

Teoría crítica y racionalidad

Sergio SEVILLA
Universidad de Valencia

I

La difusión de la *Teoría Crítica* como teoría de la razón comunicativa aspira a una nueva fundamentación, liberada de la metafísica de la antigua dialéctica materialista. Tanto en la obra de Wellmer como en la de Habermas hay un repertorio de críticas a la filosofía de Adorno que apuntan fundamentalmente en una dirección: La ausencia de una formulación epistemológica consistente de la razón en general, y de la instancia crítica, conduce a una auto-disolución de la filosofía como teoría de la razón. Ello comporta la consecuencia no deseada de aproximar el sentido de la obra de Adorno a las posiciones post-modernas, o simplemente post-rationales, que derivan de Heidegger. Tal situación, de ser cierta, forzaría a abandonar la dialéctica y a formular la tarea de la teoría crítica en términos de «giro lingüístico».

En la medida en que este diagnóstico contrasta fuertemente con el rendimiento de la obra de Adorno como *pensador crítico de su tiempo en conceptos*, intentaré presentar en este trabajo algunas objeciones a esa interpretación. El propósito de mi reflexión no es, sin embargo, restablecer una suerte de justicia historiográfica sobre la filosofía de Adorno, sino liberar algunas de sus virtualidades críticas que son, a mi juicio, válidas y necesarias en el momento presente. Para llevar a cabo esa tarea es preciso tener en cuenta tanto la crítica concreta que Adorno realiza como su teorización posterior de ella, y mostrar la forma en que incide sobre cuestiones epistemológicas centrales: «experiencia», «concepto», «dialéctica», a través de

cuya elaboración Adorno lleva a cabo lo que, a mi juicio, es su tarea central: *la nueva inversión crítica de la dialéctica de Hegel*.

Analizaré ese proceso tomando en consideración tres momentos significativos. El primero es su análisis de la razón instrumental, en su relación con el mito, y la de ambos con la experiencia a través de la figura de la astucia de Ulises. Entenderé este primer paso como un ejemplo temprano de aplicación de la «constelación» como método, en el que tanto su objeto literario como su proceder conceptual se sitúan al margen de los procedimientos de la filosofía de la conciencia, si bien su modo de ejercer la «filosofía lingüística» depende, para su justificación, de la noción de dialéctica negativa. Me ocuparé, en segundo lugar, de su concepción de la filosofía como una peculