen ser únicamente salvaguardadas por el recurso de la razón subjetiva a una razón originaria idéntica a la razón objetiva, esto último porque la presuposición de una identidad originaria de espíritu y naturaleza es propia de ella. Más tarde, en la conceptualización exclusiva de Adorno de esta contradicción en sus obras maduras *Dialéctica negativa* y *Teoría estética* la mimesis aparece no sólo como impulso, sino propiamente como una facultad racional cuya objetividad tendría refugio en las obras de arte. Habermas ve en este gesto filosófico de Adorno un nuevo ensayo de la esperanza de dar cuenta de un concepto otro y no restrictivo de razón: el discurso crítico de *Dialéctica negativa* indica que la verdad que rehúye la falsa totalidad puede encontrarse en las obras de arte donde la objetividad de la mimesis se refiere a la reconciliación como síntesis sin identidad y, por tanto sin dominación, de lo diverso; no obstante apunta correctamente Habermas, que como para Adorno la verdad tiene que ver necesariamente con conceptos, su comunicabilidad necesita de la mediación de la teoría, por lo que, según él, *Dialéctica negativa* y *Teoría estética* no pueden hacer otra cosa que "... remitirse impotentes la una a la otra."⁴⁵ Esto no significa para Habermas únicamente la remisión aporética entre el pensamiento conceptual y la facultad mimética, sino efectivamente el abandono de Adorno de "... las pretensiones propias de la teoría."⁴⁶ Sin embargo, esta conclusión de la interpretación habermasiana, en la que la crítica de la razón instrumental y la crítica del pensamiento identificante pasan a ser anamnesis de la naturaleza, desconoce la idea de Adorno de que la conceptualización del todo como falso no es únicamente real (en tanto que la totalidad social aparece al sujeto como integrada racionalmente) sino también apariencia y, en este sentido, como ya veíamos en el apartado anterior, no una realidad necesaria, sino llegada a ser. Más adelante, cuando revisemos la crítica de Adorno a la positividad en la dialéctica hegeliana, veremos más claramente cómo la caracterización de la totalidad de lo real como falsedad, como apariencia, es lo que permite a Adorno destacar la contingencia de este concepto y apoyar así su idea de interpretación filosófica en la posibilidad de transformación de la falsa totalidad.

⁴⁵ *Ibíd.* p. 490.

⁴⁶ *Ídem.*

Únicamente pasando por alto que la reconciliación es para Adorno immanente a la apariencia (es al mismo tiempo su negación objetiva y un elemento de ella) puede Habermas contraponer a la conceptualización del todo como falso, la idea de que subyace a un tal concepto la presuposición de una idea de verdad dependiente de la reconciliación ligada a un ámbito originario, y derivar de esto su objeción a Adorno de que su filosofía se transforma, en un último movimiento, en una metafísica que renuncia a la teoría. Habría que aclarar aquí no obstante que Habermas tiene razón, aunque sólo parcialmente, en el argumento de que subyace a la crítica de la razón instrumental el recurso a la idea de verdad vinculada a la de reconciliación, sin embargo no es el caso que la crítica de la razón instrumental se transforme como tal en anamnesis de la naturaleza y, por tanto, en renuncia a la teoría; sino que, más bien, el que la crítica de la razón instrumental, y su radicalización como crítica del pensamiento identificante, incluya una filosofía de la reconciliación, es constitutivo de un tal discurso; sin dicha perspectiva de pretensiones emancipadoras, la crítica, pierde entonces sí, sus límites, borroneándose a sí misma. En el momento en que las categorías de totalidad e identidad, que operan en el concepto, aparecen a la crítica como causa de la apariencialidad de éste, la idea de reconciliación aparece también como apariencia, a ésta se la incluye en la falsa totalidad como posibilidad del despertar metafísico de la subjetividad; como alegoría de una totalidad contraria, reconciliada, y no solamente como recurso a una resurrección de la naturaleza que tendría que acontecer objetivamente en la historia.

La facultad mimética, como lugarteniente de la reconciliación de espíritu y naturaleza en un estado de cosas objetivo, la concibe Habermas como imitación de la naturaleza en un sentido estrecho, como asimilación del sujeto al objeto en la que la reconciliación tendría que darse universalmente. Reconciliación y verdad, no obstante, se refieren en el concepto de historia natural, al ámbito de una realidad fragmentada en elementos particulares y no al ámbito de lo universal. La mimesis describe la objetividad en el sujeto, un tipo de mediación en la que se expresa lo particular. La crítica de Habermas a Adorno resulta, entonces, hasta aquí y en el sentido expuesto, improcedente, pues pasa por alto que la falsedad del todo y la idea de verdad como identidad de espíritu y naturaleza se refieren a la apariencia como una relación intrahistórica entre el sujeto y el mundo, esto es, se refieren a la expresión alegórica del todo, y no al todo como real en sentido ingenuo. Lo que quiere decir que, como vimos, reconciliación y verdad tienen pertinencia en el pensamiento de Adorno sobre todo en tanto apuntan a un ideal de interpretación filosófica en que espíritu y naturaleza coinciden en cada uno de los particulares.

Habermas pretende que la mimesis, como se la encuentra en la crítica de la razón instrumental, contiene la idea de una socialización sin coacciones en términos de una comunicación entre sujetos no menoscabada. Habermas justifica esta interpretación en un concepto de mimesis que no se acomoda al significado que este mismo tiene en el pensamiento de Adorno o Benjamin, pues dice Habermas, que la mimesis se refiere a una relación entre personas en la que éstas se asimilan unas a otras; esto vale para Habermas como justificación de un concepto de mimesis enderezado a una idea de comunicación de lo diferente, de comunicación sin coacciones, ya no en términos de relaciones sujeto-objeto, sino en términos de acción comunicativa, es decir, de coordinación de la acción a partir de un concepto de entendimiento como acuerdo intersubjetivo validado normativamente. Este concepto de mimesis como regulativo de una crítica orientada hacia el ideal de una comunicación sin coacciones entre sujetos transforma la relación entre reconciliación y vida escindida; la idea de una reconciliación inserta en el lenguaje como mecanismo de socialización, de reproducción de la especie, presupone junto a la transición desde el modelo epistemológico de las relaciones sujeto-objeto al de un modelo pragmático de entendimiento intersubjetivo, un horizonte histórico radicalmente distinto al de la filosofía de la historia como de un proceso progresivo que se dirige, en términos marxistas, hacia el final de la prehistoria y el comienzo de la historia como una sociedad sin clases. Habermas, en el intento de escapar a lo que él ve como las aporías inevitables de la filosofía de la conciencia y de esta concepción teleológica de la historia en la que el fin no puede cumplirse sin presuponer un sentido trascendente, concibe la modernidad como un proceso irreversible de diferenciación en cuanto materialización de la acción racional con arreglo a fines en los subsistemas económico y burocrático, es decir, en la economía mercantil capitalista y en el Estado moderno, y a través de los medios independientes del lenguaje, dinero y poder.

La modernidad es entonces para Habermas un proceso irreversible de diferenciación sistémica respecto al mundo de la vida, este proceso es impulsado desde el origen de las sociedades modernas por una tendencia a la complejización social que comienza con la racionalización del mundo de la vida. El mundo de la vida se comprende como el espacio trascendental en el que tiene lugar la comunicación, un ámbito pre-reflexivo constituido por presuposiciones de significado, convicciones incuestionadas heredadas culturalmente. La racionalización del mundo de la vida comienza cuando el lenguaje sustituye como medio de socialización, de integración social, medios tradicionales como la fe religiosa. A su vez, podemos decir que la racionalización del mundo de la vida es constitutiva de la subjetividad moderna no sólo desde la perspectiva que ve la modernidad como un proceso de

desvalorización de la razón objetiva (en términos de Horkheimer), sino en cuanto la integración social a través del medio lenguaje no puede darse sino a través de las interpretaciones racionales del mundo de la vida que hacen los actores en la comunicación; de esta manera, la racionalización del mundo de la vida se convierte en la condición de posibilidad de la integración social de las sociedades modernas, y entonces la tendencia a la complejización, que inaugura la modernidad, no puede diferenciarse sustancialmente de la acción comunicativa. La racionalización del mundo de la vida es a su vez condición de posibilidad de "... la institucionalización de la acción racional con arreglo a fines en [...] sistemas regulados no por el entendimiento intersubjetivo, no por valores consensuados, sino por imperativos funcionales immanentes a esos sistemas."⁴⁷ Es decir immanentes a los subsistemas capitalismo y Estado moderno. Habermas no considera la economía capitalista o la burocratización como causas de las consecuencias negativas de la modernidad, sino como modos de integración efectivos e históricamente superiores con derivaciones negativas, de esta manera la teoría de la cosificación es sustituida por la del diagnóstico de patologías de la modernidad causadas por la colonización del mundo de la vida. La colonización del mundo de la vida es causada por la sustitución del medio lenguaje en la coordinación de la acción por los medios poder y dinero, es decir que la colonización del mundo de la vida, que tiene como consecuencia efectos de cosificación, tiene lugar cuando los imperativos de los subsistemas capitalismo y Estado se imponen sobre imperativos normativos del entendimiento intersubjetivo; aun así, la consolidación del capitalismo y del Estado moderno no constituye en principio la causa del malestar en la vida social, sino únicamente la evidencia de que la institucionalización de los medios dinero y poder ha llegado a su fin. Esta neutralización del proceso de institucionalización de la racionalidad con arreglo a fines permite a Habermas enfrentar la cosificación como un fenómeno derivado del proceso de complejización que caracteriza la modernidad, y no como la mediación negativa por la totalidad social. La colonización del mundo de la vida se manifiesta en la deformación patológica de las infraestructuras del mundo de la vida sólo en casos específicos, es decir, cuando hay dolor al delegar la coordinación de la acción a los medios de control independientes del lenguaje; la cosificación es considerada entonces como consecuencia de un exceso en el proceso de complejización social cuando los medios de control dinero y poder penetran los ámbitos que tendrían que ser coordinados por el entendimiento intersubjetivo.

⁴⁷ Koslareck, O. (coordinador.) *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad*. Editorial Biblos, 2007. Buenos Aires. p. 29.

La teoría de la acción comunicativa tiene como fin entonces diagnosticar y subsanar los efectos cosificadores de la complejización social, frenándola mediante procesos de aprendizaje en la acción comunicativa. Podemos decir nosotros que bajo la mirada de la teoría de la acción comunicativa la cosificación queda integrada en el proceso de adaptación del mundo de la vida a los imperativos sistémicos, que constituyen a su vez los medios por los que se reproduce materialmente aquel, este punto de vista casi naturaliza los medios de control dinero y poder y las instituciones sistema mercantil capitalista y Estado moderno, pues el capitalismo y el Estado son comprendidos como partes integrantes del proceso de modernización y la modernidad como un proceso abierto sin culminación. Habermas emplaza de este modo la teoría crítica de la sociedad en la modernidad como en un proceso creciente de complejización social del cual no hay salida, o siquiera un lugar desde el cual ejercer una crítica radical del capitalismo y de la ideología. Más bien la cosificación, causada por la forma mercancía y su estructura subjetiva correspondiente, el pensamiento identificante, se reproducen sin resistencia en una teoría que en principio ya no se les opone.

1.3 Albrecht Wellmer. La aporética de la verdad en la dialéctica negativa.

Albrecht Wellmer se apega en lo fundamental a la recepción que de *Dialéctica negativa* hace Habermas, la diferencia estriba para nosotros en que la supuesta aporética del pensamiento de Adorno, como la describe Wellmer, se acerca más al núcleo de la problemática que hemos venido planteando sobre el lugar de la idea de verdad en *Dialéctica negativa*. En el libro *Finales de partida: la modernidad irreconciliable* y más específicamente en el apartado que aparece bajo el título *La metafísica en el instante de su hundimiento*, podemos encontrar una interpretación parcial, pero de pretensión abarcadora y concluyente, del capítulo final de *Dialéctica negativa (Meditaciones sobre la metafísica.)* Esta interpretación es de utilidad para el presente estudio porque expone explícitamente lo que sobre nuestro tema sólo se encuentra implícito en el diagnóstico de Habermas sobre el pensamiento de Adorno. Además el análisis de Wellmer versa directamente sobre el texto de *Dialéctica negativa*, es decir, no deriva su interpretación de una lectura indirecta, como sucede con la lectura de Habermas.

En el artículo mencionado Wellmer argumenta que hay en Adorno un vínculo fuerte entre verdad y reconciliación: la perspectiva emancipadora de la filosofía de Adorno anticipa un estado redimido en la historia como reconciliación de espíritu y naturaleza; una tal finalidad en la filosofía de Adorno sería consecuencia de la fidelidad del filósofo a un

concepto metafísico de verdad. Es evidente que dicho argumento no sólo es similar, sino que depende de la interpretación de Habermas sobre Adorno; al igual que en ésta, en el análisis de Wellmer el tema de la idea de historia natural queda demasiado cercano a la versión idealista de una reconciliación universal. Ambas interpretaciones coinciden en que observan en el materialismo de Adorno el recurso a un ámbito de trascendencia, a un elemento arcaico dependiente de la razón objetiva que terminaría siendo la causa del mutismo de Adorno respecto a qué sería la reconciliación que su teoría anticipa; según esta interpretación, dicho mutismo es el único límite que impide la recaída de Adorno en una metafísica dogmática. Se trata en realidad de algo así como un eufemismo, hay por un lado en las interpretaciones de Habermas y Wellmer el reconocimiento de la contradicción, de la extrema tensión en la que se desarrolla la filosofía de Adorno, y por otra parte, la afirmación tácita de que el pensamiento adorniano no solamente es *solidario con la metafísica en el instante de su derrumbe*, sino de que efectivamente se hunde con la metafísica. Esto es evidente en la interpretación de Habermas cuando, a pesar de que reconoce la reticencia y renuncia de Adorno a explicar la reconciliación para evitar recurrir a un discurso metafísico, afirma no obstante que la filosofía de Adorno se transforma, por lo tanto, en gesto.⁴⁸ Wellmer a su vez afirmará que la filosofía de Adorno comporta un elemento de inconfesable metafísica precrítica.

Wellmer indica que la solidaridad con la metafísica que Adorno pronuncia en la línea final de *Dialéctica negativa*⁴⁹ es en realidad solidaridad con una idea fuerte de verdad. Dicho argumento sirve a Wellmer para mostrar que dicha fidelidad a la idea de verdad en Adorno es “un golpe de mano”, un fragmento de metafísica precrítica que Adorno “... ni podía abandonar, ni tampoco podía abiertamente admitir.”⁵⁰ Por el contrario, lo que quisiéramos proponer aquí, es que la solidaridad con la idea de verdad en *Dialéctica negativa* es más bien el de una postura crítica que busca salvar la posibilidad de la teoría.

El lugar de la idea de verdad en *Dialéctica negativa*, según la presenta el texto de Wellmer, puede deducirse como el resultado de la doble intención de Adorno de pensar un concepto de pensamiento más allá de la metafísica y, al mismo tiempo, para mantener abierta dicha posibilidad, salvar críticamente la metafísica. La doble intención contradictoria se desarrolla principalmente a través de “... una discusión con el propio intento de Kant de

⁴⁸ Cfr. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus, 1999. Madrid. p. 491.

⁴⁹ La *Dialéctica negativa* termina con el enunciado “Tal pensamiento es solidario con la metafísica en el instante de su derrumbe.” Adorno, T. W. *Dialéctica negativa*. Akal, 2005. Madrid. p. 373.

⁵⁰ Wellmer, Albrecht. *Finales de partida*. Ediciones Cátedra, 1996. Madrid. p. 228.

salvar críticamente la metafísica.”⁵¹ La argumentación de Adorno al respecto se dirige contra la tajante diferencia que efectúa Kant entre conocimiento legítimo y metafísica; como sabemos, paralelamente a esta distinción, se separa el ámbito de lo empírico y lo inteligible; esto último como resultado de la estructura antinómica del sistema kantiano. Wellmer reproduce la crítica de Adorno a Kant dando cuenta de cómo tal oposición aparece a los ojos de Adorno como una antinomia del concepto de lo inteligible:

La antinomia consiste en que las ideas trascendentales no pueden cobrar realidad objetiva y en que, sin embargo, si han de ser expresión de un pensamiento que tenga sentido, han de cobrar realidad objetiva. Que las ideas trascendentales no pueden cobrar realidad objetiva, que a ellas no puede corresponder ninguna experiencia, es algo que el propio Kant demostró y de forma bien tajante. Adorno muestra en cambio que, como meros pensamientos serían vacías si no pudiesen ser pensadas en la perspectiva de una experiencia posible, es decir, *sub especie* de una realidad objetiva por lo menos *posible*.⁵²

Adorno expone la antinomia kantiana demostrando que ésta es insoluble y que, sin embargo, sus consecuencias obligan al pensamiento a ir más allá de ella. El núcleo de la discusión se hace evidente en el paso desde “... la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica de la razón práctica*.”⁵³; en dicho tránsito las ideas trascendentales de dios, la libertad y la inmortalidad del alma, según indica Wellmer, dejan de ser regulativas para transformarse en constitutivas, esto empuja al pensamiento a tratar de concebirlas bajo la expectativa de una realidad objetiva por lo menos posible. La proscripción kantiana de dicha posibilidad, que lanza las ideas trascendentales más allá de todo conocimiento válido, es resultado de la doctrina kantiana del bloque indestructible, de que las formas del conocimiento son dadas e inalterables. En tal panorama la salvación crítica de la metafísica permitiría a Adorno poner en una perspectiva histórica la posibilidad de transformación de las formas de conocimiento. En este punto, según indica Wellmer, Adorno se sirve del argumento de Hegel contra Kant de que las formas de conocimiento están preformadas por el dualismo de forma-contenido. El argumento tiene el objetivo de mostrar que la prisión subjetiva de la que da cuenta la doctrina kantiana de las formas del conocimiento como dadas definitivamente en tanto condiciones de posibilidad de todo conocimiento, no es en verdad algo último e invariable, sino que en cuanto las formas del conocimiento se derivan del dualismo de forma y contenido, se hallan en cada caso referidas a la correspondencia que surge de esta relación y, por tanto, se transforman.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 220.

⁵² *Ibíd.*, p. 221.

⁵³ *Ídem.*

Hasta aquí podemos decir que la crítica de Adorno a Kant en este contexto consta de dos movimientos: primeramente Adorno da cuenta de la antinomia kantiana del concepto de lo inteligible (que las ideas trascendentales sean vacías bajo la proscripción kantiana de que pudiese corresponder a éstas una experiencia posible) y por tanto del fracaso del intento de Kant de salvar críticamente la metafísica, para después abrir la posibilidad de que esto no sea algo último: “A propósito de ese intento demuestra Adorno por qué el hundimiento de la metafísica es irrevocable, a la vez que a propósito de él afirma también, y acepta una vez más de él, el gesto de una similar salvación crítica.”⁵⁴

Que Adorno haya aceptado de nuevo el gesto de una salvación crítica de la metafísica es consecuencia de la adscripción de Adorno a la idea de que sin metafísica no es posible la teoría; pues, como indica Wellmer: “... lo que merezca el nombre de «pensamiento» tiene que participar, según Adorno, del impulso trascendedor que caracteriza a la metafísica.”⁵⁵ Este impulso se dirige hacia al Absoluto, y según la reconstrucción que hace Wellmer de la crítica de Adorno a Kant, a un Absoluto que Kant no pudo elaborar sino aporéticamente: “Las ambivalencias de la doctrina kantiana de las ideas a las que al principio me he referido, tienen, según Adorno, su derecho en que lo absoluto no puede pensarse ni como ente [...] ni tampoco como no ente...”⁵⁶ Cita Wellmer a Adorno al respecto: “«el concepto del ámbito de lo inteligible sería el de algo que no es y que, sin embargo, no sólo no es»; y: «El concepto de lo inteligible no es el concepto de algo real, ni de algo imaginario. Antes un concepto aporético».”⁵⁷ Es entonces que Wellmer muestra cómo Adorno refiere la necesidad de metafísica para una conciencia que no quiera anularse a sí misma como conciencia, primero a la aporía kantiana de lo inteligible, y enseguida a la posibilidad abierta del Absoluto como reconciliación.

Este último motivo es, según Wellmer a la vez teológico y materialista; teológico porque depende de una imagen del Absoluto como reconciliación, y materialista porque se apropia de la crítica de Hegel a Kant de una manera que no se corresponde con ésta, sino con la crítica de la religión del joven Marx. La versión de la crítica de la religión del joven Marx que ofrece Adorno, según Wellmer, consiste en la mundanización del impulso trascendedor de la metafísica. Para insistir en la experiencia que hace la conciencia de que sin el impulso trascendedor de la metafísica ésta se anula a sí misma, Adorno apela a la idea de que la trascendencia tiene que referirse a una constitución del mundo y no a un más allá fuera de la

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 220.

⁵⁵ *Ídem.*

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 226.

⁵⁷ *Ídem.*

historia. Podríamos decir que en este punto es donde observa Wellmer que para Adorno fue preteritoria la defensa de una idea fuerte de verdad. En tanto “Para Adorno la posibilidad de la verdad coincide con la posibilidad de un sentido objetivo...”⁵⁸ la posibilidad de la verdad va unida a la condición de que la vida de ésta dure, y el único lugar en que esto es posible es la conciencia concreta, viva y corporal de los hombres para los que la verdad es.

La posibilidad de acceso al Absoluto como reconciliación y la posibilidad de que la verdad acontezca como sentido objetivo coinciden porque ambas están condicionadas a que las formas del conocimiento que Kant postula como invariables y atemporales puedan cambiar históricamente. Wellmer subraya la evidencia de que Adorno se guarda en este punto de pasar a la afirmación; únicamente, por decir así, indica Adorno la necesidad para el pensamiento de sostener la posibilidad de pensar el Absoluto y su vinculación con una idea de verdad como sentido objetivo, pero sin determinar ni el Absoluto ni la verdad positivamente, es decir sin afirmar qué pudieran llegar a ser estos. Esto sucede, a juicio de Wellmer, porque Adorno, mediante el recurso a la idea del Absoluto como sentido objetivo e inmanente (cuya trascendencia se refiere a una constitución posible del mundo), intenta superar críticamente la doctrina del bloque indestructible kantiana sin lograrlo, por el contrario, continúa Wellmer, lo que hace Adorno es “superar” a Kant “...precriticamente por *abajo*.”⁵⁹

Wellmer considera admisible el argumento que Adorno, junto a Hegel, dirige contra la intemporalidad de las formas de conocimiento en la doctrina kantiana del bloque indestructible; no obstante interpreta el tránsito de la metafísica al materialismo en términos práctico-teleológicos, de manera que el límite de la aporía, que es el Absoluto, no cabe entenderlo sino como impasse entre la teoría y la práctica:

Pero sólo a costa de una notable ingenuidad filosófica puede concluirse del carácter histórico de nuestras formas de pensamiento y de nuestras formas de intuición que el Absoluto en tanto que reconciliación [...] podría convertirse en una realidad histórica. Pues podemos saber ya ahora que aquello que ni siquiera podemos pensar consistentemente como real, tampoco podemos anticiparlo como real; de ahí que la disolución de la aporía, el desciframiento del enigma no podría significar precisamente lo que Adorno trata de pensar como el absoluto que todavía no es: el cumplimiento de una esperanza mesiánica mediante la transfiguración de la realidad histórica.⁶⁰

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 224.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 227.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 228.

La versión que da Wellmer del lugar que ocupa la idea de verdad en el pensamiento de Adorno ubica entonces a ésta definitivamente en uno de los límites de la aporía entre trascendencia e immanencia (entre trascendencia y la secularización de la trascendencia en cuanto ésta se refiere a una constitución del mundo); la negatividad del Absoluto no sólo se expone como imposibilidad teórica, sino que se reclama del intento de Adorno de salvar críticamente la metafísica la presuposición de un acontecer en la historia de la verdad como reconciliación universal de espíritu y naturaleza. Wellmer explica esto de manera que *Las meditaciones metafísicas* constituyen no solamente un diálogo con Kant, sino también con la crítica de la verdad de Nietzsche. A las preguntas ¿por qué Adorno se vio obligado a plantear en términos teológico-materialistas la esperanza en la redención? y ¿por qué remitió dicha esperanza a un pensamiento de la verdad como reconciliación? Wellmer responde que la aporética de la verdad en Adorno se desarrolla a partir de la dependencia de dos posiciones filosóficas antagónicas para la argumentación, por un lado ve Wellmer en la crítica de Adorno al pensamiento identificante la filiación de éste con la crítica nietzscheana de la verdad, y por otro lado con la salvación crítica de la metafísica. El presupuesto básico que la filosofía de Adorno recogería de Nietzsche es la relación de inherencia entre el pensamiento y la ley de no-contradicción, respecto a esto cita Wellmer a Nietzsche:

La lógica está vinculada a una condición: *dar por sentado que haya casos idénticos*. De hecho, para que se piense y se concluya lógicamente, primero *es necesario* fingir cumplida esa condición. Esto significa que la voluntad de verdad lógica sólo puede llegar a cumplirse tras haber aceptado un *falseamiento* por principios de todo acontecer.⁶¹

Se pueden distinguir en la adscripción de la filosofía de Adorno a la crítica nietzscheana de la verdad dos momentos: primero, la crítica psicológica de la subjetividad, que en Nietzsche nivela voluntad de verdad y voluntad de poder, se radicaliza en la crítica de la razón instrumental dando forma un desenmascaramiento de la razón ilustrada en términos dialéctico-materialistas. La crítica de la razón instrumental expone cómo la ilustración se realiza a través de la represión de la naturaleza en el sujeto y el dominio de la naturaleza externa como mecanismos de autoconservación. En segundo lugar, la lógica del dominio estaría ya inscrita en el principio de no-contradicción; es decir, en el principio lógico del pensamiento identificador.⁶² De ahí que Wellmer pueda trasladar sus objeciones a Adorno al

⁶¹ Citado por Albrecht Wellmer en *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Visor, 1993. Madrid. p. 145.

⁶² Nietzsche y Adorno coinciden en que no hay identidad entre ser y pensamiento, por tanto Wellmer puede retrotraer la crítica del pensamiento identificante a la crítica de la lógica de la identidad en Nietzsche. Con este mismo principio Adorno desmiente en *La actualidad de la filosofía* la tesis idealista de la identidad entre la razón y la totalidad de lo real. Como vimos, en la conferencia inaugural de Adorno la distancia entre ser y

interior de la filosofía del lenguaje: la crítica de Wellmer a Adorno es, en este punto, fundamentalmente motivada por la idea de que la crítica de la lógica de la identidad es a su vez (al igual que en Nietzsche) una crítica radical al lenguaje significativo, una tal crítica no renuncia sin embargo, contradictoriamente, a una teoría nominal del significado. En este sentido la filosofía del lenguaje de Adorno es, para Wellmer, dependiente de la tradición que comprende al sujeto como productor único de sentido, lo que quiere decir que la crítica del pensamiento identificante depende de una filosofía del lenguaje que concibe al sujeto como espontaneidad autónoma que se apodera de lo existente mediante el acto de dar nombres, orientándose de este modo en el mundo. Adorno habría conectado paradójicamente con esta tradición, siguiendo la crítica de la verdad de Nietzsche (para la que todo acto de significación falsearía la realidad) y no obstante habría basado el criterio de verdad en la norma tradicional de la correspondencia entre nombre y significación. Si todo acto de significación es falso, entonces la razón discursiva en su totalidad, el concepto y la objetividad adquieren la forma de una negatividad incondicionada. La idea de que en principio la lógica falsea todo acontecer se corresponde en la crítica del pensamiento identificante con la idea de la falsedad de la identidad, es decir, en la idea de que la adecuación entre el concepto y lo concebido por él es una apariencia. Una tal apariencia tendría su causa, salvando las distancias, para Nietzsche, en la coincidencia entre voluntad de verdad y voluntad de poder; y para Adorno en la unidad de racionalidad formal e instrumental. La crítica del pensamiento identificante se constituye entonces en una crítica radical del todo y en una teoría de la violencia e injusticia sobre lo no-idéntico. Como apuntamos antes, un presupuesto cardinal en la filosofía de Adorno es el de la no-identidad entre ser y pensamiento, esta ruptura supone que el concepto procede en cada caso mediante la abstracción, de ahí la apariencialidad de totalidad en el concepto, es decir, la apariencia que comporta el concepto de subsumir en su totalidad el contenido de los objetos que identifica; es esta la injusticia que ejerce el espíritu sobre la naturaleza, dejar fuera lo que no cabe clasificar bajo conceptos a favor de la formación de la realidad con fines de autoconservación y por medio de la dominación de la naturaleza. El absoluto, la reconciliación de espíritu y naturaleza, se desliza entonces hacia fuera del todo, obteniendo su esperanza de los restos de naturaleza reprimida y dominada que el proceso de formación del concepto pretendidamente destierra del pensamiento.

pensamiento se expresaba en la experiencia de un ser fragmentado que derrotaba en cada caso las pretensiones de identidad de la razón. En *Dialéctica negativa* la ruptura entre ser y pensamiento se experimenta en lo cósmico como resto metalógico que no se adecúa al concepto, es decir como experiencia de lo no-idéntico en cuanto límite y, no obstante, verdadera finalidad del pensamiento conceptual.

La desconfianza de Adorno, según plantea el problema Wellmer, en el lenguaje conceptual en general, cierra su discurso a la posibilidad de acceder al Absoluto, pues ¿cómo habría de hacerse presente la verdad por medio del concepto, si éste falsea todo significado? La verdad queda prisionera de una aporía que el mismo Wellmer plantea como aporía entre relativismo y fundamentismo. Para Wellmer una teoría que verse sobre la verdad en sentido tradicional es una teoría de la fundamentación y, en sentido estricto, una *prima philosophia*; así las cosas, la tentativa de salvar críticamente una idea fuerte de verdad que, como indicamos, requiere de una constitución otra y objetiva del mundo mediante un cambio de las formas de conocimiento, no puede sino verse atrapada por el atolladero entre dogmatismo fundamentalista y crítica. Al entregar la verdad a un sentido absolutamente otro respecto del todo falso, únicamente se puede pensar la verdad en cada caso como trascendente, ya que cualquier planteamiento inmanente la relativizaría. La interpretación de Wellmer tiene el mérito de trazar excepcionalmente los motivos en tensión de la problemática de la verdad en la dialéctica negativa; sin embargo, sus conclusiones únicamente tienen sentido en cuanto exigen del pensamiento de Adorno lo que ni la metafísica ni el materialismo habían rendido, la realización de la reconciliación universal de espíritu y naturaleza.

Una vez más habría que agregar, al igual que hicimos respecto a Habermas, que la interpretación de Wellmer no es del todo incorrecta sino incompleta; se la puede objetar argumentando que verdad y reconciliación no se refieren en Adorno necesariamente al Absoluto como un estado post-histórico cuya realización es la condición del ser de la verdad.

La interpretación de Wellmer registra una cuestión de suma importancia cuando se trata de la verdad en Adorno; al indicar Wellmer que la verdad se refiere en Adorno a un sentido objetivo como un estado en la historia, se acerca de tal grado al asunto central de la contradicción, que ésta puede adquirir sentido bajo otra luz. En *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada* Adorno dice sobre la verdad en los siguientes términos: “Con la felicidad acontece igual que con la verdad; no se la tiene, sino que se está en ella.”⁶³; esta idea, asombrosamente enigmática, pone a la verdad en una relación extraordinaria con el sujeto. Explica Detlev Claussen en su libro *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*, refiriéndose a las líneas que hemos citado, “... ese débil verbo liga lo que la conciencia general es incapaz de pensar conjuntamente, la felicidad y el conocimiento”⁶⁴; Claussen se refiere al verbo conjugado en tiempo presente *está*; esa idea de estar en la verdad se refiere a

⁶³ Adorno, Theodor W. *Minima moralia*. Taurus, 2001. Madrid. p. 111.

⁶⁴ Claussen, D. *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*. Editorial Universidad de Granada, 2006. España. p.60

la constelación de trascendencia e inmanencia a la que se encuentra liado el tema del impulso metafísico hacia la resurrección subjetiva, es decir, al ideal de la interpretación filosófica de que todo enunciado sobre la verdad estuviese mediado por una reflexión que concibiera cada ente particular como una composición llegada a ser de espíritu y naturaleza. Para explicar y justificar esto, hay que intentar entonces responder a la pregunta ¿cómo cambia la constelación de inmanencia y trascendencia en la que está inserto el impulso metafísico hacia el despertar subjetivo, de acuerdo con una interpretación de la verdad como un estar en ella y como el posible resultado de una reflexión mediada por la historia natural? La relación del conocimiento con la verdad como un *estar* en ella se contrapone a la de un pensar conjunta y generalmente verdad y conocimiento; esta última relación es precisamente la pretensión del pensamiento conceptual, la de tener la verdad como reconciliación en la identidad universal del pensamiento con su objeto, con lo que la idea de estar en la verdad, al oponerse a esa apariencia del concepto, puede referirse tanto a un estado histórico en cuanto Absoluto realizado en contraposición a una reconciliación meramente lógica (aspecto en el insiste Wellmer), como a ese tipo de reflexión que busca hacer coincidir espíritu y naturaleza en cada caso, pues esta reflexión no puede estar en otro lugar que no sea en la historia. Lo que quisiéramos proponer aquí, es que la idea de la verdad como un estar en la verdad pertenece primeramente a la interpretación filosófica, la cual se refiere a lo particular en contraposición a lo universal como reconciliación abstracta, y sólo de este modo a una reconciliación como estado en la historia. Se puede objetar que el argumento de Wellmer es precisamente que Adorno hace depender ese tipo de reflexión de la disolución de la aporía, pero podemos decir que para Adorno esa reflexión es posible únicamente en los límites de la contradicción que Wellmer ve como aporía. Wellmer no vio esto por dos razones: a) Wellmer trata la idea de reconciliación de Adorno como si fuera una idea de reconciliación universal idealista, es decir, desecha la idea de Adorno de que la reconciliación es inmanente a la segunda naturaleza, al concepto como apariencia de plenitud de sentido; una tal relación quiere decir que la reconciliación se encuentra, parafraseando a Adorno, más presente ahí donde la conciencia se atrinchera contra la apariencia; y b) la interpretación de Wellmer prejuzga como aporética la cuestión de la maduración de la dialéctica sujeto-objeto a la que se refiere Adorno en *La idea de historia natural*, y que desarrolla más tarde en *Dialéctica negativa*.

En la incapacidad de la conciencia general de pensar una coincidencia de felicidad y conocimiento observa Wellmer la incapacidad de pensar conjuntamente conocimiento y reconciliación como un veredicto irrevocable, pero cabría ver en esto la exigencia de que el pensamiento de Adorno saliera de sí mismo; es decir la exigencia de la disolución de la

contradicción conjuntamente en la teoría y en la historia como en un estado de reconciliación universal. Sin embargo, como vimos en el primer apartado del presente trabajo, Adorno piensa reconciliación y verdad siempre dentro de los límites de la apariencia y no como salida definitiva de ésta. Sólo de esta manera puede afirmar Wellmer que la filosofía de Adorno comporta un elemento inconfesable de metafísica precrítica en el sentido de que el impulso trascendedor del pensamiento se dirigiera hacia una fundamentación de la verdad, en vez de a una historización de la misma. Observado de otra manera, Adorno condiciona la posibilidad de la verdad a un concepto de duración cuyo sostén es una subjetividad perecedera (la pluralidad de conciencias particulares y transitorias para los que la verdad es o puede ser); a pesar de esto Wellmer exige de Adorno no sólo el condicionamiento de la verdad al elemento de durabilidad como su condición de posibilidad, sino fidelidad al carácter eterno de la verdad en un sentido que es contrario al de Adorno; es decir en el sentido de que la verdad tendría por fuerza que ser fundamentada apelando a un más allá del contexto de inmanencia. No afirmamos que el concepto de verdad en Adorno sea aporético, sino que bajo la lectura de Wellmer el lugar de la verdad en la dialéctica negativa es el de una posición dogmática, con lo que la dialéctica negativa no sería más que una metafísica que reniega de sí misma y ya no más el esfuerzo de hacer aparecer la verdad como algo cifrado en los fragmentos de lo existente.

Podríamos agregar contra la interpretación de Wellmer que la salvación crítica de la metafísica como la intentó Adorno significaba para él un esfuerzo constante de redimir verdad y reconciliación de la contraposición tajante entre lo inteligible y lo empírico. La doctrina kantiana del bloque indestructible es producto de la cosificación de la conciencia a la vez que constituye un modelo antonómico de la conciencia cosificada; en este punto la prioridad de la razón práctica sobre la teórica significa para Adorno que puede volver la exigencia de transformación de la realidad, *desde luego que ella es práctica*, contra la teoría del conocimiento de Kant, con la finalidad de poner en perspectiva la idea de una subjetividad transformada posible. No obstante, como vimos, Wellmer desarrolla su argumento de manera que aunque se pone el acento correctamente en la idea trascendental de la libertad (ésta se refiere a la autonomía subjetiva, que al transformar las formas de conocimiento, pone en perspectiva la reconciliación como posibilidad real), el argumento de Adorno contra la doctrina kantiana del bloque indestructible desemboca en una aporía que lo vuelve impotente, nulificando así su potencial crítico

Como ya apuntamos al comienzo de este apartado, la interpretación de Wellmer sobre Adorno coincide en lo fundamental con la de Habermas; y habría que agregar aquí que esto

es cierto incluso en cuanto Habermas y Wellmer pretenden conservar de la “vieja” teoría crítica el proyecto de habilitación de un concepto no restrictivo de razón. Habermas dedica a esto principalmente el proyecto de la *Teoría de la acción comunicativa*, donde un concepto de razón comunicativa debería referirse sin contradicción a la nivelación de razón teórica y práctica, basando esta expectativa en un modelo epistemológico intersubjetivo, y por tanto dialógico, como contrapuesto al modelo monológico de la filosofía de la conciencia (modelo de las relaciones sujeto-objeto). Wellmer considera que la tentativa de Habermas, en cuanto se basa en una teoría consensual de la verdad, depende de un concepto de verdad como consenso racional; un tal consenso solamente llegaría a ser completamente racional presuponiendo una situación ideal de comunicación, es decir una situación en que la verdad se referiría a un definitivo estar de acuerdo (a un consenso racional definitivo), con lo que la estructura dialógica de la teoría consensual de la verdad queda referida necesariamente a un más allá del diálogo, contradiciéndose a sí misma; por tanto Wellmer, aunque se mantiene en lo fundamental de acuerdo con Habermas (en que un concepto no restrictivo de razón debe basarse en un criterio de validez intersubjetiva), remite una vez más el concepto de verdad a la posibilidad de un planteamiento post-metafísico que ya no buscara necesariamente una fundamentación última de la verdad.

Habermas y Wellmer entienden que para lograr esto (la habilitación de un concepto otro y más amplio de razón) la teoría crítica de la sociedad no puede seguir moviéndose dentro de los límites de una filosofía del lenguaje que comporta un concepto de verdad dependiente de la filosofía del sujeto, es decir dependiente de una teoría nominal del lenguaje. Habermas y Wellmer intentan entonces ir más allá de Adorno y creen que esto es solamente posible en el horizonte abierto por el giro lingüístico como crítica de la subjetividad. La crítica lingüística de la subjetividad se basa en la evidencia de que la razón está constituida por el lenguaje y no por la espontaneidad trascendental del sujeto frente a un mundo de objetos; bajo esta perspectiva la concepción nominalista del lenguaje es restrictiva, en cuanto tiene como único criterio de verdad la constatación de la correspondencia entre el signo lingüístico y una significación que se entiende como dada, o dicho de otro modo, la teoría nominalista del lenguaje presupone la correspondencia entre el nombre y la cosa. Por el contrario Habermas y Wellmer habrían observado la unilateralidad de este criterio de verdad y habrían confiado el concepto de razón a una noción de lenguaje más plural y abierta, inspirada en la idea de que las nociones de lo verdadero y lo falso dependen más bien del uso del lenguaje (acción comunicativa) que de un vínculo de designación basado en la creencia.

Tanto Habermas como Wellmer, recurren entonces a un concepto de razón lingüístico que se abre al entendimiento intersubjetivo.

Aunque el giro lingüístico en filosofía, como lo recogen y elaboran Habermas y Wellmer, es complejo y sobrepasa los límites y objetivos del presente trabajo, podríamos resumir este motivo como el intento de cimentar un concepto de razón basado en la idea de que la verdad es mediada intersubjetivamente, es decir, basado en la convicción de que la verdad es un concepto del que se puede dar cuenta únicamente al presuponer una regla cuya posible fundamentación estaría dada exclusivamente en la práctica lingüística en la que dicha relación fuese pertinente (de ahí que Wellmer reproche a Habermas la idea de un consenso racional basado en una situación ideal de comunicación); como la verdad queda referida a la pluralidad de casos en el que el criterio se aplica, podemos decir que la misma queda referida a un campo abierto de posibles significaciones y a una pluralidad de posibles prácticas lingüísticas. Desde una tal perspectiva deja de ser relevante un criterio de verdad basado en la correspondencia entre los dos únicos elementos de signo lingüístico y significación verdadera, por lo que se necesita un nuevo criterio de verdad que en Habermas es, como vimos, una verdad consensual y en Wellmer una verdad post-metafísica.

Es entonces desde ese punto de vista, para Habermas y Wellmer, como si el esfuerzo de la filosofía de Adorno por decir con conceptos lo que no se acomoda a ellos, por decir con el lenguaje de la filosofía (para Adorno estrictamente conceptual) lo que no se puede decir discursivamente, fuera en realidad el esfuerzo por mantener en secreto su filiación a una metafísica añeja, entiéndase teología. Pero en contra de los argumentos de Wellmer y Habermas de que la dependencia de un concepto metafísico de verdad reduce la perspectiva de la reconciliación en Adorno al dogmatismo, quisiéramos proponer que no cabe remitir el tránsito de la metafísica al materialismo como lo presenta Adorno, y, por tanto, tampoco el pensamiento de la reconciliación, solamente a una posición dogmática condicionada por la reconciliación universal de espíritu y naturaleza, sino que es posible remitirlo al concepto de historia natural no únicamente como se encuentra en los escritos tempranos de Adorno sino, como veremos más adelante, en la *Dialéctica negativa*; este concepto constituye por sí mismo una crítica a la teoría kantiana del bloque indestructible (de que las formas de conocimiento son inmutables), a la vez que una crítica de la dialéctica idealista (Hegel). Este argumento que se presenta de momento como evasión del problema, pues para Habermas y Wellmer se trató siempre cuando se habla de Adorno, de la remisión aporética entre crítica filosófica y metafísica, busca en realidad poner el acento sobre la insistencia de Adorno en la teoría del conocimiento y la filosofía de la historia como ámbito de realización de la teoría crítica de la

sociedad y, en sentido amplio, de la crítica filosófica en general. Se trata de ofrecer un contraargumento que se adentré precisamente en lo que Habermas y Wellmer, convencidos de la extenuación de la filosofía del sujeto y de la filosofía de la historia, parecen haber, si no eludido, por lo menos prejuizado: la tesis de la prelación del objeto sobre el sujeto y la idea de historia natural como transición de la filosofía al materialismo.

Wellmer asume la teoría de la acción comunicativa como rehabilitación histórica de la teoría crítica de la sociedad y acepta, de este modo, la teoría habermasiana de la evolución social. Como vimos, desde esta perspectiva la diferenciación sistémica de la economía mercantil capitalista y de la burocracia dejan de ser únicamente mecanismos de alienación y cosificación para convertirse en logros históricos de integración con variaciones patológicas. Wellmer llega a admitir que la teoría de la acción comunicativa, a la que el suscribe, registra esos procesos de institucionalización de la razón instrumental como logros emancipatorios. Esto quiere decir que es el mismo proceso de diferenciación sistémica el que, a su vez que causa patologías sociales, abre la perspectiva de posibilidad para la libertad en la modernidad, no obstante esa perspectiva emancipatoria ya no concibe la libertad como transición desde el reino de la necesidad a uno de la libertad, es decir ya no concibe la libertad como la transición a una sociedad sin clases o a un estado reconciliado de espíritu y naturaleza; más bien la perspectiva de libertad se concibe como una comunicación libre de dominio inserta en la misma reproducción de la sociedad:

Con ello [con una comunicación libre de dominio] se está aludiendo a un nuevo nivel en la comprensión y en los contenidos normativos de los conflictos y confrontaciones sociales, no al final de los mismos. Se trataría, pues, de un concepto hegeliano del final de la prehistoria según el cual ese final ya habría llegado.⁶⁵

Wellmer se despidе entonces de la teoría crítica adorniana porque ya no admite la concepción histórica de corte hegeliano-marxista. Pero insistimos nosotros en que tanto Habermas como Wellmer están convencidos de que la relación entre totalidad social falsa y reconciliación en Adorno se basaba en una filosofía objetivista de la historia que exigía, para tener sentido, la transición a un estado histórico de reconciliación universal de espíritu y naturaleza, con lo que la idea de una unidad de opuestos sin identidad, de una comunicación en esa unidad de lo diferente, como se encuentra en Adorno, no sería otra cosa que un concepto de reconciliación idealista anterior al mismo proyecto de Adorno de una transición de la metafísica a una crítica materialista. Consecuencia de esa interpretación, Wellmer acepta el final de la historia

⁶⁵ Wellmer, A. *Comunicación y Emancipación: reflexiones sobre el giro lingüístico de la Teoría Crítica*. Isegoría No.1, 1990. Madrid. p. 46.

como algo ya ocurrido y, con ello, la modernidad capitalista se le convierte afirmativamente en el único medio en el cual puede desarrollarse su pensamiento filosófico. Al igual que Habermas, Wellmer carece de los medios por los cuales hacer una crítica radical de la cosificación y de la ideología. Por tanto, creemos, es superior una teoría crítica como la de Adorno, que tampoco, como veremos, se deja engañar por el concepto idealista de reconciliación y, sin embargo, se esfuerza en secularizarlo para mantener, de esa manera, una perspectiva de libertad verdaderamente opuesta a la negatividad objetiva de las sociedades capitalistas modernas.

Capítulo II.

2.1 Transición de la dialéctica idealista al materialismo. Materialismo y crítica del conocimiento. Crítica del materialismo político.

La voluntad de verdad como un querer la verdad para el discurso filosófico, es un impulso central en el pensamiento de Adorno, su filosofía comporta, de cierta manera, tanto la convicción de que la coincidencia entre discurso filosófico y verdad es posible, como la cura de humildad de una tal pretensión. Hemos intentado a lo largo de estas páginas dar cuenta de los motivos que ciñen esta contradicción, y nos hemos servido de la exposición de la recepción de *Dialéctica negativa* de Habermas y Wellmer para exponer cómo ellos ven en dicha contradicción una aporética en el pensamiento Adorno. Una tal aporética tiene la forma, de acuerdo con lo ya expuesto, de una constelación de inmanencia y trascendencia en la que la verdad se refiere negativamente a lo existente como falsa totalidad (*el todo es lo no verdadero*) y positivamente a un sentido trascendente como reconciliación universal de espíritu y naturaleza. Hemos objetado a esta interpretación que la reconciliación se refiere en Adorno principalmente al desarrollo de la dialéctica de sujeto y objeto; y que ésta sólo puede referirse polémicamente a la identidad de espíritu y naturaleza, esto último porque la determinación del absoluto como identidad de sujeto y objeto es, por así decir, el antagónico del punto de partida de la crítica del conocimiento y de la metafísica de Adorno: la tesis de que razón y realidad no coinciden. En cambio, hubimos de conceder a Habermas y Wellmer que sin una filosofía de la reconciliación la crítica del pensamiento identificante perdería, junto con su impulso emancipatorio, su carácter crítico; pues entregaría el discurso a una negatividad incondicionada: "... hoy, toda filosofía para la que no se trate de asegurar la situación social y espiritual existente, sino de la verdad, se ve enfrentada al problema de la liquidación de la filosofía."⁶⁶ La diferencia de nuestra interpretación respecto a la de Habermas y Wellmer se debe principalmente a una toma de posición, antes que a la posibilidad de ofrecer una solución, por así decir, silogística, que fuese más allá de las contradicciones de la filosofía de Adorno; efectivamente, para nosotros también la idea de verdad en Adorno tiene lugar en los límites de una oposición trazada por la tensión de una relación de inmanencia-trascendencia entre la falsa totalidad irreconciliada y el Absoluto. La principal objeción que dirigimos a Habermas y Wellmer fue que hicieran una lectura no

⁶⁶ Adorno, T.W. *Actualidad de la filosofía*. Ediciones Altaya, 1994. Barcelona. p. 83.

dialéctica de la relación espíritu-naturaleza y en sentido enfático del tema de la interpretación filosófica, que en buena medida, como veremos, sigue siendo el tema principal de *Dialéctica negativa*, es decir el tema materialista de la resurrección de la subjetividad cosificada. Bajo una lectura no dialéctica la reconciliación sólo puede aparecer como el recurso a un sentido absolutamente otro, como un fragmento de metafísica dogmática que compensa una crítica que se enreda sin remedio en la contradicción de que ésta tiene que operar con conceptos a pesar de virtualmente invalidar el lenguaje conceptual en su totalidad. Esta contradicción constituye, en gran medida, el *quid* del pensamiento de Adorno, el esfuerzo filosófico de ir más allá del concepto por medios del mismo concepto: “Una confianza, por problemática que sea, en que a la filosofía le es posible; en que el concepto puede trascender al concepto, lo preparatorio y lo que remata, y, por tanto, alcanzar lo privado de conceptos, es imprescindible a la filosofía...”⁶⁷ Por lo que no se discute aquí que el pensamiento de Adorno linde con una aporética de la verdad, sino la conclusión de que una tal problemática se agota en la ingenuidad filosófica de una crítica que quiere la verdad de una vez y para siempre como presencia y que, por su método, cancela para sí misma esta posibilidad.

Como ya se indicó anteriormente, esta interpretación adolece en la conceptualización de la dialéctica espíritu-naturaleza como una dialéctica negativa que presupone necesariamente la identidad de espíritu y naturaleza en tanto reconciliación universal, es decir, una interpretación que, de esta manera, presupone la interrupción de la dialéctica, esto último es ciertamente un error de interpretación que pasa por alto la función crítica de las ideas de reconciliación y verdad en la dialéctica negativa, entregándolas a una supuesta posición dogmática que socava la crítica del pensamiento identificante. En este sentido Habermas y Wellmer tratan la dialéctica negativa como una teoría de la fundamentación enmascarada por la justificación de la objetividad de la negatividad, siendo que la dialéctica negativa constituye más bien una crítica de la fundamentación que busca justificarse a sí misma mediante una exposición de contenidos que dé cuenta de la necesidad de una tal negatividad para una filosofía que busca la verdad.

El atolladero que obliga a una toma de posición frente a la problemática de la verdad en la dialéctica negativa está contenido en el tema de la transición al materialismo como transición a un programa de interpretación filosófica que es solidario con la metafísica: por una parte, Adorno habría advertido la afinidad del materialismo con la interpretación filosófica, en cuanto es éste el tipo de pensamiento que se atrinchera contra el sentido dado,

⁶⁷ Adorno T.W. *Dialéctica negativa*. Akal, 2005. Madrid. p. 21.

contra lo trascendente como presuposición de un trasmundo más allá del presente, allende los fenómenos; por otro lado, una tal conciencia se dirige (mediante la exigencia de transformación de la realidad) contra la inmanencia cerrada de lo meramente existente, contra la idea de que el estado actual de cosas sea lo último que hay para la experiencia y el conocimiento. La contradicción resulta tan desatinada para Habermas y Wellmer porque no se le puede poner coto, porque la forma de esperanza de la dialéctica negativa, de que ésta “... no se tranquilice en sí como si fuera total...”⁶⁸, sobrepuja la negación contra toda forma de optimismo inmediato; dicho de otro modo, la expectativa de que la lógica de la identidad cediese por medio de sacar a la luz sus contradicciones es insostenible para ellos porque piensan esa constelación de preguntas filosóficas como solución. Ciertamente para Habermas, y a través de él también para Wellmer, el valor de la filosofía de Adorno está en lo ilustrativo de sus contradicciones, según ellos la obra filosófica de Adorno expone la imposibilidad de ir más allá del concepto mediante el lenguaje conceptual, y esto muestra la necesidad de abandonar la filosofía de la conciencia y pasar a un modelo lingüístico de razón, podemos decir nosotros que con ello se deja atrás también la dialéctica. Habermas y Wellmer pensaron el modelo de conocimiento de relaciones sujeto-objeto como un modelo unilateral también en Adorno porque lo pensaron unilateralmente, como se configura éste bajo la prelación subjetiva. Que la filosofía de Adorno es una filosofía de la autorreflexión cuenta para Habermas y Wellmer como si el intento de Adorno de conjurar el mito de la subjetividad constitutiva fuese en verdad la voluntad de darle a ese mito una última oportunidad. Como vimos, bajo esta interpretación el materialismo en el pensamiento de Adorno o bien dispone los elementos para un nihilismo sin esperanza (Habermas), o para el recurso a la teología en una constelación aporética entre crítica y fundamentalismo (Wellmer.) Nuestra intención en este punto es desarrollar una interpretación en la que la transición de la filosofía al materialismo, como la postuló Adorno, muestre su verdadero carácter crítico en cuanto desencantamiento de la verdad por mor de la verdad misma, y no como su apologética enmascarada. El instrumento intelectual de ese desencantamiento es la negación.

La negatividad es el *quid* tanto de la lógica adorniana como da forma a su tesis metafísica más fuerte: que razón y realidad no coinciden, en esta relación entre ser y pensamiento la contradicción lógica refleja la contradicción real. No se puede decir sin embargo que ésta sea simplemente una tesis metafísica en el sentido de que busque constituir un fundamento. Es fácil ceder a la tentación de tomar eso que en la filosofía de Adorno es un

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 371.

punto de partida condicionado históricamente como si fuera una fórmula ontológica. Si, para Adorno, razón y realidad no coinciden, no lo hacen como pretende el idealismo, es decir, no lo hacen de manera absoluta; su relación es ciertamente de no-identidad, no obstante la crítica de la lógica de la identidad en la dialéctica negativa, no busca fundamentarse en la contradicción como si ésta fuese la esencia de la realidad y, específicamente, de la realidad en un sentido ingenuo, es decir, como trascendente y no mediada; no es suficiente pues, referir la contradicción real a la contradicción lógica y constatarla en el pensamiento, como si esta inmediatez fuese el órgano de la verdad. Ciertamente la crítica de la injusticia sobre lo no-identico supone que lo que haya que llamar realidad es también algo metalógico (material), por lo que la contradicción, que no permite que la concepción de la realidad descansa en sí misma como total, no se debe simplemente a una insuficiencia de lo meramente subjetivo, sino que es real; sin embargo eso real que escapa al esfuerzo categorial, al concepto, no es en sí mismo la verdad o el nicho trascendente de la verdad en sí misma, ni en el sentido de que la contradicción en el pensamiento fuese el resultado de un darse de topes con un todo reconciliado trascendente y verdadero, ni pretendiendo que el todo irreconciliado fuese la concepción de la contradicción real en sí, que se trasladase de manera inmediata al pensamiento; en este sentido, si de algo no se le puede acusar a Adorno es de renuncia a la teoría.

Hay que subrayar el carácter histórico de la afirmación de que razón y realidad no coinciden en tanto es una crítica al idealismo y, por tanto, en cuanto es un problema en el interior de la filosofía y no simplemente la aniquilación de ésta que le viniese desde fuera; tratemos de esclarecer esto, el problema de la liquidación de la filosofía no puede ser externo a ella, esto que resulta obvio, no lo es para una posición que piense que la inadecuación de la filosofía con la realidad es una fatalidad, por ejemplo, a la manera mítica; como si la filosofía fuese incondicionadamente una mala autonomía del pensamiento respecto a la realidad heterónoma que lo sobrepasase también absolutamente, este no es el caso de Adorno. La inadecuación del idealismo con la realidad es un “fallo categorial”, ciertamente en cuanto concepto, constitutivo del pensamiento, pero si como dice Adorno: “... el pensamiento no tiene necesidad de contentarse con su propia legalidad; es capaz de pensar contra sí mismo sin renunciar a sí...”,⁶⁹ entonces la contradicción lógica puede dirigirse contra la contradicción real de manera consciente y no simplemente reproducirla inconscientemente en el concepto como si ésta fuese la verdad. El medio en el que se da cuenta de esta forma de

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 138.

autorreflexión en la dialéctica negativa es, en gran medida, la transición al materialismo entendida como secularización de la metafísica tras la caída de la dialéctica idealista. Aún al enfrentarnos a la objeción que hace Habermas de que la filosofía de la historia de Adorno tiende a universalizar la cosificación, en cuanto no sería posible pensar junto a ella un estado en la historia donde la conciencia no estuviese cosificada, podemos presentar a este argumento dos objeciones: primero, éste no deja ser un problema devenido, llegado a ser y, como tal, histórico, no se trata simplemente del esfuerzo fallido de historización de algo protohistórico o de una estructura fundamental; y, dos, la cosificación no es ningún concepto universal de razón para Adorno.

Que la contradicción no es para Adorno algo real en sentido ingenuo se puede ver en cómo la relación antagónica entre espíritu y naturaleza está mediada por su crítica materialista de la sociedad y del conocimiento. Como vimos, al revisar *La idea de historia natural*, la naturaleza misma es histórica, su ser devenido es segunda naturaleza, sociedad; y si bien, a la inversa, la sociedad es naturaleza, lo es precisamente como prolongación de lo mítico en la historia, como paralización de esta última. No cabe, sin caer en malinterpretaciones, sustraer esta dialéctica a los conceptos de espíritu y naturaleza como los pensó Adorno, ninguno de ellos es absoluto.

El concepto lukácsciano de segunda naturaleza es, como ya se expuso, de gran importancia para la comprensión de la crítica materialista en Adorno, no obstante como ya observó Habermas, hay diferencias radicales entre las teorías de la cosificación de Lukács y Adorno. La posición filosófica de Adorno respecto a la teoría de la conciencia de clase de Lukács no sólo se mantiene prácticamente inalterada desde *Dialéctica de la ilustración* hasta *Dialéctica negativa* sino que puede constatarla también en la conferencia inaugural sobre *La actualidad de la filosofía*, cuando Adorno reprocha a Lukács haber pensado el problema de la cosa en sí como solución, de manera hegeliana. En la lectura de Habermas, en *Teoría de la acción comunicativa*, la distancia teórica entre el materialismo de Lukács y el de Adorno parte, por un lado, del desengaño que sufre este último con el paso de la teoría a la praxis política cuando el materialismo llega al poder; por otro lado, por el escepticismo frente a la teoría de la conciencia de clase de Lukács, que comportaba una profunda deuda con la dialéctica idealista en cuanto la autoconciencia de la mercancía se pensaba bajo la estructura de la identidad de sujeto y objeto. En este punto estamos de acuerdo con Habermas, pero algo que necesita aquí ser precisado es que si bien Adorno discrepa en los puntos mencionados con Lukács, esto no quiere decir que, como interpreta Habermas, la crítica materialista de Adorno se separe de la teoría de la cosificación lukácsiana en cuanto no comparta con ella la

idea de que la racionalización total de la realidad (social) encuentra su propio límite en el formalismo de la filosofía burguesa. Esta idea la expresa así Habermas para destacar lo que él ve como la identidad fundamental entre racionalidad formal y carácter real de cosificación en la crítica de la razón instrumental, de acuerdo con esta interpretación, la imbricación del momento material en la racionalidad formal deja sin un lugar desde el cual la crítica pueda levantarse sin una mala contradicción (para Habermas), pues la racionalidad formal es ahí idéntica a la racionalización social, y esa unidad da forma, como bloque indestructible, a la falsa totalidad que forma el contexto de immanencia de la crítica. Al menos en el caso de Adorno eso no es cierto, la cosificación no es para él una estructura fundamental de la conciencia, la palabra fundamental cala ahí sobre lo verdadero como persuasión de que no puede llegar a ser. El argumento de Habermas apenas deja lugar para pensar en la crítica materialista del idealismo como la concibió Adorno, como crítica dialéctica de la teoría del conocimiento burguesa y no sólo como acusación de cosificación sin más; el juicio de Habermas depende ahí del malentendido de que si bien para la crítica de la razón instrumental la cosificación, tal como se objetiva en la mercancía, tiene en el capitalismo su máximo desarrollo, ésta sería no obstante una estructura protohistórica en cuanto según él se piensa ahí como fundamental, como necesaria; no obstante, esto es, de acuerdo con Adorno, endurecimiento de la cosificación, una posición frente a la totalidad social que toma la cosificación como algo real sin más, incluso ahí donde pretende estar por encima de ella. Podemos agregar que la interpretación de Habermas adolece de nuevo ahí de falta de concepción dialéctica, y creemos que esto sucede porque se apresura a prejuzgar el pensamiento de Adorno con la idea de que éste cae bajo el modelo epistemológico extenuado de la filosofía de la conciencia, esto explicaría que Habermas no haya enfrentado directamente sus objeciones al argumento de la prelación del objeto, que seguramente sería para él la reconceptualización dialéctica de la aporía que ya se exponía en *Dialéctica de la ilustración*. Pero la cosificación, y por tanto la totalidad falsa que Habermas quiso ver postulada únicamente como real, es también apariencia, deformación de la prelación del objeto: “En Marx se expresa ya la diferencia entre la prelación del objeto como algo que se ha de instaurar críticamente y su caricatura en lo establecido, su deformación por el carácter de mercancía.”⁷⁰ Esto quiere decir precisamente que la cosificación es deformación de la reflexión sobre lo no-idéntico en el objeto. Ciertamente es que no hay en Adorno crítica materialista sin crítica de la cosificación y de la conciencia cosificada, pero la prelación del

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 180.

objeto no significa denuncia infatigable de la cosificación, Adorno vio que esta posición “crítica” se cierra al reconocimiento de lo no-idéntico, pues para ella nada cósmico escapa a la identidad. Para Habermas, esta posición exenta de cosificación, sólo la pueden postular Adorno y Horkheimer como el recurso a una trascendencia, aunque la adjudiquen a la facultad subjetiva de la mimesis, precisamente porque para él no hay lugar en la crítica de la razón instrumental desde el cual postular legítimamente una tal resistencia de la subjetividad a la cosificación. En este punto Habermas parece apoyarse de nuevo en el argumento de que el distanciamiento teórico de Adorno respecto a Lukács, en cuanto radicalización de la teoría de la cosificación, da cuenta de la razón por la que Adorno se enreda de nuevo en *Dialéctica negativa* en la aporética de lo no-idéntico como en un ir venir entre un sujeto que es una conciencia fundamentalmente cosificada y un objeto que se divide entre lo cosificado y lo no-idéntico, pero donde lo no-idéntico no puede como tal ser un objeto para la conciencia. Indica Habermas que a diferencia de Lukács, que había confiado la solución del problema del límite de lo dado, de la cosa en sí, a la mediación dialéctica de forma y contenido, Adorno habría concebido, al interior mismo de la dialéctica que debía solucionarlo, ese mismo problema. Ciertamente que lo no-idéntico no es en esa dialéctica objeto en el sentido convencional, sino en la situación existente y para el concepto, es objeto sólo negativamente; pero lo que cabría defender ahí, es la inmanencia de lo no-idéntico en el concepto, su valía para la crítica es que mantiene en el interior de éste la esperanza en la reconciliación y la verdad porque no las entrega a su anticipación en la teoría; anticipación que Habermas quiso ver como el presupuesto necesario que obligaba a Adorno a renunciar a la teoría, y que Wellmer, siguiendo a Habermas, interpretó como recaída en una metafísica precrítica.

Para Habermas y Wellmer el traer a la inmanencia de la experiencia filosófica el impulso trascendente hacia la reconciliación, que en el pensamiento de Adorno se cumple como segunda reflexión sobre las relaciones sujeto-objeto, como prelación del objeto, repite sin más los callejones sin salida del modelo de conocimiento de las relaciones sujeto-objeto; no obstante la dialéctica negativa es el esfuerzo inigualado de no anticipar una salida a ese modelo precisamente para no renunciar a una tal posibilidad. Esta fragilidad de la teoría no puede ser legítima para Habermas y Wellmer porque ellos vieron la transición al materialismo de la dialéctica como una constelación de trascendencia e inmanencia más bien aporética que dialéctica, donde experiencia y especulación filosófica no pueden ser conjugadas, y esto precisamente porque desde su punto de vista la especulación carecería de suelo, ya se la entienda ahí como auto-reflexión crítica o como superación de la oposición antagónica de espíritu y naturaleza; en el primer caso sólo podría pensársela ahí

negativamente, en el segundo, únicamente como absolutamente trascendente. Bajo esta interpretación, la renuncia de Adorno a presentar una solución definitiva al problema de la teoría del conocimiento del límite de lo dado, tiene la única ventaja sobre Lukács de que al ser consecuente con su propia dialéctica, remacha así la evidencia del fracaso del modelo de conocimiento de las relaciones sujeto-objeto.

Aunque para Adorno la filosofía idealista encuentra su límite no sólo formalmente, sino de manera real, en cuanto la pretendida identidad de razón y realidad choca con la realidad irreconciliada y, más aún, en cuanto una tal identidad cristaliza en la realidad precisamente como totalidad irreconciliada; no obstante la filosofía de la identidad tiene su límite también en su propia formalidad, en la hipóstasis del sujeto, que es apariencia; éste es, como ya indicamos, uno de los puntos más importantes que descuida Habermas en su interpretación sobre la racionalidad como cosificación en el pensamiento de Adorno: que la falsa totalidad es tanto realidad como apariencia; es apariencia porque es falsa, en cuanto es producto de la pretendida identidad que tanto postula el idealismo como presuponen las posiciones cientificistas; y es realidad porque se trata de una apariencia en cierta medida necesaria para la sociedad, producto del impulso de autoconservación. Cabe aquí introducir, aunque sólo sea para mencionarlo en este punto, que a la dialéctica de apariencia y realidad, de esencia y fenómeno, no cabe sustraerle esa mediación por la negatividad que no permite que se hipostasié ninguno de los extremos: la cosificación no es simplemente real, sino que en cuanto relación objetiva es producto de la mediación por la conciencia cosificada; no es sólo apariencia, porque que la dominación que ejerce es real, la conciencia cosificada como entidad intrahistórica ejerce realmente sobre la conciencia viva de los hombres la prelación de esa universalidad sobre sus vidas particulares; si no fuese así, si la crítica materialista del pensamiento identificante no reconociese realidad alguna a la cosificación y la tomase simplemente como la mediación heterónoma en el sujeto que falsifica todo acontecer, la crítica no podría ya nada contra ella y Adorno no hubiera tenido más opciones que, o bien entregar la teoría a la primacía de la praxis, precisamente el punto donde más profundamente se distingue de Lukács, o renunciar tanto a la praxis política como a la teoría. Pero la distancia teórica de Adorno respecto a Lukács no puede concebirse como motivada por dos causas independientes: la vinculación de la teoría de la conciencia de clase con Hegel por un lado, y el fracaso de la transformación del mundo por otro; más bien ambos momentos están imbricados el uno en el otro. Y es que para Adorno teoría y praxis están mutuamente mediadas, si Adorno reprocha a Lukács la transposición de la reconciliación filosófica a la clase del proletariado como sujeto-objeto de la historia, no descalifica ahí solamente la

vinculación de la teoría al idealismo objetivo, como simple acusación de objetivismo histórico de base metafísica; sino que para Adorno las consecuencias de la anticipación teórica de la reconciliación se cumplen en la realidad social como reproducción de la situación real irreconciliada; hacer la lectura de esto en la crítica de Adorno a Lukács requiere de ciertas especificaciones de las que ya ha dado cuenta Susan Buck-Morss, sobre todo en el apartado que se puede encontrar en *El origen de la dialéctica negativa* bajo el nombre de *Marx sin proletariado: la teoría como praxis*, se puede ver en ese lugar que no hay una continuidad en las posiciones de Lukács respecto a la solución de la problemática de la teoría del conocimiento burguesa, su teoría de la cosificación es una crítica de la separación de forma y contenido en el sentido en que pone a ésta como producto de la forma mercancía y a la mercancía como algo mediado espiritualmente por una dialéctica que comporta todavía como esencia positiva, la mentira de una reconciliación anticipada, esta vez como unidad de teoría y praxis. En este punto la crítica materialista de Adorno como crítica de la teoría del conocimiento alcanza también, históricamente, al materialismo; llegado éste al poder político se confirma su vinculación filosófica con el objetivismo ingenuo de la *intentio recta*; es decir, con la dogmática creencia en el ser en sí de la realidad: “Cuando Lenin, en lugar de ocuparse de la teoría del conocimiento, repetía coactivamente contra está la aseveración del ser en sí de los objetos [...] se volvió con ello contra la meta objetiva del conocimiento.”⁷¹ Un tal descuido de la teoría del conocimiento alcanza también a Lukács cuando éste somete la teoría de la cosificación a la censura del partido.⁷² Como ha indicado Buck-Morss, Lukács era consciente de la dificultad de constatar empíricamente la autoconciencia de la mercancía en las relaciones sociales y de producción de los trabajadores existentes. Por lo que podemos decir que el problema de lo dado no quedaba zanjado al entregarlo a esa dialéctica de forma y contenido que suponía la identidad de ambos; lo universal y lo particular no casaban, como quería Lukács, en la figura total de la mercancía, porque los individuos a los que se confiaba esa autoconciencia no encarnaban en la realidad el sujeto-objeto de la historia; esta inconsistencia empuja a la concepción dialéctica de la historia de Lukács a ceder la autoconciencia de la mercancía al partido; este movimiento es ciertamente de renuncia a la

⁷¹ *Ibíd.*, pp. 193 y 194.

⁷² Quizá el punto más importante que hay que destacar al respecto, es la renuncia voluntaria de Lukács a su propia teoría, marcada por la admisión del concepto leninista de materialismo dialéctico, éste pasaba por alto la crítica del conocimiento y entregaba la dialéctica a un objetivismo histórico basado en la suposición de la unidad de teoría y praxis. La tesis de la unidad de teoría y praxis es, según la propia crítica de Adorno a Lukács, primacía de la praxis y, como tal, interrupción de la dialéctica. El rechazo de Lukács de su propio texto *Historia y conciencia de clase*, tiene como causa ciertamente que Lukács advirtió y admitió que éste exponía una teoría idealista, pero al entregar por tanto la dialéctica a la primacía de la acción política presupone hasta cierto punto zanjado el problema de la conceptualización dialéctica de forma y contenido.

crítica del conocimiento y prolonga en el pragmatismo político ese momento en que una tal crítica se detiene y se entrega a la anticipación de la solución en la teoría. Se puede constatar en esa dialéctica precisamente uno de los motivos más importantes de la crítica materialista adorniana: que la anticipación de la reconciliación en la teoría se cumple en la realidad como reproducción de lo meramente existente, de la situación irreconciliada; pues el sometimiento de la crítica materialista al pragmatismo político, a la teoría de la organización política del partido, que es en realidad también renuncia a la teoría, en sentido estricto realismo ingenuo, cristaliza en la práctica en despotismo contra la teoría, en un dogmatismo que se traduce en violencia contra los individuos a los que el paso a la praxis como exigencia de transformación real tendría que liberar; esto lo confirma la experiencia del ascenso al poder del materialismo como se dio en la Unión Soviética bajo el estalinismo, que fue, como ya indicó Habermas, cardinal para la formación de la teoría crítica.⁷³ Este materialismo es represivo porque comporta la subrepción de la libertad subjetiva, la negación de la espontaneidad en el sujeto que borrona violentamente la autoconciencia de los individuos de los que, según su propia teoría, depende la transformación del mundo. La autoconciencia del proletariado es hipostasiada y se convierte en mando al frente del espíritu objetivo dominante que supuestamente tendría que superar. Este descuido de la crítica de la teoría del conocimiento está vinculado a una voluntad autoritaria que se expresa en la teoría como primacía de la praxis. Al igual que en la dialéctica idealista la unidad de la unidad y la diferencia sirve a la identidad vacía del sujeto de conocimiento, en la dialéctica materialista la pretendida unidad de teoría y praxis es primacía de la praxis, basada ésta en la supuesta identidad del objeto, que, en cuanto dada, no tiene sino que referirse al sujeto cognoscente. Pero la primacía de la praxis es falta de auto-reflexión filosófica en la relación de teoría y praxis. Esta antítesis es, bajo la mirada de la dialéctica negativa, más bien la de una relación de discontinuidad que de unidad, en ella la praxis aparece al interior de la teoría como material que empuja a la autorreflexión porque le muestra a ésta su límite: “La praxis es fuente de donde la teoría extrae fuerzas, pero nunca es servida por ésta. En la teoría aparece ella únicamente, y por cierto de manera necesaria como punto ciego...”⁷⁴ Praxis y objeto llevan inscrita la referencia a lo no-idéntico, es decir la referencia a lo que en cuanto excedente sobre el sujeto es “...

⁷³ Habermas refiere al respecto el texto de Helmut Dubiel *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung: Studien zur frühen Kritischen Theorie* (Organización de la ciencia y experiencia política: estudios sobre los comienzos de la teoría crítica.) y señala que la avenencia entre el terror estalinista y la acelerada burocratización del Estado soviético corroboraba la vinculación de la teoría de la organización política leninista con una filosofía objetivista de la historia. Cfr. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus, 1999. Madrid. pp. 466 y 467.

⁷⁴ Adorno, T. W. *Consignas*. Amorrortu editores, 2003. Buenos Aires. p. 180.

irreductible a un contexto de antemano pensado.”;⁷⁵ su papel en la filosofía del sujeto de Adorno es el de no permitir que el sujeto se vuelva absoluto para sí mismo; es decir que así como el punto ciego de la *intentio obliqua* es el objeto, el punto ciego de la teoría es la praxis.

Los objetos de una teoría materialista son entregados por la praxis y, según el Adorno de la conferencia inaugural, esto constituye, en buena medida, la afinidad del materialismo con su propio proyecto de interpretación filosófica, este es, sin embargo, ciertamente un punto de difícil lectura en la crítica materialista adorniana, pues al rechazar Adorno el materialismo como programa de acción política, no está claro entonces qué tipo de objeto sea la praxis para la teoría materialista. Si la praxis no se refiere a la teoría como respuesta a la pregunta ¿qué hacer?, entonces la acusación de teoricismo parece justificada; no obstante la crítica materialista de Adorno alcanza históricamente al materialismo en este punto: la respuesta a la pregunta ¿qué hacer? es históricamente irreflexiva bajo la presuposición de la unidad de teoría y praxis, comportando ésta una denuncia obstinada de la contemplación. La máxima de que se trataría de transformar el mundo y no solamente de contemplarlo afecta necesariamente a la teoría, pero ni renuncia a ella ni afirma que ésta sea necesariamente una renuncia a la acción, la posición de que la teoría es invariablemente una mala autonomía respecto a la sociedad es más bien una consecuencia de la interrupción de la dialéctica de teoría y praxis, producto del interés privado. Adorno sostiene que la exigencia de transformación es esencial a la crítica materialista apoyándose en el argumento de que la exigencia de transformar el mundo transforma la teoría, ésta se asegura de la esperanza en la transformación real en la autorreflexión a la que la empuja inmanente la praxis.

La praxis, por otra parte, en la situación existente, en el contexto de inmanencia de la falsa totalidad, es promesa de liberación, pero una promesa desesperada, cuya desesperación es causa de la distancia insalvable que la separa de lo que pretende: la emancipación real de los individuos existentes. La resurrección que pretende el materialismo como programa de acción política basado en la autoconciencia de la mercancía se vuelve tan abstracta y coactiva como la libertad que postula el idealismo, en realidad sometimiento a la necesidad meramente puesta del espíritu, en el caso del idealismo, o del partido, en el caso del materialismo. Y es que la supuesta unidad de teoría y praxis, que es primacía de la praxis, es indiferencia frente al objeto; al descuidar la crítica del conocimiento, esta posición toma la mediación en el concepto como algo dado, como si estuviese ya en el objeto, la consecuencia es que la praxis

⁷⁵ Adorno, T. W. *Dialéctica negativa*. Akal, 2005. Madrid. p. 157.

es, en esa unidad, solidificación de la cosificación, se iguala inconscientemente a la totalidad cosificada contra la que se levanta, y se torna, al igual que ella, en apariencia. Esta es la razón de que, como bien ha indicado Buck-Morrs, Adorno se limite a aceptar el materialismo “... en su nivel de conocimiento crítico.”⁷⁶ Lo que quiere decir que no lo admite como programa de acción política, sino como método de interpretación filosófica. Buck-Morrs llama a esa posición filosófica teoría como praxis, e indica la posibilidad de que se trate de una posición justificada en los escritos mismos de Marx, específicamente en *Los escritos económico-filosóficos de 1844*, donde se afirma que el trabajo teórico es trabajo social;⁷⁷ nosotros podríamos agregar que Adorno es explícito al respecto sobre todo en el epílegomeno dialéctico a la *Dialéctica negativa* titulado *Notas marginales sobre teoría y praxis* e incluido en *Consignas*, donde indica que su trabajo teórico ha constituido en diversas ocasiones una intervención directa sobre la práctica:

Todas las veces que he intervenido en sentido estricto de manera directa, con visible influencia práctica, ello sucedió a través de la teoría: en la polémica contra el movimiento musical juvenil y sus seguidores, en la crítica a la jerga de la autenticidad [...] Si, en efecto, esas ideologías constituyen una falsa conciencia, su disolución (que en los ambientes intelectuales alcanzó vastas proporciones) inaugura un cierto movimiento hacia la mayoría; desde luego que ella es práctica.⁷⁸

Se puede ver entonces que la crítica de la ideología es para Adorno praxis legítima, pues la disolución de una falsa conciencia difícilmente se puede pensar de otra manera que como influencia sobre la conciencia viva de individuos concretos. La teoría es praxis porque es social, ciertamente que su autonomía es un momento necesario, en cuanto esencial a ella la contemplación la aleja de las relaciones sociales concretas, pero tanto el sujeto que contempla como los materiales contemplados están insertos en la sociedad; la conciencia de esto es el saber de que el todo es lo no verdadero, pues la teoría que cree que puede, a partir de su posición, concebir o desplegar ella misma la totalidad, tiene por fuerza que posicionarse como si estuviera fuera de ella, cuando en verdad la teoría es ella misma desplegada desde dentro del todo social; esta concepción de la teoría filosófica es esencial en la crítica adorniana de la ideología y nos interesa, en lo que sigue, mostrar cómo es esencial en su crítica de la positividad en la dialéctica.

La idea de que el trabajo teórico es producción social acompaña el distanciamiento de Adorno respecto al materialismo de Lukács en cuanto programa de acción política, tan

⁷⁶ Buck-Morrs, S. *Origen de la dialéctica negativa*. Siglo XXI Editores, 1981. México, D.F. p.77.

⁷⁷ Cfr. Buck-Morrs, S. *Origen de la dialéctica negativa*. Siglo XXI Editores, 1981. México, D.F., p.70-92.

⁷⁸ Adorno, T. W. *Consignas*. Amorrortu editores, 2003. Buenos Aires. p. 180.

tempranamente como se forma la idea de transición al materialismo como programa de interpretación filosófica, podemos encontrar también en la conferencia inaugural de Adorno esta misma idea apuntalada en el propio Marx, que indica que la praxis se refiere también a la teoría y no sólo a la acción política:

Cuando Marx reprochaba a los filósofos que sólo habían interpretado al mundo de diferentes formas, y se trataría de transformarlo, no legitimaba esa frase tan sólo la praxis política, sino también la teoría filosófica. Sólo en la aniquilación de la pregunta se llega a verificar la autenticidad de la interpretación filosófica, y el puro pensamiento no es capaz de llevarla a cabo partiendo de sí mismo. Por eso trae consigo a la praxis forzosamente. Es superfluo especificar de forma explícita una concepción del pragmatismo en la que teoría y praxis se ensamblan del mismo modo que en la dialéctica.⁷⁹

Crítica social y autocrítica del conocimiento son para Adorno praxis social, esto pone a la crítica en una relación de discontinuidad con la exigencia de praxis política que, como vimos, se deforma cuando se convierte en ideología, así como en discontinuidad con la teoría que olvida su lugar en el todo social y se pretende completamente autónoma. La transición al materialismo contrapone a la tesis de la unidad de teoría y praxis la idea de que éstas están más bien en una relación de oposición en una dialéctica abierta, lo que quiere decir que si bien no hay una continuidad que lleve legítimamente desde la teoría a la praxis (no es tarea de la teoría dictar un programa de acción) ni donde la praxis constituya sin más el criterio de la teoría, la oposición no es absoluta, sino (al igual que los conceptos de espíritu y naturaleza en *La idea de historia natural* y los de sujeto y objeto en las reflexiones sobre la prelación del objeto) los conceptos opuestos están en mutua mediación por la negatividad: ni la teoría puede pasar inmediatamente a la acción sin endurecer la praxis y al mismo tiempo hacerse falsa, ni la praxis constituye positivamente el criterio de la teoría, sino su límite.

La transición al materialismo, reflexión sobre la prelación del objeto, intenta conjugar teoría y praxis en una crítica de la ideología. Esta crítica obedece a la necesidad de llevar la dialéctica a su concepto, esto no lo logró Lukács, como vimos, porque su crítica de la filosofía burguesa depende todavía de las categorías de totalidad e identidad. Este es un punto de coincidencia, que no de indiferencia, de la teoría de la conciencia de clase de Lukács y la dialéctica idealista de Hegel, no sólo en cuanto la dialéctica objetivista de la historia de Lukács coincide con el positivismo de Hegel, precisamente en lo que concierne a las pretensiones de totalidad e identidad en las relaciones de sujeto y objeto, sino también en

⁷⁹ Adorno, T.W. *Actualidad de la filosofía*. Ediciones Altaya, 1994. Barcelona. p. 94.

cuanto la primacía de la praxis, el paso no mediado a un programa de acción política, es precisamente el corolario en el materialismo político de la interrupción de la dialéctica en la teoría, consecuencia de la esencia positiva de la dialéctica que pretende tener la reconciliación en la fórmula lógica de identidad de identidad y diferencia.

Que Adorno haya admitido el materialismo dialéctico como pensamiento crítico y no como programa de acción política, se justifica históricamente entonces por el fracaso del proyecto de transformación del mundo como se lo intentó realizar en la praxis política materialista. Este fracaso se explica mediante la anticipación de la reconciliación en la teoría, que como ya se indicó, desde el punto de vista de la crítica materialista adorniana, es un rasgo idealista. La necesidad de llevar la dialéctica a su concepto, punto de partida de la *Dialéctica negativa*, está justificada entonces tanto por el fracaso de la promesa idealista de concebir o producir mediante la fuerza del pensamiento la totalidad de lo real (Hegel), como por el fracaso de la promesa materialista de transformar esa totalidad, promesa que en gran medida se proyectó bajo la suposición de la unidad dada de teoría y praxis, olvidando así el principio de estricta inmanencia que según Adorno es esencial al materialismo como crítica de lo existente.

El proyecto de llevar la dialéctica a su concepto, de liberarla de la identidad, se lleva a cabo en *Dialéctica negativa* principalmente como trabajo de la autocrítica social del conocimiento sobre la esencia positiva de la dialéctica, en este sentido, la teoría de la conciencia de clase de Lukács, la solución que da al problema de la teoría del conocimiento en la filosofía burguesa, es una solución idealista, pues presupone al igual que Hegel que la identidad cancela la negación por medio de la negación. Puede pensarse que este movimiento en la interpretación comportaría un punto fuerte de indiferencia en las concepciones dialécticas de Lukács y Hegel, pero podemos decir que la crítica filosófica de la identidad en la dialéctica afecta a los dos pensadores sin igualarlos, más bien sucede que la dialéctica negativa, como crítica de la positividad en la dialéctica, alcanza a Lukács en cuanto ataca las categorías de totalidad e identidad que, como hemos visto, son presupuestos de su filosofía de la historia.

Adorno conserva de Lukács, no obstante, la crítica de la ideología, que se recoge en el concepto de cosificación, en la evidencia de que hay una correspondencia entre la crítica lógica y la crítica práctica, por una parte en el sentido en que se comprende que la cosificación es una mediación heterónoma (principio de canje) que se corresponde en el pensamiento con la conciencia cosificada (pensamiento identificante), por otra, en la evidencia de que la crítica del conocimiento es crítica de la sociedad. Precisamente el punto

central de la transición al materialismo como prelación del objeto es que el pensamiento tiene una cualidad material, es decir, que las cláusulas conceptuales son una extensión de lo material y que, a su vez, los conceptos reproducen la realidad. La conciencia de esto transforma la legalidad del pensamiento, obliga a éste a pensar contra sí mismo, específicamente, contra las categorías de totalidad e identidad.

Por otra parte, la prelación del objeto se refiere a una segunda reflexión sobre el giro copernicano, es decir a una segunda reflexión sobre la reducción de la objetividad a la subjetividad constitutiva. Kant es entonces una figura central de las reflexiones de Adorno sobre la prelación del objeto, pero, como veremos, no solamente porque el giro copernicano sea el punto en que se legaliza filosóficamente la reducción de la objetividad a la subjetividad constitutiva, sino también porque la estructura antinómica del pensamiento kantiano constituye en el interior del mismo idealismo el reconocimiento de su propio límite, de que la reducción del objeto a la subjetividad no puede ser total a pesar de la pretensión de que lo que pueda llamarse objeto sea una construcción subjetiva. Puede causar perplejidad que la crítica materialista de Adorno tenga como protagonista a Kant, pero la misma crítica de Adorno a Lukács es ya una crítica de la rehegelianización de Marx que, como ha indicado Buck-Morss, concibe el materialismo como "... un método cognitivo basado en una estructura de experiencia estrictamente kantiana."⁸⁰ Además la prelación del objeto no se cumple sin crítica de la cosificación, la totalidad falsa es producto de la cosificación, de la universalidad del principio de canje. Cuando Lukács, buscando una solución al problema de lo dado como límite de la autoconciencia, se encontró con que la estructura mercancía era el modelo de todas las relaciones sujeto-objeto en la sociedad capitalista y que la filosofía burguesa expresaba en la separación de sujeto y objeto la separación real, la escisión del trabajador individual y el producto de su trabajo, inseparable de su persona, esa correspondencia daba respuesta, aunque fuese negativamente, al problema de qué elemento material corresponde a qué estructura de la conciencia, la mercancía es la extensión material de la cosificación, como veremos, esta idea constituye el punto central de la crítica materialista adorniana, para Adorno las categorías de totalidad e identidad, operantes en el concepto, dan forma a la falsa conciencia que, a su vez, tiene su extensión material en la sociedad irreconciliada.

De la prelación del objeto da cuenta el materialismo porque dispone la crítica del concepto como crítica de la sociedad: "La crítica lógica y la enfática práctica, según las cuales la sociedad tendría que transformarse aunque sólo fuera para impedir la recaída en la

⁸⁰ Buck-Morss, S. *Origen de la dialéctica negativa*. Siglo XXI Editores, 1981. México, D.F., p. 83.

barbarie, son momentos del mismo movimiento del concepto.”⁸¹ La transición al materialismo, en tanto consigna que atraviesa de principio a fin la filosofía de Adorno, está concebida principalmente como correctivo del concepto idealista de conocimiento, que se autosatisface con la idea de que éste sería el de la experiencia de una conciencia transparente e idéntica consigo misma en su enfrentamiento con objetos, es decir, el de una razón que comprende o produce la totalidad de lo real. La mera palabra dialéctica dice ya esto, como señala Adorno: “Su nombre [dialéctica] no dice en un principio nada más que los objetos no se reducen a su concepto, que estos entran en contradicción con la norma tradicional de la *adaequatio*. La contradicción [...] es un indicio de la no verdad de la identidad, del agotamiento de lo concebido en el concepto.”⁸²

El materialismo pone los elementos para la crítica del concepto porque es suya la cuestión concerniente a teoría y praxis, ésta enlaza “... la especulación filosófica con la experiencia...”⁸³, una tal conjugación de especulación y experiencia se cumple como segunda reflexión sobre las relaciones de sujeto y objeto, donde la experiencia que se hace del objeto constituye para la identidad subjetiva su límite, y, en este sentido, su cancelación. La praxis es tan problemática para la reflexión como lo es el objeto; crítica del conocimiento y crítica práctica van juntas: “En efecto, la sociedad es immanente a la experiencia, [...] Sólo la autocrítica social del conocimiento procura a este la objetividad, que él malogra mientras obedezca ciegamente a la fuerzas sociales que lo gobiernan. Crítica de la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa.”⁸⁴ De ahí que la pregunta por el enigma de la experiencia pase al materialismo antes que como prerrogativa de solución, como antítesis dialéctica entre la solución y el enigma. La segunda naturaleza, immanente a la experiencia, es fuente de conocimiento sólo mediada por la autorreflexión crítica de la dialéctica. Se puede leer en *La actualidad de la filosofía*:

La interpretación de una realidad con la que se tropieza y su superación se remiten la una a la otra. Desde luego, la realidad no queda superada en el concepto; pero de la construcción de la figura de lo real se sigue al punto, en todos los casos, la exigencia de su transformación real. El gesto transformador del juego del enigma, y no la mera solución como tal, da el prototipo de las soluciones, de las que sólo dispone la praxis materialista. A esa relación la ha denominado el materialismo con un término filosóficamente acreditado: dialéctica.⁸⁵

⁸¹ Adorno, T. W. *Escritos sociológicos I*. Akal, 2004. Madrid. p.286.

⁸² Adorno, T. W. *Dialéctica negativa*. Akal, 2005. Madrid. pp. 16 y 17.

⁸³ Adorno, T. W. *Consignas*. Amorrortu editores, 2003. Buenos Aires. p. 8.

⁸⁴ Adorno, T. W. *Consignas*. Amorrortu editores, 2003. Buenos Aires. p. 149.

⁸⁵ Adorno, T.W. *Actualidad de la filosofía*. Ediciones Altaya, 1994. Barcelona. p. 94.

.La concepción de Lukács del materialismo descuida la seriedad del juego del enigma porque no respeta el principio de immanencia del materialismo. La crítica de Adorno a Lukács retoma la autocrítica social del conocimiento ahí donde éste pensó haberla solucionado, la transición al materialismo significa tomar en serio el juego del enigma, enfrentarse a la segunda naturaleza ciertamente con pretensión de verdad, pero amurallándose contra todo sentido dado, incluso en la concepción dialéctica que pensaba asegurarse de la unidad en la mediación por el concepto.

La dialéctica materialista es el tipo de pensamiento al que pertenece la reflexión estrictamente histórica sobre el concepto, en la immanencia cerrada de lo meramente existente está inscrita la exigencia de trascender a aquél. El ámbito cerrado de la experiencia del que da cuenta el concepto como plenitud de sentido es el de un conocimiento paralizado idéntico consigo mismo, pero la teoría se asegura en la exigencia de transformación que da el materialismo de la posibilidad de su propia transformación.

2.2 Transición de la dialéctica idealista al materialismo. Crítica de la positividad de la dialéctica hegeliana a partir de la estructura antinómica del conocimiento en la crítica kantiana de la razón.

La transición al materialismo de la dialéctica idealista constituye el núcleo teórico de la *Dialéctica negativa*, en cuanto ésta busca como su objetivo principal por medios de la misma dialéctica y “... con la fuerza del sujeto, desmontar la falacia de la subjetividad constitutiva...”⁸⁶, la transición de la filosofía al materialismo se refiere principalmente a un problema de la autorreflexión de la dialéctica en el interior de la teoría del conocimiento, es decir a un problema de la conceptualización dialéctica de la experiencia en términos de relaciones sujeto-objeto. Un problema central en este contexto es la cuestión de lo dado, ésta requiere de ser repensada ahí donde por primera vez, como veremos, trató de solucionársela de manera inigualada y consecuente con su esencia dialéctica, es decir, en el pensamiento de Hegel:

Porque lo que Hegel hizo fue analizar la contradicción necesariamente contenida en el método de la crítica de la razón en un intento de dar solución al problema del conocimiento en general y finalmente al problema de la filosofía como tal. Puedo también añadir que en el proceso Hegel

⁸⁶ Adorno, T. W. *Dialéctica negativa*. Akal, 2005. Madrid. p. 10.

hizo suyo ese elemento de tautología que he descrito como la esencia de la filosofía de la identidad.⁸⁷

El problema del conocimiento en general, que constituye el problema de la filosofía como tal, y al que se refiere Adorno en la cita anterior, es la contradicción contenida en la *Crítica de la razón pura* de que la experiencia está constituida ahí en principio por lo dado al sujeto. Como es sabido, lo dado al sujeto, lo inmediato, es la unidad del material de las sensaciones provenientes de la cosa en sí (que por sí mismo no es experiencia alguna, pues sería, como tal, anterior a ella) y la espontaneidad subjetiva que sintetiza y ordena ese material mediante las intuiciones puras y las categorías del entendimiento; esta unidad es, en la *Crítica de la razón pura*, la experiencia con la que comienza todo conocimiento que, sin embargo, como sabemos, no proviene todo de ella. La contradicción a la que se refiere Adorno es precisamente la dualidad del concepto de conocimiento en la crítica kantiana de la razón, de que por un lado ésta reconozca que no hay conocimiento sin eso no-idéntico que sobrepasa la mera subjetividad (las sensaciones en cuanto no son sólo un hecho de la conciencia sino algo proveniente de la cosa en sí) y que, sin embargo, la subjetividad trascendental preordene todo lo que sea experiencia objetivamente válida mediante una autocrítica de la razón, finalmente reduciéndose la experiencia y el conocimiento a ese análisis de la conciencia sobre sí misma. Este último resultado se encuentra objetivamente en el despliegue de la crítica kantiana de la razón y constituye el motivo de la crítica de Hegel a Kant de que la filosofía de la reflexión, producto de esa crítica, ponga como razón la actividad del entendimiento. La crítica de Adorno al sujeto trascendental kantiano coincide entonces en este punto con la crítica de Hegel a Kant,⁸⁸ no obstante se separa de ella cuando agrega Adorno que la crítica kantiana de la razón contiene a su vez el reconocimiento del límite de ese concepto de conocimiento como de la unidad del sujeto con su concepto puro, precisamente en cuanto reconoce ese otro concepto de conocimiento como de lo empírico y en éste a lo no-idéntico como un componente de la experiencia, con lo que, según Adorno, la

⁸⁷ “For what Hegel did was to analyse the contradiction necessarily contained in the method of the critique of reason in an attempt to arrive at a solution to the problem of knowledge in general and ultimately to the problem of philosophy as such. I may also add that in the process Hegel explicitly embraced that element of tautology that I have described as the essence of identity philosophy.” Adorno, T. W. *Kant's critique of pure reason*. Stanford University Press, 2001. Stanford, California. p. 70.

⁸⁸ Según el pensamiento dialéctico el resultado de la actividad de la reflexión no es el concepto de razón. Para Adorno, como para Hegel, sólo a través de la autorreflexión dialéctica puede alcanzarse esa autodeterminación de lo libre en sí mismo que sería razón, la crítica de Adorno a la dialéctica hegeliana, en este sentido, es que ahí también, como en Kant, se eleva a razón un concepto limitado de ésta. En el caso de Hegel el concepto de razón se cumple únicamente porque se anticipa filosóficamente la reconciliación, esto quiere decir para Adorno que porque la reconciliación no se encuentra en ningún lado en el contexto de inmanencia, Hegel hace apología de la libertad en medio de lo no-libre.

aporía kantiana del conocimiento apunta más allá de sí, contiene la dialéctica objetivamente, por más que haya triunfado ahí históricamente la identidad del sujeto trascendental como identidad de éste con su concepto.

En *Dialéctica negativa*, como tal una crítica de la positividad en la dialéctica, la dialéctica hegeliana es repensada entonces precisamente en el corazón de la problemática que, en gran medida, la impulsó en primer lugar, el problema de la cosa en sí. De ahí que la transición al materialismo como prelación del objeto se dé hasta cierto punto a través de una afirmación de la estructura dualista de la concepción de la experiencia en Kant contra la conclusión idealista de la dialéctica hegeliana de la identidad absoluta de sujeto y objeto en la Idea. No se trata, como veremos, sin embargo, de que la transición al materialismo en la *Dialéctica negativa* trate meramente de un retorno a Kant, como si la estructura aporética de la reflexión estuviera, incluso conteniendo en sí la dialéctica, por así decir, filosóficamente por encima de la autorreflexión dialéctica. Kant tampoco será pensado ya por Adorno independientemente de su crítica de la ideología, más bien el materialismo como prelación del objeto, como la reflexión sobre el punto ciego que la teoría tiene en el objeto, constituye también para el sujeto trascendental kantiano su límite. Adorno traspone los límites de la filosofía de la reflexión kantiana en cuanto para la prelación del objeto la oposición de sujeto y objeto no es fuerte como en la estructura de la experiencia que pone la crítica kantiana de la razón, no obstante esto no quiere decir que para Adorno, como para Hegel, esa oposición se resuelva en la identidad. El principio de la dialéctica de que en cuanto se concibe un límite, por tanto se está ya más allá de él, constituye el punto de convergencia así como de diferencia entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica negativa, mientras la superación dialéctica en el pensamiento de Hegel cancela, según Adorno, la contradicción en la identidad, la dialéctica negativa conserva la conciencia del límite del conocimiento como constitutiva y no eliminable, esa es la forma de superación dialéctica en la prelación del objeto, una superación de la mera oposición, que no entrega la trasposición del límite de lo dado a la síntesis de la identidad, sino que se mantiene en ese límite, haciéndolo consciente y sosteniéndolo en la conciencia, por mor de la esperanza de ir más allá de él.

La prerrogativa de transición al materialismo (poniendo en paréntesis el fracaso de la realización de la filosofía por medio de la praxis política) tiene como punto de partida el fracaso de la dialéctica hegeliana en su intento de ir tras lo particular para acogerlo en el concepto, éste debía coincidir con la totalidad de lo real como identidad de lo universal y lo particular con la verdad, esto es, coincidir en la idea absoluta como expresión de la verdad en tanto sustancia y sujeto. La pretensión de que la realidad entra incólume en el concepto, que

lo concebido en él es el objeto como totalidad y, por tanto, como verdad, es el presupuesto y resultado de la dialéctica hegeliana que se cierra en la figura del círculo: “En su filosofía [la de Hegel] la culminación del pensamiento en espíritu absoluto es de hecho idéntica al absoluto con que ésta comienza -excepto que *todo* es colocado dentro del proceso que conduce a la tautología.”⁸⁹ Se repiten en el concepto de experiencia filosófica⁹⁰ los motivos que encontramos en *La actualidad de la filosofía*, la pregunta por las tareas actuales de la filosofía, enfrentan a ésta con la cuestión sobre su propia posibilidad, esta problemática estaba para Adorno justificada históricamente y se correspondía, como vimos, tras fracaso del proyecto materialista de transformación del mundo, con el contexto de preguntas filosóficas abierto por la crisis del idealismo. En *Dialéctica negativa* la crisis del idealismo tiene su máxima expresión en la filosofía de Hegel, esto quiere decir que para Adorno las cuestiones que necesaria e históricamente competen a la filosofía, tras el fracaso de la promesa de concepción, producción o transformación total de la realidad, tienen en el pensamiento de Hegel su máximo desarrollo: “Si la doctrina hegeliana de la dialéctica representa el intento inigualado de mostrarse con conceptos filosóficos a la altura de lo a éstos heterogéneo, hay que rendir cuentas de la relación debida a la dialéctica en la medida en que su intento ha fracasado.”⁹¹ De ahí que a la cuestión de la liquidación de la filosofía empuje históricamente precisamente el fracaso de la dialéctica hegeliana:

Pero su autorreflexión crítica no puede detenerse ante las cumbres más altas de su historia. A ella [la filosofía] le cumpliría preguntar si y cómo, tras la caída de la filosofía hegeliana, es ella aún posible en general, tal como Kant inquiría sobre la posibilidad de la metafísica después de la crítica del racionalismo.⁹²

La dialéctica negativa muestra que la filosofía es posible, para decirlo con Adorno (aún después de que la tradición ha juzgado su obra), como autorreflexión de la dialéctica idealista mediante el materialismo como pensamiento crítico y social del conocimiento. Para tratar de dar cuenta de esto podemos empezar diciendo que la dialéctica negativa no busca hipostasiar su diferencia respecto de la dialéctica idealista ahí donde es más fácil aprehenderla como diferencia fundamental, ciertamente la tesis de que realidad y razón no coinciden indica la irracionalidad de la razón contra la máxima idealista de Hegel de que “Todo lo real es

⁸⁹ “This means that in his philosophy the culmination of thought in ‘absolute spirit’ is actually identical with the Absolute with which it began – except that *everything* is placed inside the process which leads to tautology.” Adorno, T.W. *Kant’s Critique of Pure Reason*. Stanford University Press, 2001. Stanford, California. p. 70.

⁹⁰ Según el prólogo de *Dialéctica negativa* la introducción expone el concepto de experiencia filosófica.

⁹¹ Adorno, T. W. *Dialéctica negativa*. Akal, 2005. Madrid. p. 16.

⁹² Ídem.

racional y todo lo racional es real”,⁹³ pero de ninguna manera concluye que la irracionalidad de la realidad sea la verdad sin más, el irracionalismo es para Adorno resignación ante la irracionalidad de lo real (ahí donde, por ejemplo, la crítica de la verdad de Nietzsche niega férreamente la trascendencia, se entrega a lo meramente aparente, a la inmanencia de lo meramente existente.) La crítica de la lógica de la identidad se dirige contra la correspondencia absoluta entre nombre y cosa, una tal identidad es para ella falsa,⁹⁴ la relación de designación según la cual el lenguaje no sería sino un vehículo del pensamiento que refleja a éste como en un espejo, entra en la teoría del conocimiento como consuelo lisonjero, apologeta de una abstracción desesperada que se conforma con la cristalización de la identidad en lo existente: “... pero la imagen de un estado originario —temporal o extratemporal—, de feliz identificación de sujeto y objeto es romántica; por largo tiempo proyección de la añoranza, hoy solamente mentira.”⁹⁵

Este último fragmento es difícil de leer cuando se lo refiere al idealismo absoluto de Hegel, pues el intento de recoger en conceptos lo no-conceptual de manera que la filosofía consumara la identificación de sujeto y objeto en el concepto es, ciertamente, el fracaso del cumplimiento de un estado de feliz identificación si se lo piensa bajo la evidencia de que la voluntad de absoluto en Hegel se levanta contra la miseria de lo finito, contra el dolor de una vida desgarrada, que es lo que impele al pensamiento a la dialéctica; no obstante, la dialéctica hegeliana se levanta también contra la identificación de espíritu y naturaleza como originaria en lo temporal, en lo empírico (como si lo incondicionado fuese inmediato, la preeminencia de la mediación en la relación de método y contenido, que la mediación ha de ser del concepto en la cosa misma, dice esto). La dificultad está entonces en que si bien es difícil pensar la voluntad de absoluto en Hegel independientemente del pathos negativo que provoca

⁹³ Cfr. Hegel G. W. F. *Filosofía del derecho*. Prefacio.

⁹⁴ Es cierto que Wellmer advirtió que la filosofía del lenguaje de Adorno admite no sólo la crítica total del lenguaje significativo como crítica del concepto, sino que, en cuanto intenta ilustrar a la ilustración sobre sí misma (trascender el concepto por medio del mismo concepto), presupone un uso del lenguaje no coactivo. Para Wellmer, sin embargo, ese lenguaje debía ser en Adorno necesariamente no conceptual, por lo que la filosofía del lenguaje de Adorno se queda, bajo esta interpretación, o bien en la aporía, o en el gesto impotente. Wellmer hace esta interpretación a través de su filiación teórica con Habermas, que comporta la convicción de la necesidad de transición de la teoría crítica a un modelo lingüístico de razón. Tanto Habermas como Wellmer vieron, en este sentido, en la mimesis como lugarteniente de la reconciliación, el impulso hacia un uso no coactivo del lenguaje, éste, en términos de Adorno, se dirigiría hacia una verdadera reconciliación como comunicación sin coacciones de lo diferente. Basados en esta idea Habermas y Wellmer sugieren que el impulso mimético como se encuentra en la filosofía de Adorno se dirige secretamente hacia el entendimiento intersubjetivo, no obstante, éste último concepto de comunicación sería para Adorno falso, por que es hipostasiado, es decir, presupone lo que la lógica de la identidad, inherente a la forma del pensamiento, le escamotea a la subjetividad: una relación no represiva con la naturaleza interna y una formación sin dominación de la naturaleza externa.

⁹⁵ Adorno, T. W. *Consignas*. Amorrortu editores, 2003. Buenos Aires. p. 144.

la miseria de lo finito, ésta no persigue la reconciliación como resurrección de lo finito. Más bien la originaria identificación de sujeto y objeto, el Absoluto, es para Hegel la razón misma, y su concepto pertenece a lo extratemporal, a lo eterno: “Se trata entonces de conocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia que es inmanente y lo eterno que es presente.”⁹⁶ Cabría aquí la interpretación según la cual la especulación hegeliana fue un fermento romántico que tuvo que experimentarse como añoranza de la totalidad perdida, para en un segundo momento convertirse en furia idealista contra la realidad irreconciliada. Lo que interesa a nuestra interpretación en este punto es la diferencia en las posiciones filosóficas de Adorno y Hegel respecto al Absoluto: la cancelación en el Absoluto de la diferencia, como reconciliación filosófica, en la dialéctica de Hegel; y la cancelación de toda identidad absoluta de espíritu y naturaleza por mor de la promesa de la reconciliación real, en Adorno. Sobre esta discontinuidad que encontramos entre los dos autores, trazada como destino de la dialéctica, habría que decir que el punto en común, que no de indiferencia, es el de la experiencia de la negatividad, tanto para Adorno como para Hegel el problema de la conceptualización de la experiencia comienza con la escisión en el ámbito de la vida, pero mientras en Hegel la experiencia es especulación y, en este sentido, es la vida escindida que se reunifica en la unidad del espíritu, en Adorno la vida, incluso como especulación, es escindida por fidelidad a la verdad.

En el caso de Hegel podemos atestiguar la experiencia de la negatividad haciendo referencia a fragmentos donde su lenguaje expresa a ésta de la manera más enfática:

El hombre es esta noche, esta Nada vacía, que contiene todo en su indivisa simplicidad: una riqueza de infinitas representaciones, de imágenes, ninguna de las cuales llega precisamente a su espíritu, o (más bien) no están en él como realmente presentes. Es la noche, la interioridad o intimidad de la Naturaleza lo que existe aquí: (*el*) Yo personal puro.⁹⁷

Ciertamente las palabras de Hegel expresan ahí la negatividad del hombre, la negatividad de la vida, y habría que agregar que exponen a ésta como la entregaban reflejada, como en un espejo, las filosofías de la reflexión, sobre todo la de Kant, en la que Hegel veía cómo el principio de subjetividad, al convertirse en autocrítica de la razón, expresaba y fijaba el carácter escindido del sujeto moderno. Según Hegel la crítica kantiana de la razón fija como identidad la absoluta oposición entre Yo y mundo, separación producto de la actividad del entendimiento, y pone como razón al entendimiento finito. Para decirlo de otro modo, las

⁹⁶ Hegel, G. W. F. *Filosofía del derecho*, citado por Adorno, T. W. *Dialéctica negativa*. Akal, 2005. Madrid. p. 304.

⁹⁷ Citado por Georges Bataille en *Hegel, la muerte y el sacrificio* en *Escritos sobre Hegel*. Arena libros, 2005. Madrid. pp. 11y 12.

identidades puestas por la filosofía de la reflexión entre Yo y no-Yo, sujeto y objeto, pensamiento y ser, son para Hegel identidades falsas, supeditadas a la actividad opositora del juicio que aprisiona al sujeto en una identidad vacía: “El idealismo crítico no consistiría por tanto en otra cosa que en el saber formal de que el sujeto y las cosas, o el No-Yo, existen cada cual para sí [...] La identidad absoluta del sujeto y el objeto se ha convertido en una identidad formal semejante y el idealismo trascendental en este idealismo formal...”⁹⁸

La voluntad de absoluto en la filosofía de Hegel, su idea de la verdad como del todo, procede en ella de esa primera experiencia de una vida desgarrada. La identidad del hombre con la nada vacía, con la interioridad de la naturaleza en cuanto “Yo personal puro” es *la noche de la mera reflexión*, los motivos de la crítica de Hegel a Kant en este sentido son conocidos, nos interesa subrayar en ella precisamente la experiencia de la negatividad que hizo Hegel en la filosofía de Kant: que la reflexión ponga la separación absoluta de ser y pensamiento como identidad, y la eleve luego a experiencia o conocimiento racional.

La experiencia en Kant es para Hegel el conocimiento que la conciencia hace de sí misma y de su objeto, pero de su objeto únicamente como de su propio concepto, por lo que la reflexión, que pone la oposición absoluta de sujeto y objeto, de fenómeno como representación por un lado y de la cosa como lo existente en sí por otro, sólo se conoce a sí misma en ese poner. En cuanto lo trascendental se refiere en Kant a las condiciones de posibilidad de la experiencia como condiciones a priori, el conocimiento de tales condiciones es vacío, es decir, se reduce a la identidad del Yo con el pensamiento y en sentido enfático el Yo sólo se conoce ahí a sí mismo. La direccionalidad que la dialéctica hegeliana toma desde su comienzo hacia la totalidad no debe entenderse entonces simplemente como voluntad de absoluto en cuanto un deseo romántico, por el contrario, su reacción frente a la filosofía trascendental kantiana está justificada, como indica Adorno, como exigencia de contenidos para el conocimiento: “Hegel había devuelto a la filosofía el derecho y la capacidad de pensar contenidos en lugar de contentarse con el análisis de formas de conocimiento vacías...”⁹⁹ El mérito de Hegel de haber devuelto a la filosofía la capacidad de pensar contenidos se cumple como golpe contra la fragilidad del concepto kantiano de conocimiento, de que el sujeto tuviese que desplegar desde sí mismo su normatividad y, con ello, la normatividad del todo, sin que lo contaminara nada sensible (en este sentido también nada no-idéntico) y que, sin embargo, la crítica kantiana de la razón tenga que atribuir la condición de todo conocimiento

⁹⁸ Hegel, G. W. F. *Fe y Saber, o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*. Colofón S. A. Biblioteca Nueva, 2001. D. F. México. pp. 71 y 72.

⁹⁹ Adorno, T. W. *Dialéctica negativa*. Akal, 2005. Madrid. p. 19.

objetivo precisamente a la conciencia trascendental.¹⁰⁰ La irrupción de contenidos que transforma el sujeto trascendental kantiano se da ahí como exigencia de que la mediación sea del concepto en la cosa misma, de que no se piense a ésta sólo formalmente, por un lado como constatación de la identidad del fenómeno con la conciencia; y por otro, como un más allá de ella y, por tanto, incognoscible. Frente a la separación de fenómeno y cosa en sí, de sujeto trascendental y empírico, Hegel postula su unidad, es decir, la unidad del espíritu. Se transforma así cualitativamente el concepto de experiencia como se encontraba en Kant.

Hegel coincide con Kant en que el conocimiento es de los objetos concebidos en conceptos, y coincide con él kantianamente en cuanto acepta la escisión a la base de la experiencia, en cuanto para él la conciencia es tanto conocimiento de su objeto como de ella misma; conciencia del en sí verdadero para ella, y conciencia de la conciencia del en sí. Pero, si como sucede en Kant, la conciencia choca con el límite de que la identidad es la de su saber de ella misma por un lado y la de la identidad supuesta de un objeto que no puede ser para ella, por otro, entonces tampoco la identidad de la conciencia con su objeto y con ella misma puede sostenerse y este saber de su negatividad transforma a la conciencia y a su objeto: “Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará experiencia.”¹⁰¹ Dicho de otro modo, Hegel encuentra que la causa de la negatividad a la base de la experiencia es la insuficiencia de una realidad que no ha llegado a ser espíritu. En este sentido, cabría empezar a decir que según la intención de la dialéctica negativa, la negatividad se experimenta en el pensamiento de Hegel como culpa de una realidad que no ha llegado a ser ella misma porque no puede serlo sino como en sí espiritual.

Adorno acepta de Hegel la necesidad de pensar contenidos, esto es, acepta de la filosofía hegeliana que no habría una distinción absoluta entre sujeto empírico y trascendental, no obstante expone Adorno su diferencia con Hegel precisamente ahí donde éste pensó haber superado a Kant, donde ante el problema del conocimiento que significaba la separación de fenómeno y cosa en sí, Hegel afirma su unidad. La unidad del espíritu es justificada por Hegel con el argumento de que un primer aparecer del objeto es ya el devenir

¹⁰⁰ Como indica Giorgio Agamben parafraseando y citando a Kant: “El viejo sujeto de la experiencia vuelve a presentarse aquí como yo empírico, que es “en sí disperso y sin relación con la identidad del sujeto”, y como tal es incapaz de fundar un conocimiento verdadero. A su lado como condición de todo conocimiento, está [...] la conciencia trascendental [...] “sólo gracias a la cual puedo atribuir un idéntico yo mismo a la multiplicidad de mis representaciones.” Agamben, G. *Infancia e Historia*. Adriana Hidalgo Editora, 2007. Buenos Aires. p. 38.

¹⁰¹ Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica, 2007. México. p. 58.

del en sí en para sí; el devenir del en sí en ser para la conciencia cancela la dualidad de fenómeno y cosa en sí.

En la afirmación de que el en sí es ya en sí para la conciencia podemos ver que el Absoluto ha estado actuando desde el comienzo en la dialéctica hegeliana, la identidad de razón y realidad se cumple ya ahí mediante la espiritualización del en sí, éste es, ante la intención sistémica del idealismo hegeliano, “espíritu inacabado” apenas la sombra insignificante del en sí espiritual. Adorno reprocha la continuidad a la que sirve la dialéctica en esta antítesis de esencia y fenómeno. Para Adorno la espiritualización de todo lo cósmico que opera en la lógica de Hegel es fundamento y resultado de su filosofía, que comienza con y desemboca en, la identidad de identidad y diferencia, lo que quiere decir que la filosofía de Hegel es el corolario de la misma primacía del sujeto con la que comienza y que se cumple como sistema. La identidad de sujeto y objeto ocupa ahí el lugar de una reconciliación anticipada, como si su sola invocación en el lenguaje filosófico, en tanto negación de la negación como determinación positiva, lo cumpliera:

Tal concepto de sistema implica una identidad de sujeto y objeto desplegada hasta encerrar todo en sí, hasta lo absoluto; y la verdad del sistema choca con semejante identidad. (Ahora bien: ésta, la reconciliación perfecta a través del espíritu en medio de un mundo real de antagonismos, es una mera aseveración, y la anticipación filosófica de la reconciliación atenta contra la reconciliación real, pues aparta lo que la contradiga, sea esto lo que sea, como algo propio de la existencia corrompida e indigno de la filosofía.¹⁰²

Para Adorno el mismo concepto de sistema como despliegue de la absoluta identidad de sujeto y objeto, de espíritu y naturaleza, cumple, como negación de la reconciliación real, la identidad que promete. La reconciliación anticipada por la lógica cristaliza, como ya indicamos en el apartado anterior, en la sociedad a través de la vida radicalmente socializada de los individuos en el sistema capitalista, es decir, a través de la universalidad real del principio de canje, de la universalidad de la cosificación que no se entiende aquí como estructura fundamental de la conciencia, sino como ser devenido, llegado a ser de ésta. El olvido de la negatividad y de lo negado en el movimiento siempre progresivo del espíritu que expulsa de sí mismo lo más particular, el ente, es el reflejo de la enajenación universal de la producción. La metafísica hegeliana de la identidad de ser y pensamiento que sólo se cumple en el todo del sistema, como despliegue del absoluto en cuanto negación y conservación de cada una de sus partes, categorías o momentos particulares, describe esencialmente lo que la sociedad a llegado a ser bajo la expansión hasta la universalidad del principio de canje:

¹⁰² Adorno, T.W. *Tres estudios sobre Hegel*. Taurus, 1974. España. p. 46.

totalidad irreconciliada y, por tanto, falsa. En este sentido debe entenderse la frase de *Minima moralia* según la cual “el todo es lo no verdadero”¹⁰³, ésta no es fórmula alguna, su tono lapidario es especulativo; se trata de una determinación que afecta la categoría subjetiva de totalidad y su determinación de la realidad como un todo, pero esto no pone coto a la totalidad, como si señalando su falsedad la crítica de la filosofía de la identidad pudiese conjurarla sin más, sino que indica que ésta es, por decirlo así, una injusticia categorial (inherente al pensamiento) que se certifica en la realidad social bajo el principio de canje y como sistema. En este sentido el significado de *el todo es lo no verdadero* refracta la fuerza iluminadora de la dialéctica de Hegel y la vuelve negativa. La verdad de la dialéctica negativa es la no verdad del idealismo, que intenta acreditar, también en cuanto dialéctica, y más consecuentemente por tanto ahí que en ninguna otra parte, la verdad como totalidad. La dialéctica negativa es materialista precisamente en este sentido, en cuanto el pensamiento materialista no es ahí una elección posible entre otras, hacia éste empuja la necesidad de autorreflexión de la dialéctica en el contexto de inmanencia, éste mismo dialéctico. Esta segunda reflexión de la dialéctica, prelación del objeto, transforma la dialéctica en materialista porque trastoca las categorías de totalidad e identidad y, de este modo, muda la direccionalidad de la dialéctica hacia lo particular, hacia la cosa. Bajo el *dictum* hegeliano de volver contra el adversario su propia fuerza, la dialéctica negativa torna la dialéctica idealista contra sí misma; desenmascara la categoría de totalidad, el principio de que lo verdadero es el todo (quintaesencia del saber positivo en Hegel), y le muestra su no verdad: que la totalidad sirve a la identidad del espíritu, y que éste, que se piensa sólo a sí mismo, no puede conocerse sino a sí mismo, a su propia necesidad. Una tal evidencia destaca que la filosofía de Hegel es la de una primacía subjetiva; la unidad del espíritu sólo se cumple con la presuposición de que nada real es ajeno a ella, en la primacía de lo universal sobre lo particular el sujeto empírico es absorbido por el sujeto trascendental, la filosofía de Kant y la hegeliana tienen en común el momento de la identidad de la subjetividad constitutiva. No obstante, nos dice Adorno: “... aunque la lógica hegeliana, al igual que la kantiana, puede hallarse “fijada” al sujeto trascendental, aunque sea un perfecto idealismo, la misma señala más allá de sí misma...”¹⁰⁴

Quisiéramos aprovechar esta última cita para introducir un problema, la dificultad que ofrece la lectura de la obra de Adorno tiene que ver con eso que Wellmer llama una

¹⁰³ Adorno, Theodor W. *Minima moralia*. Taurus, 2001. Madrid. p. 48.

¹⁰⁴ Adorno, T.W. *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. Planeta- De Agostini, 1986. Barcelona. p. 11.

argumentación de doble suelo, este proceder no sólo hace difícil definir la postura de Adorno respecto a la tradición de la que se ocupa, sino que constituye la sustancia de su filosofía. Como ha indicado Susan Buck-Morss: “El significado fluctuante de los conceptos de Adorno, su intencional ambivalencia, es la mayor fuente de dificultades para comprender sus obras.”¹⁰⁵, y anteriormente en el mismo texto: “... se utilizaban conceptos dialécticamente opuestos como herramientas para desmitologizar el mundo y abrirlo a la comprensión crítica. Entender este proceso es aprehender el mecanismo esencial del método crítico de Adorno como un proceso de dialéctica sin identidad.”¹⁰⁶ Ese “mecanismo esencial”, que es, en todo caso, la dialéctica negativa y que Buck-Morss llama dialéctica sin identidad precisamente para subrayar que se trata de una dialéctica que determina negativamente o, por decirlo de otro modo, de una dialéctica sin identidad de identidad y diferencia, se constituye en gran medida en ese choque de la ilustración consigo misma que acontece en el enfrentamiento de las filosofías de la identidad de Kant y Hegel. Adorno indica que las filosofías de Kant y Hegel tienen en común la primacía subjetiva, el problema del conocimiento como tautología en cuanto las dos son filosofías de la identidad, es decir, en cuanto las dos buscan ordenar la totalidad de la experiencia mediante una normatividad trascendental, y en cuanto como apariencia necesaria, realmente disponen la totalidad de la experiencia como primacía de las relaciones abstractamente racionales sobre las relaciones sociales concretas de los individuos. Las filosofías de Kant y Hegel coinciden porque teóricamente, en cuanto idealismos perfectos, reflejan formalmente como totalidad “... la cosificación de los hombres consumada objetivamente en las relaciones sociales.”¹⁰⁷

Lo que se pueda entender como experiencia en Adorno ha de ser comprendido en el contexto de la crítica de Hegel a Kant y de la propia crítica materialista de Adorno; esta última no se nutre menos del materialismo que de la estructura antinómica de la crítica kantiana de la razón. Para Adorno, Kant tiene la ventaja sobre Hegel precisamente en cuanto su filosofía admite el límite del conocimiento, el límite de la cosa en sí, que se reconoce como excedente sobre el sujeto y, sin embargo, como necesario para la experiencia en tanto conocimiento empírico, la filosofía de Kant apunta más allá de lo meramente subjetivo, admite la no-identidad como inalienable de la experiencia precisamente en la admisión de la cosa en sí como fuente de las sensaciones, esto es, admite que hay un elemento en la experiencia que es más que únicamente razón:

¹⁰⁵ Buck- Morss, S. *Origen de la dialéctica negativa*. Siglo XXI Editores, 1981. México, D.F., p. 131.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 130.

¹⁰⁷ Adorno, T. W. *Consignas*. Amorrortu editores, 2003. Buenos Aires. p. 147.

Por otro lado, sin embargo, esta forma de pensar quiere redimirse de la mitología, de la ilusión de que el hombre puede hacer de ciertas ideas lo absoluto y sostenerlas como la verdad en su totalidad simplemente porque las tiene en sí mismo. En este sentido, la filosofía kantiana concede la validez de lo no-idéntico de la manera más enfática posible.¹⁰⁸

Hegel aventaja a Kant, como ya lo hemos expuesto, en el sentido de que recupera para la filosofía de la identidad la capacidad de pensar contenidos y esto es porque pone en juego la mediación en lo inmediato, en cuanto por decir así, pone en juego la exigencia de mediación en la cosa misma, y pone en evidencia, por tanto, que el concepto de lo no-idéntico no puede sostenerse como tal sin mediación; esta dinamización del dualismo de forma-contenido abre dialécticamente la posibilidad de transformación de las formas de conocimiento y pone en perspectiva la emancipación subjetiva porque hace de lo trascendental una figura cambiante históricamente. Se puede ver cómo tiene sentido aquí lo que dice Buck-Morss sobre el método de Adorno, que enfrenta conceptos dialécticamente opuestos para abrir el objeto a la comprensión crítica: cuando Adorno ve la necesidad de señalar contra Kant que su filosofía hipostasia el sujeto trascendental como bloque indestructible de las formas de conocimiento, recurre a Hegel que indica que al concebirse en el movimiento del concepto un límite, entonces ya se ha ido más allá de él: "... a lo cual añade Hegel algo nada kantiano: que al captar nosotros conceptualmente el recinto y límites fijados a la subjetividad, al contemplar ésta como «mera» 'subjetividad, hemos traspuesto ya sus límites."¹⁰⁹ Cuando por el contrario ve la necesidad de señalar que traspasar esos límites significa en Hegel desconocer que el en sí es compuesto también por un momento no cogitativo, recurre a la cosa en sí kantiana y específicamente a ella como fuente de sensaciones que, por esto, apunta a un momento material (en contraposición al momento espiritual) del conocimiento.

No obstante la prelación del objeto como se encuentra en ese contexto de problemas en torno a la reflexión no hace coincidir el concepto de lo no-idéntico con la cosa en sí kantiana sin más, ésta última ciertamente, como concepto límite, reconoce lo no-idéntico, pero lo hace abstractamente, sin reconocerle poder de determinación alguno, por tanto la cosa en sí kantiana, un puro concepto límite del entendimiento, es más bien un índice objetivo de que no es legítimo en la dialéctica de esencia y fenómeno postular la unidad, reducir esa dialéctica al resultado de que fenómeno y esencia, cosa y concepto, son lo mismo. Y es que

¹⁰⁸ "On the other hand, however, this way of thinking desires to rid itself of mythology, of the illusion that man can make certain ideas absolute and hold them to be the whole truth simply because he happens to have them within himself. In this sense Kantian philosophy is one that enshrines the validity of the non-identical in the most emphatic way possible." Adorno, T.W. *Kant's Critique of Pure Reason*" Stanford University Press, 2001. Stanford, California. p. 66.

¹⁰⁹ Adorno, T.W. *Tres estudios sobre Hegel*. Taurus, 1974. España. p. 20.

no cabe simplemente excluir la cosa en sí kantiana de la esencia pretendiendo que es heterogénea a su lógica, anterior a todo conocimiento y por tanto una nulidad; si la cosa en sí aparece más claramente en el edificio de la crítica kantiana de la razón como índice de lo no- idéntico (de acuerdo con la crítica de la positividad en la dialéctica) esto se debe a que su concepto (en cuanto concepto límite del conocimiento) mantiene la tensión de la contradicción entre razón y realidad. La intención de Hegel de que la esencia, en tanto determinación objetiva de las categorías de la reflexión sea también, por lo tanto, el fenómeno que se manifiesta, concibe rectamente la necesidad dialéctica en la aporía kantiana, pues lo que fuese la cosa en sí, si se insiste en pensarla como esencia velada de la realidad, no puede concebirse sino como legalidad interna del fenómeno, no obstante ese movimiento de la dialéctica es como tal una abstracción, no tiene en la esencia lo que sea la cosa como es en sí misma, sino algo puesto. El recuerdo de lo cósmico en el fenómeno no permite que la dialéctica de esencia y fenómeno se legitime como unidad; lo que sea la cosa misma en cada caso sólo puede determinarse en la contradicción resultante de la confrontación de esencia y fenómeno; este último, espiritualización de la cosa, desmiente en ese enfrentamiento lo que la esencia pretende ser: racionalidad necesaria tras la apariencia, que quisiera certificar a ésta como racional y, por tanto, real.

Ciertamente la apariencia es esencialmente una determinación subjetiva, el para sí no puede, por su propio concepto, prescindir del momento de la unidad subjetiva, no obstante, en cuanto subjetiva, es la apariencia también una entidad intrahistórica y, de este modo, es particular (necesariamente una abstracción de la subjetividad individual). Desde el punto de vista de la dialéctica negativa el concepto es llegado a ser, un momento devenido como cualquier otro en la dialéctica, por tanto, como tal, su necesidad no puede ser absoluta, sino que, en cuanto acaecido históricamente por una necesidad social, su ser real es una apariencia, producto de una esencia deformada. El fenómeno es la máscara de una realidad trascendente e incognoscible en cuanto aparece ahí como lo contingente, como el velo de una realidad necesaria; pero esta diferencia es tanto devenida real históricamente como meramente puesta. Hegel, para el que todo lo inmediato era como tal mediado, pudo todavía absorber todo rastro de contingencia en la postulación de la necesidad absoluta de la realidad, que era sin embargo, por ser espíritu, esencialmente puesta. Pero el concepto es apariencia, y por tanto no puede seguir comprendiéndose la realidad como manifestación necesaria de la esencia, sino más bien, como ya había visto Hegel, que sin embargo insistió en la unidad, como su manifestación parcial y transitoria.

El concepto no es entonces la consumación necesaria de la dialéctica, su perfección está en que su consumación entra claramente en contradicción con la realidad, la identidad de sujeto y objeto no sólo implica la interrupción de la dialéctica en cuanto identidad de identidad y diferencia sino que ella misma apunta más allá como máxima contradicción, pues choca con el límite de la contradicción real que sólo deja cumplir a aquella como falsa totalidad, como reconciliación meramente puesta, porque la reconciliación real no ha llegado a ser. En lo transitorio está inscrita la contingencia como posibilidad real, la determinación negativa de la realidad como falsa totalidad dice que su ser es llegado a ser y que por tanto podría ser de otra manera; esta determinación es precisamente lo opuesto a la esencia hegeliana, que constituye la necesidad interna, la racionalidad que se manifiesta en el fenómeno. La transición al materialismo como prelación del objeto se legitima, tanto en la exposición como fuera de ella, como esa constelación histórica de problemas en torno a la esencia de la realidad.

El principio estricto de inmanencia del pensamiento materialista es objetivo, el contexto de inmanencia es él mismo dialéctico, sólo se sale de él asumiendo que lo universal sería lo primero. La dialéctica de lo universal y lo particular se convierte en materialista cuando da cuenta de que la contradicción es en ella no hipotasiada, aún cuando en apariencia la dialéctica de lo universal y lo particular sale de sí al cancelar la contradicción en la identidad, ese momento es ya él mismo inmanentemente crítica de la ideología, obliga a ella. La mediación por lo universal, por la totalidad lógica, en cuanto identidad meramente puesta de espíritu y naturaleza, choca con la totalidad social irreconciliada, en este sentido la contradicción es la conciencia de la falsedad del todo, dicha conciencia es materialista. La mediación y lo mediado por la totalidad, por la identidad del concepto y lo concebido en él, es la sociedad totalmente socializada, dialécticamente devenida mito, lo universal es la expansión hasta la universalidad de eso al mismo tiempo material y abstracto; material porque se impone realmente mediante el trabajo social, y abstracto precisamente porque del trabajo social se hace abstracción convirtiéndolo en fatalidad cuando se afirma que no sería el trabajo de los hombres sino la actividad del espíritu. La diferencia entre la dialéctica idealista hegeliana y el pensamiento dialéctico materialista está precisamente en la concepción de la mediación por lo universal. La mediación por las categorías de totalidad e identidad que actúan en el concepto se vuelve negativa al transitar hacia el materialismo, esto es traer frente a la conciencia la negatividad objetiva de la identidad, que se cumple no sólo en el pensamiento como sistema meramente lógico, sino en la realidad como universalidad del principio de canje, como socialización total de la sociedad y descualificación de la vida. Lo

descualificado de la vida es en función de la falsedad de la teoría, y viceversa, una vida falsa es la ilusión en función de la apariencia de que se es libre en medio de lo no-libre, pero amurallarse frente a eso ilusorio es, como tal, dar cuenta de que la mediación por el concepto no se sostiene como lo que pretende ser en la cosa: identidad de lo racional con la realidad, identidad de libertad y necesidad. La identidad absoluta de sujeto y objeto contiene objetivamente lo contrario a ella, no sólo como la totalidad de sus momentos en los que se despliega, sino en la necesidad de la anticipación de la reconciliación para sostenerse; devenir falso `por la aseveración positivista de lo que no ha llegado a ser es un momento inmanente al concepto, éste no se cumple sin interrupción de la dialéctica. La primacía de esa mediación por lo que es esencialmente sujeto, de que lo particular es ya lo universal, y que por tanto la mediación por lo universal puede desatenderse de ello sin culpa, es del concepto; éste, como tal lo libre en sí mismo, es lo que dicta autónomamente su propia necesidad, pero bajo el aspecto de esa libertad de autodeterminación, la identidad lo saca de su propio contexto de inmanencia, de la negatividad de lo existente, lo interrumpe al final del proceso que lo tranquiliza en sí mismo, alejándolo infinitamente de la necesidad que lo impelió en primer lugar, la no-libertad de lo existente. En ese sentido su necesidad cae por detrás de él y se le vuelve inconsciente. Desde el punto de vista de lo particular esa necesidad no es tal, sino contingente:

La doctrina hegeliana de la identidad del azar o lo contingente y la necesidad guarda su contenido de verdad más allá de su construcción. Bajo el aspecto de la libertad, la necesidad, aunque prediseñada por el sujeto autónomo, sigue siendo heterónoma. El mundo empírico kantiano, que se supone sometido a la categoría subjetiva de la causalidad, está precisamente por ello fuera de la autonomía subjetiva: para el sujeto individual lo causalmente determinado es al mismo tiempo absolutamente azaroso.¹¹⁰

2.3. La experiencia objetiva de la negatividad y la experiencia metafísica en la interpretación filosófica y la historia natural.

La *Dialéctica negativa* debería seguir causando perplejidad, su intención no es sólo contradictoria sino singularmente frágil. En tanto se refiere a un proceder del pensamiento, la fuerza mediadora de la negación es su único mecanismo y, por tanto, ésta carece de suelo. Un pensar sin fundamentos genera dudas sobre su legitimidad si se toma a sí mismo en serio, pues éste no puede referirse siquiera a la falta de fundamentos como a su fundamento, de ahí

¹¹⁰ Adorno, T. W. *Dialéctica negativa*. Akal, 2005. Madrid. p. 317.

que haya de extraer toda justificación de su propia marcha, de su propio desarraigo. Ya en la introducción de *Dialéctica negativa* Adorno nos advierte sobre esto: “En cambio, el conocimiento, para fructificar, se entrega a los objetos *à fonds perdu*. El vértigo que esto provoca es un *index veri*; el shock de lo abierto, la negatividad, como la cual aparece necesariamente en lo cubierto y perenne, no-verdad sólo para lo no-verdadero.”¹¹¹

En el concepto kantiano de conocimiento empírico se conserva lo que en el contexto de inmanencia, éste mismo dialéctico, conduce hacia la prelación del objeto. La causalidad, categoría principal en lo empírico kantiano, no elimina del pensamiento el saber de que la naturaleza no es únicamente eso que puede predicarse categorialmente, sino también lo opuesto a ello; en la cosa en sí kantiana está inscrito como límite el recordatorio de que lo que se ordena bajo categorías es en cuanto material ya algo, y que, por tanto, no se puede hablar de experiencia sin hacer referencia a lo indeterminado bajo el concepto idealista de conocimiento. Aunque meramente el opuesto de la causalidad, como tal sólo una negación, la acausalidad es una determinación de la cosa en sí, ésta no permite que se legitime esa pretensión que acompaña a la reflexión de que el objeto sería únicamente lo constituido por el sujeto: “También ésta [La cosa en sí], [...] contiene ciertamente un mínimo de determinaciones; una de ellas, de índole negativa, sería la acausalidad. Tal contraposición alcanza a fundar una antítesis respecto de la opinión convencional, propia del subjetivismo.”¹¹²

Para el sujeto empírico la causalidad es heterónoma porque su experiencia vivida, su punto de vista particular, no se adecua a la supuestamente garantizada racionalidad de la sociedad que estaría mediando su vida particular, esa desproporción entre la vida aparentemente racional del espíritu y la irracionalidad con que ésta se manifiesta en la experiencia individual, es lo que Adorno expone como crítica materialista de la identidad en la dialéctica hegeliana de lo universal y lo particular, de que la realidad sería la identidad de la mediación y de la mediación en lo inmediato. La crítica adorniana de la doctrina de la identidad de lo universal y lo particular parte de la evidencia de que en la experiencia inmediata, es decir, empírica, esa identidad no se cumple, y aún más, de que lo que sí ocurre en la experiencia inmediata es justamente lo contrario. Este argumento lo expone Adorno narrando la experiencia de una redada de la policía a su casa bajo el régimen Nacional Socialista, esta exposición, que encontramos en la tercera lectura del curso de 1964-1965 *Historia y Libertad* titulada *Problemas de la constitución*, compone una conceptualización

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 41.

¹¹² Adorno, T. W. *Consignas*. Amorrortu editores, 2003. Buenos Aires. p. 149.

materialista de la dialéctica de lo universal y lo particular a partir precisamente de una crítica de la doctrina hegeliana de la identidad de los opuestos de esa dialéctica. Adorno expone ahí cómo los hechos, como tales fenómenos particulares, son más que ellos mismos; es decir, que en cuanto apariencia fenoménica apuntan más allá de sí mismos, hacia la esencia deformada, hacia lo universal como no verdadero, y cómo, al hacer esto, transforman la dialéctica de lo universal y lo particular en una dialéctica abierta, sin identidad, y más importante para nosotros en lo que sigue, esto sucede porque la experiencia inmediata de la negatividad objetiva desmiente la doctrina de la identidad de necesidad y contingencia. Adorno indica que una tal experiencia, la del oficial de policía tocando a su puerta, que se vive como la incertidumbre de si se ha de salir vivo o no de esa situación, tiene un impacto tal sobre el individuo que sobrepasa toda intento de explicación de las causas del fenómeno, Adorno habla ahí de la experiencia negativa del shock, y lo importante de este punto es que una tal negatividad de lo particular da constancia de la discontinuidad entre la mediación y lo mediado; Adorno no niega que la experiencia inmediata de la redada policiaca sea en verdad algo mediado, como si la experiencia del shock no fuese otra cosa que la negatividad objetiva experimentada inmediatamente, por el contrario, nos muestra Adorno que una tal experiencia no puede acontecer si el individuo implicado en el hecho no tiene un mínimo conocimiento de lo universal, de las tendencias que cristalizan en tal hecho:

Yo podría probablemente no haber experimentado realmente esa redada si no la hubiera conectado en mi mente con los eventos políticos del invierno y la primavera de 1933. Si todo lo que hubiera sucedido fuera que dos oficiales relativamente inofensivos pertenecientes a la vieja policía hubieran aparecido en la entrada de mi puerta, y si yo no hubiera tenido conocimiento del cambio completo en el sistema político, mi experiencia habría sido muy diferente de lo que fue.¹¹³

Pero de la misma manera en que la experiencia de la negatividad de lo particular no puede suceder sin esos elementos de la mediación por lo universal, simultáneamente esa experiencia inmediata es el medio a través del cual lo universal se actualiza, por lo que prescindiendo de ella no podría hablarse con sentido de lo universal, aunque se hable aquí de la falsedad de la universalidad de la negatividad objetiva del sistema. El resultado del choque de la pretendida racionalidad de lo universal y la negatividad de lo particular es una contradicción objetiva

¹¹³ “I could probably not have really experienced that house searched if I had not connected It in my mind with the political events of the winter and spring of 1933. if all that had happened was that two relatively harmless officials belonging to the old police had turned up on my doorstep, and if I had had no knowledge of the complete change in the political system, my experience would have been quite different from what it was.” Adorno, T. W. *History and Freedom. Lectures 1964-1965*. Polity, 2006. United Kingdom. p. 20.

que puede observarse desde el punto de vista de los dos polos de esa dialéctica: ni lo universal es en los hechos lo que pretende ser, ni lo particular es sólo lo que aparece en esa experiencia inmediata. La experiencia de la negatividad objetiva en lo particular trasciende lo meramente existente porque apunta objetivamente a la esencia deformada de la realidad, transformando la dialéctica en crítico-materialista, en este sentido el shock es la prueba de que la identidad de lo universal y lo particular no se cumple en lo particular, porque la necesidad de esa racionalidad que la filosofía hegeliana de la historia parece tomar prestada de la concepción kantiana de la naturaleza bajo la ley de causalidad, no es tal. Adorno pone como ejemplo de esto precisamente esa experiencia de incertidumbre de si se ha de salir vivo o no de una situación llegada a ser bajo la mediación de una tendencia generalizada, esa incertidumbre es también objetiva, no se debe a una incapacidad de lo meramente subjetivo para evaluar la situación, más bien en una tal situación las facultades subjetivas parecen paralizarse. La objetividad de lo existente ha llegado a ser tal que ese sí o no sobre el destino de una vida particular parece decidirse completamente por azar.

Cuando la experiencia de la negatividad tiene lugar en lo particular podemos decir que se trata de una experiencia objetiva porque la necesidad misma se presenta como contingente, la inmediatez de esa experiencia que es escasa, pobremente, una experiencia, es resultado de la mediación por lo universal que ha devenido objetivamente negativa, para tratar de explicar esto podemos decir que las reflexiones de Adorno sobre la prelación del objeto son reflexiones no únicamente sobre teoría del conocimiento sino también sobre la filosofía de la historia, la prelación del objeto en este sentido significa que no hay sujeto trascendental como sujeto universal por encima de la historia, sino que la mediación por lo universal, la negatividad objetiva del concepto, es ella misma esa actualización de tendencias generales en los fenómenos particulares que “... son transmitidos por virtud de la primacía de este proceso en el que las cosas suceden por encima de las cabezas de los individuos y a través de ellas.”¹¹⁴ De esta manera podemos ver cómo ese proceso que se cumple por encima y a través de los particulares, es él mismo contingente, únicamente puede afirmarse su necesidad si se le hipostasiasa como principio en una metafísica objetivista de la historia. El trance que experimenta la conciencia en el intento de poner en orden esa dinamización de la interrupción de la dialéctica de lo universal y lo particular en la identidad, dinamización que opera bajo la determinación de la negación, está en la identidad misma, inherente a la forma del

¹¹⁴ “... are transmitted by virtue of the primacy of this process in which things happen over people’s heads and through them.” *Ibíd.*, p.27.

pensamiento. “Pensar significa identificar”¹¹⁵ es un enunciado mediado históricamente por la desaparición del sujeto en su forma pura, que no haya sujeto universal de la historia empuja a la contradicción desde la materialidad al pensamiento:

Sin embargo, hay mucho de falsedad en las consideraciones que parten del sujeto acerca de cómo la vida se tornó apariencia. Porque en la fase actual de la evolución histórica, cuya avasalladora objetividad consiste únicamente en la disolución del sujeto sin que de ésta haya nacido otro nuevo, la experiencia individual se sustenta necesariamente en el viejo sujeto, históricamente sentenciado, que aún es para sí, pero ya no en sí. Este cree todavía estar seguro de su autonomía, pero la nulidad que les demostró a los sujetos el campo de concentración define ya la forma de la subjetividad misma.¹¹⁶

La contradicción de que la experiencia individual se mantenga en virtud de una subjetividad desaparecida, o en un sentido más amplio, la contradicción de que lo existente sea tal en virtud de una esencia cuya necesidad interna ha devenido nula, es insostenible únicamente desde el punto de vista de que la verdad en cuanto sujeto sería por tanto también sustancia, de que el para sí sería ya el en sí y no meramente algo puesto. Pero lo que hay de verdadero en ese sujeto que sólo es para sí está en su propia negatividad, precisamente en esa contradicción que constituye su objetividad. En cuanto “... el sujeto es a su vez objeto en un sentido cualitativamente distinto y más radical que el objeto, puesto que aquello que es conocido por la conciencia y sólo por ella también es sujeto...”¹¹⁷, la auto-reflexión sobre la disolución del sujeto es reflexión sobre la negatividad objetiva que “... define ya la forma de la subjetividad misma.” No se puede aquí desconocer, sin embargo, la objeción de que la experiencia de la negatividad objetiva, incluso si empuja al pensamiento a la autorreflexión sobre su propia negatividad, no saca a éste de la apariencia conceptual, sino que únicamente la reproduce en él, pero en la autoconsciencia que advierte su no-identidad, es decir, que advierte que no es más constitutiva que constituida, no más sujeto que objeto, sale al encuentro ese amurallamiento frente al concepto identificador del que ya hablaba Adorno en *La actualidad de la filosofía*, éste tiene la forma de una resistencia que no cede ante la negatividad de lo existente que la constituye, sino que conserva en esa misma negatividad un momento especulativo como impulso de trascendencia en el interior del mismo contexto de inmanencia.

Con la desaparición del sujeto es el mismo concepto idealista de experiencia, y con éste el de conocimiento, lo que se ha vuelto problemático tras la crisis del idealismo; esta

¹¹⁵ Adorno, T. W. *Dialéctica negativa*. Akal, 2005. Madrid. p. 17.

¹¹⁶ Adorno, Theodor W. *Mínima moralía*. Taurus, 2001. Madrid. p. 10.

¹¹⁷ Adorno, T. W. *Consignas*. Amorrortu editores, 2003. Buenos Aires. p.148.

cuestión, central en el pensamiento de Adorno, se corresponde con la negatividad objetiva de lo existente como obturación de la experiencia, la totalidad irreconciliada del sistema es el medio donde a través de lo particular, del individuo, se reproduce la creciente extinción de la experiencia tan paralelamente a la paralización del conocimiento que apenas cabe discernir entre uno y otro fenómeno. La principal exigencia del concepto hegeliano de experiencia (si no indiscernible por lo menos inseparable del de conocimiento), de que a partir de la negatividad se abra ante la conciencia un nuevo objeto, no se cumple bajo el operar de la lógica de la identidad en el movimiento del concepto, y esto es, en gran medida, lo que Adorno concibe como extinción de la experiencia:

De la extinción de la experiencia no es poco culpable el hecho de que las cosas, bajo la ley de su pura utilidad adquieran una forma que limita el trato con ellas al mero manejo sin tolerar el menor margen, ya sea de libertad de acción, ya de independencia de la cosa, que pueda subsistir como germen de experiencia porque no pueda ser consumido en el momento de la acción.¹¹⁸

El objeto, en cuanto espiritualización de la cosa, es ahí lo que cae totalmente bajo el concepto que lo identifica, que en la dialéctica idealista la mediación en la cosa sirva a la mediación del concepto consigo mismo es precisamente la ley de la pura utilidad de lo ente al servicio la totalidad. Esta tendencia del concepto a la identidad, a excluir todo lo esencialmente distinto a su forma, todo lo irreductible a él mismo, es ese mismo operar de la identidad que sustituye, mediante la apariencia de necesidad, la posibilidad de trascender el concepto por medios del mismo concepto. Esto último significa que la apariencia de necesidad del concepto está en su movimiento mismo, pero que simultáneamente la necesidad de esa apariencia es un elemento mítico del movimiento del concepto, precisamente el elemento de segunda naturaleza que en la experiencia particular de la objetividad negativa aparece como contingente.

La relación entre la conformación de la realidad al concepto identificador y la experiencia objetiva de la negatividad en lo particular, es la de la apariencia y el desengaño de la conciencia frente a ella, lo que quiere decir que desde el punto de vista de la conciencia particular que experimenta la negatividad objetiva el concepto no es la ley que administra todo acontecer, todo cambio en el mundo de los objetos, sino únicamente la ley que rige su apariencia, la reflexión de Adorno en este punto ocurre en este sentido: lo que aparece no puede pensarse sin lo carente de apariencia, por lo que el concepto mismo está sujeto a lo carente de apariencia que se hace patente en la negatividad de lo universal, es decir, en la contingencia de lo particular y, por tanto, la necesidad del concepto es la apariencia que

¹¹⁸ Adorno, Theodor W. *Mínima moralia*. Taurus, 2001. Madrid. p. 38.

usurpa la posibilidad de transformación del mismo concepto. Tratamos de exponer anteriormente cómo es que este *insight* de la crítica del concepto identificador se sustenta en el pensamiento materialista como lo concibió Adorno, como crítica del conocimiento apoyada en una concepción de la experiencia y del conocimiento de corte kantiana, en este sentido hemos querido exponer cómo la prelación del objeto requiere de esa evidencia de que lo no-idéntico, en cuanto concepto límite del conocimiento mediado por el concepto identificador, ocupa un lugar semejante al que ocupa la cosa en sí en la crítica kantiana de la razón; y que, sin embargo, no puede afirmarse que lo no-idéntico y la cosa en sí operen en la reflexión de la misma manera. Más bien intentamos sugerir que para que la prelación del objeto tenga poder de determinación, debe ser, como indica Adorno, *algo más que la cosa en sí kantiana*; de acuerdo con esto vimos cómo la acausalidad es para Adorno una determinación de la cosa en sí, por así decir un indicio objetivo que señala sobre la falsedad de la subjetividad constitutiva y de su concepto de naturaleza como el de la totalidad del mundo fenoménico. Como ya se expuso anteriormente, en Kant esta determinación de la totalidad de la naturaleza como mundo de las apariencias es objetiva y, no obstante, su causa, la cosa en sí, permanece completamente incognoscible, mientras que en Hegel, mediante al argumento de que una causa completamente desconocida del fenómeno sería como tal anterior a la objetividad, la apariencia se torna en sí espiritual. La acausalidad, arruina la supuesta necesidad del concepto como totalidad porque, como vimos, ésta tiene su lugar en la dialéctica de lo universal y lo particular en la experiencia objetiva de la negatividad desde lo particular, en la contingencia, que es una determinación objetiva del movimiento del concepto. Lo que nos está diciendo Adorno, y con esto lo no-idéntico se convierte en verdad en algo más que la cosa en sí, es que la antinomia en el concepto kantiano de conocimiento, la escisión de fenómeno y cosa en sí, es producto de la objetividad en lo cósmico y no meramente algo derivado de la reflexión. De ahí que para Adorno el problema del conocimiento, de la filosofía como tal, que de esa separación se deriva, no esté decidido, no sea zanjado por el concepto, como ya vimos, ni desde el punto de vista del cientificismo que juzga las preguntas metafísicas como nulas y acepta entonces lo dado como lo objetivamente válido sin más, ni del idealismo, que responde a esas preguntas haciéndolas inofensivas al aseverar que la fundamentación última de toda objetividad sería sujeto. Ciertamente la prelación del objeto genera la sospecha, en el sentido de que la división entre metafísica y conocimiento objetivamente válido no estaría decidida en esa reflexión, de que la crítica materialista cae en ese lugar por detrás de Kant, es decir, de que la salvación crítica de la metafísica que intenta Adorno es el recurso a una metafísica precrítica en cuanto requiere

necesariamente de *un golpe de mano*, en cuanto la objetividad de lo cósmico no sería nada determinable sino negativamente. Pero podemos decir que la argumentación de Adorno respecto a este punto es más compleja que la decisión sobre la cuestión que ante el contenido experiencial de la dialéctica negativa elige juzgar que no corresponde a lo no-idéntico ninguna experiencia objetiva posible y deriva de ahí que la dialéctica se interrumpe en una aporía. Más bien el doble sentido que adquiere lo cósmico al ser determinado por el operar de la reflexión, que la objetividad se refiera tanto al mundo de las apariencias como a su causa en cuanto una opacidad que sólo puede experimentarse negativamente, es un problema de cuya experiencia cabe derivar los motivos primarios de la dialéctica de la ilustración. El mundo de los fenómenos, de la naturaleza clasificada conforme a las categorías de la razón, ese mundo como el de toda experiencia objetiva posible, es el concepto que cumple como apariencia la promesa de la ilustración de desencantar el mundo y de “liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores”,¹¹⁹ lo que quiere decir que bajo ese concepto, por el cual el todo es producido y conocido por la razón, el sujeto constituyente lleva en sí el compendio de todo acontecer posible y, por tanto, nada desconocido puede causarle angustia; no obstante, ese logro de la ilustración, que sobreviene mediante el cumplimiento de su propio concepto, es posible únicamente bajo el costo de una creciente obturación de la experiencia, del conocimiento y del sentido como la ilustración misma los concibe, es decir bajo el costo de la pérdida de libertad de autodeterminación que caracteriza tanto como interés legítimo que como fetiche a la ilustración, pues los poderes heterónomos que pretendidamente son expatriados del territorio de la razón en el proceso de desencantamiento del mundo no desaparecen, sino que caen por detrás de la conciencia y se convierten en lo constituyente, en lo incondicionado vuelto negativo, es decir, en la esencia negativa o deformidad (*Unwesen*) que da forma a lo existente: “... el espíritu universal ha sufrido un accidente de trabajo y el mundo de la apariencia ha ganado poder de un modo auténticamente demoníaco sobre la esencia (o deformidad) de la fase histórica actual.”¹²⁰ A la determinación negativa de la esencia o deformidad corresponde tanto la experiencia de la objetividad en lo cósmico en cuanto experiencia de la objetividad negativa del concepto, como la reflexión sobre la objetividad de la prelación del objeto.

Como ya intentamos señalar al inicio de este apartado, la experiencia objetiva de la negatividad se experimenta como el shock de lo abierto, encontrarse conscientemente con la evidencia de que se está en un mundo de apariencias de cuya causa no puede decirse nada

¹¹⁹ Horkheimer, M., Adorno, T. W. *Dialéctica de la ilustración*. Editorial Trotta, 1998. Madrid. p. 59.

¹²⁰ Adorno, T. W. *Cartas a los padres (1939-1951)*. Paidós, 2006. Buenos Aires. p. 30.

con certeza es un *index veri* en medio del todo no-verdadero, algo a lo que se entrega el conocimiento para poder fructificar, como dice Adorno; pero, ¿cómo puede conciliarse la idea de que esa experiencia objetiva de la negatividad sea la evidencia de la desaparición de la experiencia y la paralización del conocimiento a la vez que aquello que puede hacer fructificar el conocimiento, aquello en lo que el sujeto puede hacerse con una verdadera experiencia al entregarse a un objeto sin fundamento? La experiencia objetiva de la negatividad, como vimos, desmiente la identidad por la que opera la apariencia, y en este sentido trasciende la apariencia, permite interpretarla como lo que es: la no verdad del todo. Adorno llega a igualar esa experiencia con la duplicación de la realidad, resultado de la tensión de la antinomia kantiana del conocimiento, es decir, con la escisión del mundo en un mundo de las apariencias y un mundo que correspondería a la causa desconocida del fenómeno. La experiencia de la objetividad del contenido de verdad de esa doctrina, es algo más que un shock en el que se desvanece el sujeto, porque ella ofrece el modelo que admite como verdadero el impulso trascendedor, metafísico del pensamiento. La reflexión convierte esa experiencia en punto de partida del modelo interpretativo de la historia natural, esto es posible porque ese proceso histórico de desaparición de la experiencia no ha aniquilado absolutamente el sujeto sino, como vimos, únicamente su sustancialidad, lo que queda de ese sujeto que es ya únicamente para sí es capaz de trascender la objetividad de lo meramente existente mediante una reflexión que comporta la prelación del objeto y que tiene su objetividad en lo que Adorno llama experiencia metafísica.

La objetividad de la prelación del objeto se conserva entonces en la experiencia metafísica. Anteriormente, en el apartado que dedicamos a la interpretación de Wellmer sobre la dialéctica negativa como una teoría aporética de la verdad, decíamos que las consecuencias de la antinomia kantiana de lo empírico y lo inteligible eran interpretadas por Adorno como una aporía ante la cual el pensamiento no podía truncarse a sí mismo como pensamiento, por lo que éste no podía desistir en el esfuerzo de pensar lo inteligible en la perspectiva de una realidad objetiva por lo menos posible. En este sentido la salvación crítica de la metafísica como tiene lugar en la dialéctica negativa recoge, como indica Wellmer, el gesto de salvación de Kant, aunque hay que decir que no lo hace únicamente como el intento de responder desde la crítica del conocimiento a la pregunta ¿cómo es posible la metafísica? sino que la reflexión sobre prelación del objeto hace transitar esta pregunta hacia la historia natural, transformándola: “La pregunta epistemológica de Kant, cómo es posible la metafísica, es

sustituida por la de la filosofía de la historia, si en general es aún posible una experiencia metafísica.»¹²¹

La experiencia metafísica no es distinta de la experiencia objetiva de la negatividad, es decir que es formalmente idéntica con la duplicación de la realidad que arroja como resultado la antinomia kantiana de la objetividad de lo cósmico, la división del mundo en el mundo objetivo de las apariencias y de sus causas subyacentes que permanecen para la conciencia completamente desconocidas. La experiencia que se sigue de y subyace a esa escisión, es, para ponerlo en términos generales, la objetiva pérdida de sentido. Con la experiencia objetiva de la pérdida de sentido adviene el fenómeno que Adorno vinculaba a la apariencia ya en *La idea de historia natural* como uno de los elementos míticos de ésta, el fenómeno psicológico de la angustia, en verdad idéntico con ese encontrarse en medio del mundo como en lo abierto, como en lo que carece de fundamento. Esto sucede porque el sujeto advierte que ha admitido tras el mundo objetivo de los fenómenos, tras el mundo de su experiencia objetiva (totalidad de la experiencia como totalidad de los objetos en cuanto fenómenos) un mundo trascendente del que no sabe nada, y porque cuando ese mismo sujeto trata de dirigir su atención hacia ese otro mundo, éste se le transforma en un Absoluto enteramente negativo, opuesto al mundo de su experiencia objetiva donde nada hay que no sea idéntico con su razón. Pero, como ya indicamos, esa experiencia objetiva brinda a su vez el elemento de objetividad del impulso metafísico en la autocrítica del concepto y en este sentido es, en cuanto experiencia metafísica, ella misma la que conserva la especulación en la negatividad. Para entender qué significa el momento especulativo en la dialéctica negativa y cuál es su relación con la verdad y la reconciliación hay que acercarse a la operación de salvación que propone Adorno como solidaridad con la metafísica. Una tal operación no es fácil de diferenciar de la propiamente kantiana y sin embargo en sus consecuencias es radicalmente distinta. Adorno mismo, por lo que sabemos, ejemplifica en varias ocasiones su intento de salvación crítica de la metafísica con la operación de salvación que se encuentra en la estética de lo sublime en *La crítica del juicio*, haremos al respecto dos referencias; la primera de ellas podemos encontrarla en el curso dictado por Adorno en 1959 *La crítica de la razón pura de Kant*, en ese lugar Adorno afirma que el acto de salvación que opera en la crítica kantiana de la razón consiste en que el sentimiento de lo sublime emana de la habilidad del sujeto para conservarse y afirmarse frente a la grandeza cuantitativamente inconmensurable de la naturaleza, es decir que la facultad de resistir una experiencia en la

¹²¹ Adorno, T. W. *Dialéctica negativa*. Akal, 2005. Madrid. p. 340.

que el sujeto se encuentra con su propio límite porque se encuentra ante un objeto que sobrepasa su entendimiento, despierta en él el sentimiento de placer estético que va ligado a la experiencia de lo sublime, al mismo tiempo afirma Adorno que esa capacidad del sujeto no es otra que el sentimiento de confianza de hacerse sentir como en casa a pesar de haber devenido "... objetivamente desamparado y metafísicamente indigente..."¹²² Podemos decir que al igual que ocurre en la estética de lo sublime de Kant, para Adorno también el sentimiento de lo sublime abre la experiencia al Absoluto, es decir que el sentimiento de lo sublime ocurre en ocasión de una experiencia metafísica, y también como para Kant, para Adorno corresponde a esa experiencia un doble sentimiento de placer y displacer que se relaciona con el derrumbe de las facultades cognoscitivas y con la libertad de la razón frente a lo absoluto que se le presenta al sujeto como enteramente negativo. La otra referencia la encontramos en el curso de 1964-1965 *Historia y Libertad*, específicamente en la quinceava lectura titulada *El concepto de progreso I*, y aquí el punto de mayor importancia para nosotros es que ese mismo acto de salvación es considerado como motivo principal de la interpretación filosófica y, como tal, de la historia natural, en ese texto Adorno considera el sentimiento de placer como producto de la facultad de resistencia del sujeto frente al dolor que causa la contemplación en actitud melancólica de la historia, es decir, de la caída de la metafísica y de lo sucedido a la totalidad fenoménica tras dicha caída.

Para comenzar a retomar lo dicho en el primer apartado del presente trabajo y darle sentido en este punto hay que señalar que el tema de la idea de interpretación filosófica como despliegue de la historia natural que encontramos en los escritos filosóficos tempranos conserva su vigencia en el pensamiento maduro de Adorno. En el texto de *Dialéctica negativa*, específicamente en *Espíritu del mundo e historia natural. Excurso sobre Hegel* podemos encontrar en referencia a *El origen del drama barroco alemán* de Benjamin la afirmación de que "... la historia natural no ha dejado de ser el canon de interpretación en la filosofía de la historia..."¹²³, y aunque esta sola referencia no parece ratificar sino indirectamente que Adorno tuviera todavía en mente hacia el final de su carrera filosófica el programa de una transición de la filosofía a la interpretación, podemos certificar una tal afirmación refiriéndonos al hecho de que durante los dos años anteriores a la publicación de *Dialéctica negativa* (1966) Adorno había retomado explícitamente en ocasión del curso *Historia y Libertad* (1964-1965) el tema de la transición de la filosofía al materialismo como

¹²² "... objectively forsaken and metaphysically homeless..." Adorno, T.W. *Kant's Critique of Pure Reason*. Stanford University Press, 2001. Stanford, California. p. 113.

¹²³ Adorno, T. W. *Dialéctica negativa*. Akal, 2005. Madrid. p. 330.

el proyecto de una hermenéutica dialéctico-materialista: “Diría que la interpretación es la única cosa que podría inspirar a las personas a hacer filosofía hoy en día. Con esta disminución de la confianza en la construcción teórica de sistemas, podría ser que la necesidad de filosofar se haya enfocado efectivamente por completo en la interpretación.”¹²⁴ Como podemos inferir de este fragmento, la causa principal que obliga a la filosofía a una tal transición sigue siendo para Adorno la caída de los sistemas filosóficos idealistas como caída de la posibilidad de deducir la totalidad de lo real a partir de un solo principio; no obstante, como hemos venido señalando, la caída de la metafísica como caída de los grandes sistemas filosóficos no es la única causa que según Adorno obligaba a la filosofía a la transición al materialismo, hay que contar entre ellas también el fracaso del materialismo en el paso a la praxis política. Adorno tiene en cuenta la dialéctica materialista de teoría y praxis cuando argumenta la necesidad del paso de la filosofía a la interpretación:

Finalmente, debería añadir algo acerca de lo que mi propia experiencia me dice es una casi abrumadora necesidad para la interpretación. Este es el papel jugado por el hecho de que las vías que podrían conducir a una práctica que pudiera producir el cambio están todas cerradas. [...] Si el pensamiento se encuentra a sí mismo encerrado en una situación en la que la praxis está bloqueada de manera que la interpretación es la única actividad abierta a la misma, sería una ilusión y un puro autoengaño para la filosofía reaccionar de otra manera.¹²⁵

La operación de salvación crítica de la metafísica como la retoma Adorno de Kant converge con el tema de la transición a la interpretación en el concepto de historia natural, precisamente en cuanto éste último constituye para Adorno el modelo del comportamiento interpretativo. Este comportamiento es el de la contemplación alegórica. Como decíamos antes, el ideal de la alegoría tras la caída del principio sistemático del idealismo es la interpretación en los fragmentos de lo existente de cada ente particular como ensamble de espíritu y naturaleza, por lo que podemos indicar que la contemplación alegórica es precisamente la de la mirada melancólica cuyo ideal es captar la coincidencia de espíritu y naturaleza en lo particular. Creemos que en este punto se encuentra el quiebre respecto a las interpretaciones que hacen Habermas y Wellmer de la verdad en la teoría de la historia

¹²⁴ “I would say that interpretation is the only thing that could inspire people to do philosophy today. With this shrinking of trust in theoretical system-building, it may be that the need to philosophize has effectively focused entirely on interpretation.” Adorno, T. W. *History and Freedom. Lectures 1964-1965*. Polity, 2006. United Kingdom. p. 128.

¹²⁵ “Finally, I should add something about what my own experience tells me is an almost overwhelming need for interpretation. This is the part played by the fact that the avenues that might lead to a practice that could bring about change are all blocked. [...] If thought finds itself locked into a situation in which practice is blocked so that interpretation is the only activity left open to it, it would be an illusion and pure self-deception for philosophy to react otherwise.” *Ibíd.*, pp. 127 y 128.

natural adorniana como dependientes de un tiempo mesiánico en contraposición al tiempo histórico (modernidad), pues podemos decir que subyace a las interpretaciones de Habermas y Wellmer la idea de que la filosofía de la historia en la que se mueve la dialéctica negativa se forma en una concepción teológica del tiempo histórico como contraposición entre un estado de cosas caído, irreconciliado, y un tiempo mesiánico al cual se remite toda posibilidad de reconciliación y verdad, esto es, subyace a esa interpretación la idea de que la dialéctica de espíritu y naturaleza estaría concebida ahí por la actitud melancólica de una conciencia infeliz. Pero la verdad, en la medida en que depende de la idea de una *unidad sin violencia de lo múltiple*, se refiere en el pensamiento de Adorno más a algo así como una reconciliación secularizada en el interior mismo del contexto negativo de inmanencia que a una reconciliación universal absolutamente opuesta a éste; precisamente porque, como dice Adorno, la transición de la filosofía a la interpretación dialectico-materialista seculariza la “... metafísica en la categoría secular por antonomasia, la de la caída.”¹²⁶

Bajo el principio materialista de estricta inmanencia Adorno asume el contexto de la caída de la metafísica, de la caída del principio sistemático-idealista de que sería necesaria una fundamentación absoluta de la totalidad de lo real, como el lugar en el que debe de operar la crítica filosófica si no ha de convertirse en ideología, en este sentido la experiencia metafísica no garantiza la reconciliación como un estado de cosas allende el sistema, sino, en cuanto inmanente a la apariencia, únicamente la objetividad de la prelación del objeto. Podemos explicar esto diciendo que opera en la transición al materialismo como método de interpretación filosófica una disminución radical de las pretensiones metafísicas del discurso filosófico, disminución que afecta también las ideas de verdad y reconciliación trayéndolas al contexto de inmanencia en el cual se mueve la interpretación. Esto quiere decir que la propuesta de Adorno de una secularización de la metafísica como transición de sus categorías a la filosofía de la historia, asume el derrumbe de la metafísica como el contexto de inmanencia de la interpretación y, en este sentido, no como algo elegible sino como a una objetividad devenida históricamente, por esta razón podemos decir que no opera en la dialéctica negativa la pretensión de restablecer un estado reconciliado originario o trascendente, sino más bien la pretensión de encontrar en lo infinitamente caduco, en los fragmentos de lo existente, el contenido de verdad, el sentido objetivo, que de la metafísica prevalece tras su caída: “La filosofía interpreta esa escritura [...] en lo mínimo, los fragmentos que la decadencia arranca y que portan los significados objetivos. Ningún

¹²⁶ Adorno, T. W. *Dialéctica negativa*. Akal, 2005. Madrid. p. 330.

recuerdo de la trascendencia es ya posible sino en virtud de la caducidad; la eternidad no aparece como tal, sino quebrada a través de lo más efímero.»¹²⁷

Lo que signifique la melancolía para Adorno ciertamente se explica mejor si se la describe a partir de la figura de la conciencia infeliz, derivada de *La fenomenología del espíritu*;¹²⁸ ésta se refiere a la actitud melancólica de la conciencia finita y contingente frente al Absoluto como frente a un objeto deseado pero inaccesible. La actitud melancólica es propia de una conciencia crítica, pues sabe que su infelicidad es producto de la objetiva negatividad de la situación en que se encuentra y entonces protesta contra ella, no obstante, esa conciencia corre el constante riesgo de paralizarse y perder su filo crítico, pues el lamento sobre la objetividad que la preforma es algo que la conciencia se inflige a sí misma, y por tanto ésta se encuentra, por así decir, siempre a un paso de la resignación:

La visión subjetiva, aun críticamente aguzada respecto a sí misma, tiene algo de sentimental y anacrónico: algo de lamento por el curso del mundo. Que habría que rechazar no por lo que en éste haya de bondad, sino porque el sujeto que se lamenta amenaza con anquilosarse en su modo de ser, cumpliendo así de nuevo la ley que rige el curso del mundo.¹²⁹

Adorno propone entonces, paralelamente a la secularización de la metafísica, la secularización de la melancolía en la mirada alegórica:

Podríamos incluso decir que en general la transición desde la filosofía al criticismo representa algo así como una secularización de la melancolía. Esta es una melancolía que se ha vuelto activa, no una melancolía que se conforma con lo que hay, claveteada en una conciencia infeliz, [...] sino una conciencia que se exterioriza a sí misma como una crítica de los fenómenos existentes.¹³⁰

Quisiéramos poner el acento aquí en el significado de ese paralelismo para el impulso trascendedor que tiene como finalidad la redención, la resurrección de la subjetividad cosificada, también en cuanto limitación de las pretensiones metafísicas del discurso filosófico en ese sentido, es decir en el sentido en el que hemos insistido de que la reconciliación en la teoría de la historia natural no se refiere a una reconciliación universal de

¹²⁷ Ídem.

¹²⁸ Cfr. La nota 4 a la lectura 15 *Sobre la interpretación: el concepto de progreso (I)* (*On interpretation: the concept of progress I*) en Adorno, T. W. *History and freedom. Lectures 1964-1965*. Polity, 2006 . United Kingdom. p. 300.

¹²⁹ Adorno, Theodor W. *Minima moralia*. Taurus, 2001. Madrid. p. 10.

¹³⁰ “We might even say in general that the transition from philosophy to criticism represents something like a secularization of melancholy. This is a melancholy that has become active, not a melancholy that makes do, that remains stuck fast in an unhappy consciousness [...], but a consciousness that exteriorizes itself as a critique of existing phenomena.” Adorno, T. W. *History and freedom. Lectures 1964-1965*. Polity, 2006 . United Kingdom. p. 134.

espíritu y naturaleza, sino a la interpretación de los particulares como ensamble de espíritu y naturaleza; algo así como una reconciliación secularizada que es el modelo de una contemplación que ve en el movimiento del concepto la apariencia de la reconciliación real. La secularización de la melancolía, quisiéramos interpretar en este sentido, significa contemplar en la caída de la metafísica no la pérdida de la reconciliación como de un objeto antes accesible que se ha vuelto irrecuperable, sino la ausencia de la reconciliación real como la de un objeto que no ha llegado a ser.

La secularización de la actitud melancólica en la contemplación alegórica es la posición teórica frente a la objetividad que es propia de la historia natural, a ésta corresponde la objetividad de la prelación del objeto en la experiencia metafísica porque la contemplación alegórica reproduce esta experiencia en el movimiento del concepto como autocrítica de éste. La mirada alegórica reproduce la experiencia metafísica en el movimiento del concepto en su doble sentido, como conciencia infeliz que advierte la absoluta transitoriedad de la naturaleza y advierte su propia finitud, y como el placer que experimenta el sujeto al conservarse y, hasta cierto punto, afirmarse frente a la negatividad de esa experiencia. Como ya señalamos, Adorno busca mostrar cómo el sentimiento de placer de la experiencia metafísica es un motivo principal de la idea de interpretación filosófica: “Por tanto la alegría de la filosofía – y la filosofía no debería negar este placer, sino arrojar luz sobre él y apropiárselo – está conectado con la actividad de la interpretación. De hecho, somos capaces de experimentar este placer únicamente en la medida en que somos capaces de este acto de interpretación.”¹³¹

El vehículo intelectual del placer en la interpretación, la mediación que lo hace posible, es la mirada alegórica como modo de contemplación de la historia natural, precisamente en cuanto ésta constituye el modelo bajo el que procede la interpretación filosófica. Se puede decir que el placer en la interpretación vuelve lo que hay de objetivo en la experiencia metafísica en impulso para la crítica, porque brinda la garantía de la objetividad del impulso trascendedor como rectitud del pensamiento consigo mismo, lo que quiere decir que cuando el pensamiento obedece al impulso trascendedor, observa su propia necesidad, no obstante, lo que compete a la interpretación filosófica es sacar a la luz la relación entre la experiencia metafísica y la crítica del contexto de inmanencia, y no entregarse a aquella como si tuviera en ella la reconciliación real (la verdad en cuanto

¹³¹ “Thus the joy of philosophy – and philosophy should not deny this pleasure, but shed light to it and make it its own – is connected with the activity of interpretation. In fact, we are capable of experiencing this pleasure only in so far as we are capable of this act of interpreting.” *Ibíd.* p. 137.

identidad de espíritu y naturaleza), pues por sí solo el impulso trascendedor saca la reflexión del contexto de inmanencia.

El placer de la interpretación está en la experiencia de la duplicación de la objetividad de lo cósmico en la apariencia y lo carente de apariencia, dicha experiencia no es únicamente causa de la angustia de sentirse metafísicamente desamparado, sino que entrega la promesa de reconciliación en la contemplación alegórica, es decir, en el entrelazamiento de espíritu y naturaleza que la contemplación alegórica ve en los fenómenos particulares, ofrece, de este modo, un modelo objetivo de la reconciliación real, pues el sujeto advierte en la experiencia metafísica no solamente la pérdida de sentido, esto es, no advierte únicamente la falsedad de lo meramente existente, sino, a su vez, que hay en lo existente un significado allende su apariencia. Esto quiere decir que la experiencia metafísica contiene objetivamente el momento especulativo de la crítica como momento de trascendencia de la apariencia, de lo meramente existente. La dificultad para hacer las paces con lo que propone Adorno en este punto es que ese momento especulativo no parece diferir de la negatividad, es decir no parece sacar el conocimiento de la negatividad objetiva del sistema, sino que únicamente trae frente a la consciencia esa negatividad como falsedad en el concepto, es decir como falsedad de las categorías de totalidad e identidad. Dicho de otra manera, en la experiencia metafísica lo que según Adorno sería más que la angustia de advertir que el mundo de la experiencia ha devenido objetivamente una fantasmagoría, no parece entregar algo más que la determinación del todo como lo no verdadero. Sin embargo, el contenido de la experiencia metafísica es la confrontación de esencia y fenómeno, de cosa y concepto en el pensamiento, en ésta se da a conocer la contradicción real como el choque entre la apariencia y lo que carece de apariencia, por lo que podemos decir que el contenido de la experiencia metafísica es la autoconsciencia de la objetividad de la negatividad. La experiencia metafísica también contiene el momento especulativo en la autoconsciencia de la negatividad en el concepto como promesa de reconciliación, es decir, como promesa de que el mundo de la experiencia objetiva como el de una apariencia no es algo último porque no es una realidad necesaria; dicho de otro modo, la esencia fijada como en sí espiritual no es tal, pues no constituye la necesidad interna de lo real, sino una posibilidad real devenida, llegada a ser. Se trata aquí del motivo principal de la crítica materialista adorniana de la lógica de la identidad, Adorno conserva del materialismo la exigencia de transformación de la realidad en el contexto de la interpretación filosófica como praxis, de manera que ésta se sustenta en la categoría de posibilidad y, aún más, de manera que dicha categoría conserva objetivamente el elemento mesiánico de la trascendencia como elemento componente del discurso filosófico.

El entrelazamiento entre la negatividad como instrumento intelectual de la crítica y el elemento mesiánico como trascender de la apariencia, es resultado del proceder de la historia natural, en realidad no otra cosa que la superación de la mera oposición de naturaleza e historia por la mutua mediación de estos conceptos como un hacer consciente la coincidencia de sus determinaciones extremas. Naturaleza e historia convergen en lo infinitamente caduco, en la transitoriedad, en el sentido de que bajo la mirada alegórica, modo de contemplación de la historia natural, se percibe la historia como naturaleza y la naturaleza como historia, es decir, la historia se descubre como un haber devenido segunda naturaleza y la naturaleza como algo histórico, como transitoria en oposición a la determinación canónica de la naturaleza como la de algo primero o fundamental.

El movimiento del concepto es el de la historia natural. La segunda naturaleza es la negación de lo que se presenta a la conciencia bajo la apariencia de no haber sido mediado, y no la falsa mediación de una naturaleza originaria. La negación de la segunda naturaleza en cuanto apariencia, en cuanto ella misma es según su concepto lo mediado que se presenta como dado, no significa la rehabilitación de una naturaleza reprimida, sino el acto de interpretación que ve en la apariencia de lo natural (apariencia que adquiere lo histórico bajo la mediación por la negatividad objetiva del concepto identificador) el elemento de transitoriedad, de haber devenido, y de no ser, por tanto, algo natural o primero. Así mismo los elementos que pueden decirse naturales, los que en el contexto de inmanencia más se resisten a la experiencia de la conciencia, son interpretados por la dialéctica negativa como lo heterónimo que preforma al concepto, no como algo que impeliera el movimiento del concepto en primer lugar y de lo cual éste se alejara cada vez más, sino como la negatividad que a un tiempo que impele al pensamiento dialéctico y hacia el momento especulativo, se reproduce en el concepto.

Adorno ilustra el proceder del concepto de historia natural en la interpretación filosófica mediante un análisis del poema de Hölderlin *El rincón de Hardt*, del que llega a decir es el mejor ejemplo del significado del ensamble de historia y naturaleza en un fenómeno particular. En este poema el rincón de Hardt se refiere a lo que en el sentido común de la palabra se llama naturaleza, es decir se refiere a un espacio natural, dos placas de roca que forman un nicho, un espacio ubicado “En las afueras de la ciudad de Nürtingen, situada junto al río Neckar antes de que éste pase por Stuttgart...” y que es conocido por los habitantes del lugar como “*La peña de Ulrich*” o el “*El rincón de Hardt.*”¹³² El texto del

¹³² Adorno, T. W. *Notas sobre literatura*. Akal, 2003. Madrid. p. 432.

poema dice así: “Hacia lo profundo se sumerge el bosque / y al igual que los brotes prenden / las hojas plegadas a las cuales / que en absoluto carece de palabras, / pues allí mismo Ulrich / se dirigió; a menudo, medita, en el umbral, / un gran destino / preparado, en lugar apartado.”¹³³ El sentido del poema se hace claro, nos dice Adorno, cuando se toma en cuenta un comentario al mismo hecho por Friedrich Beissner, que indica que “El nombre de Ulrich, que se menciona de repente, es el del perseguido duque de Wüttemberg.”¹³⁴ El duque Ulrich de Wüttemberg era perseguido por la Liga Suaba cuando presuntamente se escondió en ese lugar, en la hendidura entre las dos placas de roca. La clave para entender el poema de Hölderlin como un fenómeno ejemplar del proceder de la historia natural está, según Adorno, en el verso “que en absoluto carece de palabras” y que se refiere precisamente al *rincón de Hardt*. Adorno interpreta el verso como la indicación de que ese lugar, ese espacio natural mismo, “hablaría” del acontecimiento ocurrido ahí. La interpretación a la que Adorno nos invita es la de la mirada alegórica, que capta en el poema el proceso por el que la historia deviene y ha devenido naturaleza. El proceso por el cual el acontecimiento que habría tenido lugar en el *rincón de Hardt*, adquiere en el poema la figura del enigma y cómo esto se hace patente cuando sale al paso “de repente” el nombre de Ulrich, que no entrega manifiestamente la referencia material que sólo el comentario de Beissner aclara y que, sin embargo, la contiene, por lo que el espontáneo aparecer del nombre Ulrich causa inquietud. De igual manera la mirada alegórica capta ahí el elemento de la transitoriedad, de lo histórico, en la naturaleza, como alegoría del momento en que Ulrich se oculta en el rincón de Hardt. Es decir que la mirada alegórica es capaz de captar el elemento de lo histórico en la naturaleza precisamente porque lo histórico se ha desvanecido en el fenómeno y éste ha adquirido la forma del enigma. De esta manera es como según Adorno historia y naturaleza convergen en lo transitorio, en lo infinitamente caduco, la contemplación alegórica entrega a la interpretación la consciencia de que la apariencia es la historia, lo transitorio, que ha devenido paralizada, a su vez le muestra la naturaleza no como algo fundamental y primero, sino que ve en ella el elemento de lo histórico. Podemos ver entonces cómo es que Adorno encuentra en la interpretación filosófica el momento de trascendencia del pensamiento en el contexto de immanencia, esto es, en la apariencia fenoménica.

El momento de placer de la interpretación como momento de la experiencia metafísica es lo que garantiza la objetividad de la prelación del objeto en cuanto reflexión del sujeto sobre su propia objetividad. La experiencia metafísica brinda la objetividad de la mirada

¹³³ *Ibíd.* p.431.

¹³⁴ *Ídem.*

alegórica, a su vez ésta última brinda el momento de verdad en la objetividad de lo cósmico como mutua determinación de los conceptos de historia y naturaleza, como transitoriedad de la segunda naturaleza en cuanto promesa de transformación y crítica de lo meramente existente (apariencia fenoménica). Estos son como tal los extremos que coinciden en la verdad: “Pero el excedente sobre el sujeto, del cual la experiencia metafísica subjetiva no quiere desistir, y el momento de verdad en lo cósmico son extremos que se tocan en la idea de verdad.”¹³⁵ La verdad, como tal algo inteligible, un concepto que según las propias palabras de Adorno, tendríamos que decir que es y no es, tiene lugar en la interpretación filosófica en el entrelazamiento de crítica y promesa de reconciliación real. Lo que sería la reconciliación real es mediado por la negatividad, elemento crítico de la interpretación, por lo que ésta tiene lugar en el interior mismo del contexto de inmanencia como un elemento de la apariencia. En el contexto negativo de inmanencia se encuentra la reconciliación como un momento objetivo, pues no hay concepto que no se refiera a la realidad como un momento de ésta. En cuanto el pensamiento es siempre pensamiento de algo, podemos decir que la reconciliación, como pensamiento de lo carente de apariencia, de la verdad en cuanto reconciliación de espíritu y naturaleza, es una relación especulativa que tiene un sustrato material que se hace patente en la experiencia metafísica y en el entrelazamiento de espíritu y naturaleza que la interpretación filosófica contempla en los fenómenos particulares.

La filosofía de Adorno sigue siendo al igual que la de Hegel el esfuerzo dialéctico de mantenerse con conceptos a la altura de la cosa, de lo a ellos heterogéneo, incluso si por mor de ello el concepto hubiese de ceder su mediación consigo mismo como órgano de la verdad. Es decir, que hasta cierto punto traer frente a la conciencia las contradicciones de la realidad, bastaría para decir que lo conceptual está a la altura de ella, pues la intelección de la contradicción real se cumple en la autoconciencia como autocrítica del concepto.

El excedente sobre el sujeto, el impulso metafísico del pensamiento, y lo verdadero en lo cósmico, la contradicción real, son los extremos que convergen en la verdad, y coinciden en la idea de verdad no como dando lugar a una aporía, porque la aparente aporía de un concepto de verdad que no puede renunciar por su filiación metafísica a la universalidad y que, no obstante, a menester de la contingencia de lo particular, es insostenible sólo para el pensamiento identificador que quiere la verdad como presencia de una vez y para siempre. En la dialéctica negativa la exigencia de una definición del concepto de verdad no tiene lugar sino como un malentendido, pues en la autocrítica del concepto identificador se conserva el

¹³⁵ Adorno, T. W. *Dialéctica negativa*. Akal, 2005. Madrid. p. 343.

momento de la secularización de la verdad que toma lugar ya en la dialéctica idealista, la verdad es en la dialéctica negativa *un movimiento en sí misma*, y no lo preparado por la reducción del objeto a la subjetividad cuando puede figurársela fijada, atrapada por fin en el discurso, ya sea en la forma de un juicio o de un sistema de juicios. Al trasladarse la verdad por entero a la dialéctica, más allá de la predicación categorial y hacia la objetividad, la subjetividad se libera a sí misma porque renuncia a la verdad como presencia de un sentido objetivo inalterable, más bien la verdad es ahí, como lo fue ya en Hegel, proceso y resultado. La verdad es proceso porque no puede separársela del despliegue de la historia natural como modelo del comportamiento interpretativo, es decir, no es separable de la actividad interpretativa, es resultado porque se refiere a ese momento que en la interpretación trasciende la apariencia y entrega a la consciencia el objeto como aparece éste bajo su concepto a la vez que entrega lo sustraído al objeto por la identificación conceptual. La definición de un concepto de verdad en *Dialéctica negativa* es entonces constantemente aplazada por la contradicción entre concepto y cosa, y sin embargo el criterio de verdad como lo postula Adorno garantiza una cualidad material del pensamiento en tanto que posibilidad patente de la materialización práctica de éste. De este modo entidades del pensamiento como verdad y reconciliación son salvaguardadas por la experiencia metafísica como medida de la renuncia del concepto en cuanto órgano de la verdad, a la vez que podemos decir que la experiencia metafísica brinda lo no-idéntico como algo más que la consciencia de la negatividad objetiva del concepto, lo brinda a la consciencia como un resto de objetividad de lo cósmico que conserva una potencia especulativa.

Conclusiones generales.

La relación entre verdad y reconciliación como tema de la resurrección de la subjetividad cosificada es el tema propio de la interpretación filosófica como despliegue del concepto de historia natural. Esta unidad de motivos es constante en toda la carrera filosófica de Adorno, desde los escritos filosóficos inaugurales de *La actualidad de la filosofía* y *La idea de historia natural* hasta *Dialéctica negativa*, y constituye el eje de la propuesta general de Adorno sobre el problema del conocimiento y de la filosofía en general. Adorno entendía el tema de la historia natural como el de una transición de la filosofía a la interpretación.

La interpretación filosófica es para Adorno la única actividad abierta a la praxis tras el fracaso del materialismo político en su intento de transformación del mundo. La transición de la filosofía al materialismo como una transición desde los grandes sistemas filosóficos idealistas (en un contexto donde toda praxis transformadora parece bloqueada) hacia una crítica de la ideología como teoría de la cosificación y crítica de la lógica de la identidad, es una transición de la filosofía a la teoría como praxis (Buck-Morss.) Esto no quiere decir que Adorno creyera que en cuanto se alcanzara a cumplir la transición a la interpretación se alcanzaría la unidad de teoría y praxis, pero sí podemos decir que la dialéctica negativa, en cuanto hermenéutica dialéctico-materialista, responde en cierta medida a la cuestión práctica *qué hacer*, aunque no lo haga categóricamente.

La eliminación de toda trascendencia heterónoma y la exigencia de transformación de la realidad como la totalidad falsa de lo meramente existente, son los motivos materialistas principales que dan forma a la constelación de inmanencia-trascendencia en la que se mueve la dialéctica negativa, dicha constelación es una relación de tensión entre los extremos de la falsa totalidad y de la relación reconciliación-verdad como elemento que trasciende esa apariencia y es, sin embargo, inmanente a ella. Esto quiere decir que lo que sacaría del contexto de la negatividad objetiva de la falsa totalidad está en ella misma, esta operación crítica implica la secularización de la metafísica como transición de las categorías de totalidad e identidad a la filosofía de la historia.

La secularización de la metafísica dinamiza la dialéctica idealista que se interrumpe y se ha interrumpido en la identidad, una tal dinamización tiene lugar como rompimiento con la apariencia de identidad en las oposiciones de necesidad-contingencia y de esencia-fenómeno en el interior del movimiento del concepto, esto tiene como resultado la prelación de las categorías de contingencia y posibilidad sobre las de necesidad y realidad respectivamente, y con ello la apertura del concepto a las formas secularizadas de la verdad y la reconciliación

(reconciliación inmanente a la apariencia). La secularización de la metafísica en la transición de sus categorías a la filosofía de la historia comporta en este sentido dos aspectos: a) la secularización de la verdad como fundamento e identidad de sujeto y objeto, de espíritu y naturaleza y b) la secularización de la trascendencia como heterónoma respecto al contexto de immanencia.

La verdad en la dialéctica negativa tiene lugar en una unidad no convencional de conceptos dialécticamente opuestos en cuanto coincidencia de sus determinaciones extremas, espíritu y naturaleza, sujeto y objeto, coinciden en una dialéctica sin identidad (abierta.) En el apartado final de *Dialéctica negativa, Meditaciones sobre la metafísica*, estas determinaciones son la objetividad de lo cósmico y el excedente sobre el sujeto, las cuales se refieren a la contradicción objetiva en la realidad y a la trascendencia como el comportamiento subjetivo que obedece al impulso trascendedor del pensamiento, respectivamente. La objetividad de la trascendencia así secularizada (impulso trascendedor del pensamiento) se hace patente en la experiencia metafísica, que entrega a la conciencia la objetividad de la mirada alegórica y, en esta medida, la objetividad de la interpretación filosófica como desarrollo de la historia natural (la alegoría es el comportamiento propio de la interpretación filosófica), es decir, entrega la garantía de que la experiencia que hace la conciencia cuando en la experiencia metafísica trasciende la apariencia, es objetiva y no algo arbitrario o meramente subjetivo.

La transición de la filosofía a la interpretación no es un proceso que la dialéctica negativa haya históricamente consumado, sobre todo porque la interpretación filosófica o conceptos como el de la contemplación alegórica no pueden fundamentarse suficientemente sin dificultades en la teoría del conocimiento. Podemos decir que la dialéctica negativa encuentra aún mínimamente un horizonte histórico abierto en la necesidad de que su método se legitime todavía y esto depende en gran medida de que la exigencia materialista de transformación de la realidad, que encuentra su legitimidad lógica en las categorías de contingencia y posibilidad, llegue a consolidar su lugar en el concepto como categoría de la reflexión en oposición a la esencia en cuanto en sí espiritual, esto cumpliría la prelación del objeto como autorreflexión de la dialéctica.

La contradicción real como punto a partir del cual se constata la objetividad de la negatividad en el pensamiento, es decir, la correspondencia entre la contradicción en la cosa y la negación como instrumento intelectual de la dialéctica, legitima el método de la dialéctica negativa en cuanto garantiza que éste está a la altura de la realidad contradictoria que interpreta. Dicha constatación tiene lugar particularmente en la experiencia metafísica, en ella

la conjugación transitoria de negatividad y especulación, legitima el esfuerzo de hacer transitar la filosofía a la interpretación como el intento de fundar en categorías la posibilidad de trascender el concepto por medios del concepto.

La objetividad de la prelación del objeto es garantizada por la experiencia metafísica porque ésta funda el modelo de la autorreflexión de la dialéctica sobre la experiencia objetiva de la no-identidad, dicha autorreflexión apunta en el movimiento del concepto a lo no-identico como a un absoluto que no sería como tal fundamento, sino verdadera libertad en el concepto, libertad constantemente opuesta a la necesidad, en este sentido la prelación del objeto, que significa renuncia del concepto a su mediación consigo mismo como método que lleva a la verdad, liberaría la subjetividad.

La verdad en *Dialéctica negativa* puede ser entendida en general como un concepto regulativo en una teleología sin fin, y en particular como una relación especulativa que funda el modelo de la reconciliación real y garantiza la objetividad de los enunciados sobre el sentido de fenómenos particulares. La finalidad de la dialéctica negativa no está en la restitución de la verdad como fundamento, ni en la forma de un macro-sujeto como resultado de la autorreflexión ni en un objeto trascendente indeterminado, las objeciones de Habermas y Wellmer a Adorno son, en este sentido, improcedentes.

El momento especulativo en la dialéctica negativa es como tal la negación determinada producto de la crítica y no la verdad como el todo reconciliado, la verdad como especulación en la dialéctica negativa no entra en el discurso resolviendo el conflicto dialéctico, sino que funda el modelo en la apariencia de la reconciliación real, entregando de esta manera a la crítica la garantía de la objetividad de su método, es en este sentido que la idea de verdad en dialéctica negativa cumple una función crítica. En realidad el momento especulativo en la dialéctica negativa no es otro que la negación determinada producto de la crítica, que es necesariamente exposición discursiva, en esta medida la verdad, incluso cuando se la entiende como una unidad no convencional de espíritu y naturaleza en lo particular, no trata de una resolución del conflicto de conceptos dialécticamente opuestos como los de pensamiento y ser, sujeto y objeto, o espíritu y naturaleza, sino de un momento objetivo de coincidencia de esos conceptos que garantiza su contenido de verdad como no verdad de la totalidad.

La unidad de teoría y praxis como principio es un rasgo idealista del materialismo político derivado de la positividad de la dialéctica (identidad). El problema materialista de la dialéctica de teoría y praxis como de una dialéctica abierta en la que sus conceptos están en una relación constante de discontinuidad se deriva objetivamente del fracaso histórico del

materialismo político que se fundamentaba precisamente en la tesis de la unidad de teoría y praxis como apología de la primacía de la praxis, esto lleva a Adorno a concebir el materialismo en su teoría exclusivamente como crítica del conocimiento y la ideología.

La crítica materialista del conocimiento es para Adorno crítica de la pretensión del idealismo, en cualquiera de sus formas, de poder conocer o desplegar el concepto de la totalidad de lo real como idéntico con la razón, de esta manera, un concepto amplio de cosificación, es decir, de la hipostasis del objeto como totalidad idéntica al sujeto, es nivelado al pensamiento conceptual cuyas categorías principales, totalidad e identidad, operan como mediaciones de la falsificación de la realidad. Es en gran medida por esta razón que el materialismo no convencional de Adorno se puede basar en una estructura de la experiencia de corte kantiano, esto se justifica porque según Adorno en la crítica kantiana de la razón está contenida tanto la consumación de la filosofía de la identidad, en cuanto doctrina del bloque indestructible de las formas de conocimiento, como la autocrítica de ese concepto, la primera de ellas como hipostasis de la *intentio obliqua* sobre las formas puras del conocimiento y la segunda en el trazado del límite que tiene lugar mediante el reconocimiento de la dualidad de la objetividad, y que impide que la subjetividad constitutiva se convierta en lo absoluto. Esto último quiere decir que la antinomia kantiana del conocimiento contiene objetivamente la cuestión dialéctica que sólo más tarde adquirirá forma en el pensamiento de Hegel, la dialéctica de esencia y fenómeno dinamiza la dualidad antinómica de la objetividad de la teoría del conocimiento kantiana que reconoce dos conceptos de cosa: los fenómenos preformados por las categorías y la cosa en sí como fuente de las sensaciones. En la dialéctica hegeliana de esencia y fenómeno la dualidad del concepto de conocimiento es admitida al mismo tiempo que cancelada, esto quiere decir que para Hegel el sujeto conoce tanto al objeto (la cosa) como a su conocimiento del objeto y que, sin embargo, la conciencia conoce la cosa únicamente como es para ella, así como su conocimiento de la cosa como es para ella. Esta operación constituye la cancelación del concepto de la cosa en sí mediante su espiritualización por principio, es decir, mediante el argumento de que la cosa en sí es anterior a toda objetividad y de que, por tanto, el en sí es ya desde un primer momento para sí. A esto último se refiere la idea de Adorno de que la dialéctica hegeliana culmina en el mismo Absoluto con el que comienza, el argumento de Adorno de que la filosofía hegeliana comporta el elemento tautológico de la filosofía de la identidad quiere decir que la absoluta identidad de sujeto y objeto está dispuesta desde el comienzo y consumada en el fin de la dialéctica hegeliana.

Que en la crítica kantiana de la razón está contenida la autocrítica de la filosofía de la identidad significa que en ella se reconoce el concepto de lo no-idéntico como límite del conocimiento. La cosa en sí como fuente de las sensaciones y, en este sentido, componente desconocido del conocimiento empírico, se opone al concepto idealista de naturaleza como la totalidad de lo determinado por categorías, de la totalidad fenoménica. Dicha oposición entre un campo completamente determinado de la experiencia objetiva posible, y determinado en la crítica kantiana de la razón como apariencia, y su causa completamente incognoscible, divide el mundo, según Adorno, objetivamente en dos: el mundo de los fenómenos y un trasmundo incognoscible. Que la cancelación de la cosa en sí en la dialéctica de Hegel no sea como tal una solución del problema del conocimiento en general y que la escisión entre apariencia y realidad sea objetiva, se justifica en cuanto para Adorno la escisión entre fenómeno y cosa en sí no está únicamente en la reflexión sino en la cosa misma. La ley interna de la apariencia que según Hegel sería idéntica con ella es para la dialéctica idealista necesaria, y en este sentido es, para la pretensión de identidad del concepto, un punto ciego, es decir, una ley que al mantenerse inconsciente se convierte en deformidad real que da forma a la objetividad negativa de la totalidad. Traer frente a la consciencia esa contradicción entre cosa y pensamiento mediante la experiencia objetiva de la negatividad vulnera la apariencia porque al experimentarla como no-verdadera la trasciende. Es en este sentido, que la experiencia objetiva de la negatividad de la totalidad constituye a su vez, como reflexión sobre la falsedad de esa apariencia, la experiencia subjetiva de un excedente objetivo que es como tal una experiencia metafísica, es decir, la experiencia de que la totalidad de lo real no es algo último, en cuanto ésta no es determinada por la necesidad. La primacía de la posibilidad sobre la necesidad que justifica categorialmente la exigencia de transformación en el concepto y la realidad, tiene fundada su legitimidad en la experiencia metafísica, esto es, en la experiencia objetiva de que es posible trascender la apariencia desde ella misma, inmanentemente. En este sentido la experiencia metafísica funda el modelo de la reconciliación real que justifica filosóficamente el proceder de la interpretación filosófica como desarrollo de la historia natural, a éste lo constituye la constelación de trascendencia e immanencia como entrelazamiento de la negatividad, tanto objetiva como subjetiva, y la trascendencia como comportamiento propio del pensamiento especulativo en la dialéctica negativa. Estos dos extremos convergen en la transitoriedad como en su carácter común, la transitoriedad es el concepto propio de la historia natural, únicamente accesible en un contexto de estricta immanencia, es decir, en el contexto abierto por la categoría secular de la caída como transformación de la metafísica en filosofía de la historia. El comportamiento

interpretativo, la contemplación alegórica propia de la historia natural, arruina la absoluta identidad de sujeto y objeto, de espíritu y naturaleza, porque muestra a estos dos extremos bajo el concepto de lo no-idéntico. La negación determinada de la historia, que la muestra como segunda naturaleza, y de la naturaleza, que la muestra como ser histórico (transitorio), convergen en lo transitorio, que es como tal lo infinitamente caduco, y por tanto, inmune contra la identidad que opera en el concepto.

En la idea de verdad como se la encuentra en *Dialéctica negativa* coinciden immanencia y trascendencia secularizada, ésta última se refiere en primer lugar a una constitución de la conciencia individual y después a una posible constitución del mundo, es en este punto donde la propuesta de una teoría como praxis tiene más pertinencia, pues la pretensión de la dialéctica negativa, sobre todo en lo que concierne a la prelación del objeto, de que se legitime la interpretación filosófica como praxis, implica que el pensamiento posee una cualidad material que constituye la posibilidad de materialización práctica de la crítica filosófica, esta proposición está basada en el principio de immanencia de que el pensamiento no tiene lugar sino en las conciencias individuales, vivas y reales para las que la verdad es o puede ser; así mismo este principio puede ser en cierta medida constatado, Adorno pone un par ejemplos concretos al respecto, en los que la crítica de la ideología diluye en casos específicos una falsa conciencia (las críticas al movimiento de la música juvenil y a la jerga de la autenticidad), en la medida en que la crítica de la ideología alcanza a influir en otras conciencias, se puede ver que es práctica, pues está en camino de afectar una mayoría.

Para mostrar que la idea de verdad en *Dialéctica negativa* cumple con una función crítica, preferimos apoyarnos en una interpretación que se desplegara a partir de la misma obra de Theodor W. Adorno, sin embargo, hubimos también que confrontar nuestra interpretación con la recepción que del pensamiento de Adorno en general hizo Habermas y a través de ésta Wellmer, pues la percepción, más o menos habitual, de la dialéctica negativa como de una teoría anquilosada en sí misma depende en gran medida de esas lecturas. En este sentido, con la transición de la teoría crítica de la sociedad desde una filosofía de la historia a una teoría de la acción comunicativa, la dialéctica negativa ha quedado relegada, hasta cierto punto, como bien cultural, cuando en nuestra opinión, su método sigue siendo vigente para la teoría crítica de la sociedad y para la crítica del conocimiento en general. Habermas y Wellmer pretenden refutar la propuesta de Adorno basándose principalmente en el argumento de que la dialéctica negativa es una teoría aporética enclaustrada en la antinomia de crítica y dogmatismo, esta objeción general depende del veredicto de que la verdad en el pensamiento de Adorno es derivada de un concepto fuerte de reconciliación, es decir de un concepto de

reconciliación universal de corte idealista, entendido como identidad de sujeto y objeto, de espíritu y naturaleza. Bajo este punto de vista la filosofía de Adorno sólo puede aparecer como la elaboración de una paradoja, es decir, como el desarrollo de la aporía entre la identidad inflada hasta la totalidad del sistema y lo no-idéntico.

Como es sabido, tradicionalmente la positividad en la dialéctica es el resultado de la negación de la negación, dicha operación lógica equivale en la dialéctica idealista al momento especulativo como resultado, es decir, como superación-conservación de la totalidad del proceso. La dialéctica negativa, en cambio, al tratarse de una dialéctica sin identidad, hace equivaler el momento especulativo con la negación determinada, que es resultado de la crítica, por lo que toda determinación positiva es desplazada fuera del discurso. Esto último sucede porque el contenido experiencial de la crítica es en *Dialéctica negativa* la contradicción real que la consciencia experimenta cuando se enfrentan la identidad, inherente a la forma pura del pensamiento, y el contenido, cuya irracionalidad no se corresponde con la pretensión de identidad. Adorno, siguiendo de manera estricta en este punto la crítica hegeliana de la inmediatez, que podríamos decir constituye el principio dialéctico, se niega a anticipar la identidad entre verdad y totalidad, constituyendo así el método dialéctico en una crítica inmanente a la negatividad objetiva de la totalidad como sistema. Por esta razón, Habermas puede argumentar que al ser la dialéctica negativa inmanente al todo no-verdadero, no hay entonces lugar desde el cual Adorno pueda pretender validez veritativa para sus enunciados sin caer en una paradoja insostenible. Esto es cierto únicamente si presuponemos que un concepto tradicional de verdad no solamente como sentido objetivo sino además absoluto subyace a la caracterización adorniana del todo como falso, pero la verdad en Adorno es un sentido objetivo únicamente en cuanto es inmanente a la dialéctica, y, por tanto, en cuanto no puede separársela del movimiento autocrítico del concepto. La verdad, cuando es trasladada por entero a la dialéctica, no puede entrar en general en el discurso ni como juicio ni como sistema de juicios porque no puede reducirla a ninguna cantidad finita de teoremas. Este movimiento constituye la liberación de la esencia, pues evita que se reduzca a ésta a la finitud de sus manifestaciones, a su vez no se puede reducir de esta manera la realidad fenoménica a un campo de experiencia cerrado, en este sentido ha de entenderse la dialéctica negativa como antisistema, ésta se niega a ser encerrada en un sistema como totalidad de determinaciones sobre lo real porque se niega a admitir que la totalidad aparente y su ley interna sean lo último, sin embargo, esto no quiere decir que la verdad sea ahí, por tanto, enteramente allende el lenguaje y mucho menos que deba entenderse como un fragmento de metafísica precrítica, más bien, en cuanto la dialéctica

negativa sigue el principio de que el lenguaje de la filosofía en general no dispone de otro conocimiento del que se tiene, es decir, no dispone sino de conceptos, entonces la verdad también en cuanto lenguaje sólo puede aparecer sobre y a través de la marcha dialéctica del discurso. La verdad está en el discurso filosófico en la medida en que éste se apega al método dialéctico, esto quiere decir que al ser entregada por entero la verdad a la objetividad de la dialéctica se la ha de entender como proceso y resultado y no sólo como resultado y fin de la dialéctica, la experiencia metafísica que funda el modelo de la reconciliación en lo particular entrega la verdad como coincidencia del concepto y lo no-conceptual, sin embargo esa coincidencia, que se opone a la identidad, se trata más bien de una afinidad, pues el contenido especulativo de la experiencia metafísica no es positivo, no dice qué sería lo que se experimenta como posibilidad, sino que cumple la función de garantizar la objetividad de la negación determinada.

La mayor objeción de Habermas a Adorno es que subyace a su conceptualización de la dialéctica la idea de una reconciliación universal, y en esta medida, la interrupción de la dialéctica. La interpretación de Habermas se desarrolla entonces en el sentido de que subyace a la dialéctica negativa una metafísica muda cuyo lugarteniente sería la facultad subjetiva de la mimesis como rememoración de la naturaleza en el sujeto, esto acerca demasiado la filosofía de Adorno a una filosofía del origen, hemos querido mostrar que una tal interpretación pasa por alto convenientemente la doctrina dialéctica que a través de Hegel sigue Adorno de que todo conocimiento es algo mediado, si nos atenemos a ese principio podemos decir que no se trata siquiera de que la marcha incontenible de la dialéctica negativa sea el movimiento al que se condena el pensamiento al quedar toda positividad fuera del alcance del discurso, excluyendo de esta manera la posibilidad de fundar teóricamente la mimesis, pues el comportamiento mimético es subjetivo en la medida en que el sujeto es objeto, éste es constitutivo de la especulación y en este sentido de la crítica, de esta manera la mimesis no es tanto una forma arcaica de conocimiento que se refiriese a un estado de cosas original que ha sido perdido, como una facultad subjetiva, por así decir, latente o siempre presente que es constantemente desplazada por la coacción a la identidad que comporta el concepto. La mimesis significa que el sujeto es objeto y no esa operación de rememoración de un origen perdido a la que se refiere Habermas, el comportamiento mimético trata sobre la expresión del ser natural en el ser histórico a través del sujeto que es también naturaleza.

Wellmer, siguiendo la interpretación habermasiana de que subyace a la caracterización del todo como falso la idea de reconciliación como identidad, objeta a Adorno más claramente en términos de filosofía del lenguaje que al constituirse la teoría crítica en

una crítica total del lenguaje significativo la verdad no es susceptible de enunciación. El argumento de Wellmer de que la crítica de la lógica de la identidad en el concepto caracteriza la totalidad del lenguaje significativo como falso lo conduce a interpretar, hasta cierto punto correctamente, la verdad en Adorno como un sentido objetivo. Este punto de vista tiene razón al menos en que sigue de cerca la crítica adorniana de la inmediatez, pues una de las consecuencias de la doctrina adorniana de la dialéctica es que, por así decir, toda experiencia posible es mediada por la negatividad; sin embargo, esto no quiere decir que lo no-idéntico sea lo que se opone absolutamente a la falsedad del concepto y que, por tanto, la verdad tenga que referirse a un sentido objetivo absolutamente trascendente, como sugiere Wellmer; más bien la crítica de la lógica de la identidad es la autorreflexión dialéctica que comprende que el concepto es constituido por lo no-conceptual, por lo no-idéntico, pues la comprensión de lo no-idéntico es comprensión de su carácter constitutivo en el concepto, ésta lo libera de su apariencia de ser en sí y termina con la coacción a la identidad que impermeabiliza el concepto contra no-conceptual. Podemos agregar que, en sentido estricto, la exclusión de lo no-conceptual es lo que constituye la negatividad y falsedad de las pretensiones de identidad del concepto.

Aunque es difícil refutar el argumento de Habermas y Wellmer de que la dialéctica negativa se constituye en una crítica total de la misma razón bajo la que opera, podemos decir, no obstante, que la autocrítica del concepto no sólo reconoce su herencia categorial idealista y sus limitaciones inherentes, es decir, no sólo reconoce Adorno que la dialéctica negativa es en ese sentido pensamiento que piensa contra sí mismo, sino que podemos decir además que al hacerlo ese concepto de crítica como de un pensamiento vuelto sin contemplaciones contra sí, legitima la no-identidad bajo dos aspectos: a) como sedimento histórico objetivo que preforma al concepto y que está en relación con él como lo que éste mismo no es, y b) como un momento inmanente al movimiento del concepto, es decir como esa misma relación susceptible de exteriorización, dispuesta a la consciencia mediante la insistencia de la crítica. En este sentido, lo no-idéntico, inmanente al concepto, da forma a la especulación propia de la dialéctica negativa, pues al traer frente a la consciencia la no-identidad del concepto consigo mismo se hace patente que la verdad como sentido objetivo es la no-verdad de la identidad.

Para justificar nuestra posición de que la dialéctica negativa es en cuanto teoría crítica de la sociedad y crítica del conocimiento en general superior a la teoría de la acción comunicativa que abre históricamente la segunda generación de la teoría crítica (nos referimos en este punto exclusivamente a Habermas y Wellmer) podemos decir que el

esfuerzo, no pocas veces efectivo, de sacar a la luz las contradicciones internas del sistema objetivamente negativo y, según nuestra opinión, vigente, al igual que el intento de fundar el modelo de una reconciliación real como posibilidad inmanente a la apariencia que constituye realmente ese mismo sistema, es más certero y críticamente profundo que una teoría que renuncia al examen de una realidad verdaderamente contradictoria y se solidariza inconscientemente desde un principio con la apariencia. Siguiendo afirmativamente el diagnóstico de Weber sobre la modernidad de que la desintegración del capitalismo privado no encarna la liberación del trabajo industrializado moderno y, para ponerlo en términos de Marx, la transformación de éste en trabajo vivo, sino solamente un escalafón más en la reproducción de la economía capitalista y en este sentido la constatación de la capacidad de integración de las sociedades capitalistas modernas, Habermas hace una crítica de la filosofía de la historia marxista y de sus perspectivas emancipatorias y revolucionarias. Para Habermas la perspectiva de la realización de una sociedad sin clases es dependiente de la categoría de totalidad de Hegel, es decir, de la idea, de suyo metafísica, de reconciliación. Habermas concibe entonces la modernidad como un proceso de complejización social creciente que al ser desprendido del contexto teleológico de la filosofía de la historia puede entenderse únicamente como un proceso de autonomización de la economía mercantil capitalista y del control del Estado, es decir, como un proceso de diferenciación sistémica respecto al mundo de la vida.

El mundo de la vida es un ámbito prerreflexivo, por así decir, el espacio trascendental “constituido” por presupuestos de significado y en general por acuerdos comunes no cuestionados presentes en la comunicación como su condición de posibilidad. La diferenciación sistémica respecto al mundo de la vida es producto del proceso de complejización social que significa integración de formas de vida como realización de la acción racional con arreglo a fines a través de los medios deslingüistizados dinero y poder y en los subsistemas economía mercantil y Estado, esto último en un horizonte histórico post-convencional, es decir posterior a las formas tradicionales de vida reguladas por convenciones de sentido, de las que la fe religiosa es el mejor ejemplo.

La diferenciación sistémica no puede distinguirse sustancialmente de la racionalización del mundo de la vida, que en su comienzo se refiere a la organización de la vida social por el medio lenguaje, no se puede diferenciar sustancialmente en el sentido en que una y otra, diferenciación sistémica y racionalización del mundo de la vida, significan en principio la sustitución por medios (lenguaje, poder, dinero) de formas de integración social pre-reflexivas. Habermas considera entonces la monetarización y la burocratización, propias

de la economía mercantil capitalista y del Estado moderno respectivamente, como formas complejas de integración social efectivas y superiores a los correspondientes a las formas tradicionales de vida pre-modernas, lo que quiere decir que los efectos negativos que el capitalismo y el Estado moderno tienen sobre la vida de los individuos no son consustanciales al desarrollo de esos subsistemas, sino un efecto derivado y, hasta cierto punto, marginal, de estos; en otras palabras, la tendencia a la complejización de las sociedades modernas no es destructivo en principio, sino que tiene como efecto lateral la colonización del mundo de la vida, es decir, la imposición de los imperativos de los medios dinero y poder sobre el medio lenguaje y en este sentido sobre ámbitos de la vida donde la forma de integración social adecuada sería el entendimiento intersubjetivo.

La teoría de la cosificación como racionalización social que va de Lukács a Adorno y que se mueve bajo el modelo de la filosofía de la historia hegeliano-marxista, es decir bajo un modelo que en general opone una totalidad inmanente negativa (irreconciliada) y presente, a un estado reconciliado trascendente o posthistórico, es sustituida por Habermas por una teoría de la colonización del mundo de la vida y de las patologías derivadas de ésta. La teoría de las patologías de la modernidad (a diferencia de la teoría adorniana de la cosificación, que comprende a ésta como mediación por la totalidad objetivamente negativa del sistema capitalista y, en este sentido, como la mediación inherente a este sistema) entiende la cosificación como una desviación especial que tiene lugar cuando hay dolor al delegar la coordinación de la acción social a los medios dinero y poder, es decir, cuando los subsistemas economía mercantil y Estado sustituyen el entendimiento. Al comprender los subsistemas capitalismo y Estado como componentes integrantes de la modernidad, la teoría de la acción comunicativa, principalmente como una teoría de la coordinación de la acción en las sociedades modernas por el medio lenguaje y enderezado al entendimiento intersubjetivo, se convierte hasta cierto punto en una teoría de las condiciones de posibilidad del desarrollo autónomo e irreversible de la propia modernidad. Desde nuestro punto de vista Habermas entonces emplaza la teoría crítica de la sociedad en una situación en la que la teoría en general no puede hacer una crítica de fondo del contexto de inmanencia en que se mueve, hoy, nos parece, como en el tiempo de Adorno, objetivamente negativo y contradictorio. La teoría crítica de la sociedad habermasiana no opone resistencia a una dicha negatividad objetiva sino, por el contrario, admite en principio reproducirse en el interior de ella.

Wellmer asume la teoría de la evolución social de Habermas y comprende en este sentido el capitalismo y el Estado moderno como logros de integración social que a la vez que tienen efectos cosificadores y patológicos, abren potenciales de emancipación como

posibilidad, esto último mediante la coordinación por el entendimiento de la acción social con el fin de subsanar las patologías derivadas de esos mismos procesos de integración. Llega a decir Wellmer que la teoría crítica de la sociedad como una teoría de la acción comunicativa registra el desarrollo de la economía capitalista y la burocratización, en cuanto procesos de diferenciación sistémica e integración social, como logros emancipatorios. De esta manera todo potencial de liberación por medio de la crítica se encuentra en el interior de la misma reproducción de las sociedades modernas capitalistas. Sin un concepto de libertad dirigido, aunque fuese regulativamente, a un estado de reconciliación como fin de la prehistoria, la teoría de la acción comunicativa se convierte en una teoría meramente explicativa y descriptiva de los conflictos sociales y del dolor causados por las sociedades modernas.

Las ideas de reconciliación y verdad en Adorno como de una coincidencia transitoria de opuestos dialécticos en cuanto una relación sin coacciones con lo diferente, son el modelo de la reconciliación real que garantiza la objetividad de la crítica por un lado y una esperanza fundada objetivamente en la redención, por otro. Habermas y Wellmer renuncian a esa esperanza.

Bibliografía.

- Adorno, T.W. (1994) *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Ediciones Altaya.
- _____, (2006) *Cartas a los padres (1939-1951.)* Buenos Aires: Paidós.
- _____, (2003) *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____, (2005) *Dialéctica negativa*. Madrid: Akal.
- _____, (2004) *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal.
- _____, (2006) *History and Freedom. Lectures 1964-1965*. United Kingdom: Polity.
- _____, (2001) *Kant's critique of pure reason*. Stanford, California: Stanford University Press.
- _____, (2001) *Methaphysics, Concept and Problems*. Stanford, California: Stanford University Press.
- _____, (2001) *Minima moralia*. Madrid: Taurus.
- _____, (2003) *Notas sobre literatura*. Madrid: Akal.
- _____, (1986) *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- _____, (1974) *Tres estudios sobre Hegel*. España: Taurus.
- Agamben, G. (2007) *Infancia e Historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Bataille, G. (2005) *Escritos sobre Hegel*. Madrid: Arena libros.
- Buck-Morss, S. (1981) *Origen de la dialéctica negativa*. México: Siglo XXI Editores.
- Claussen, D. (2006) *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*. España: Editorial Universidad de granada.
- Habermas, J. (1993) *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- _____, (1992) *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.
- _____, (1999) *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.
- _____, (1992) *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- Hegel, G.W.F. (1982) *Ciencia de la lógica*. Ediciones Solar.
- _____, (2004) *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. D. F., México: Editorial Porrúa.
- _____, (2007) *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

- _____, (2001) *Fe y Saber, o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*. México: Colofón S. A. Biblioteca Nueva.
- Horkheimer, M., Adorno, T. W. (1998) *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Editorial Trotta.
- Huhn, T. (Editor) (2004) *The Cambridge Companion to Adorno*. New York: Cambridge University Press.
- Jay, M. (1989) *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus.
- Kant, M. (2005) *Crítica de la Razón Pura*. D. F., México: Editorial Porrúa.
- _____, (1968) *Crítica del Juicio*. Buenos Aires: Losada.
- Koslareck, O. (coordinador.) (2007) *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007.
- Rush, F. (Editor) (2004) *The Cambridge Companion to Critical Theory*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Wellmer, A. (1990) *Comunicación y Emancipación: reflexiones sobre el giro lingüístico de la Teoría Crítica* Isegoría No.1, 1990. Madrid.
- _____, (1996) *Finales de partida: La modernidad irreconciliable*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- _____, (1993) *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Madrid: Visor Distribuciones.
- White, S. K. (Editor) (1995) *The Cambridge Companion to Habermas*. New York: Cambridge University Press.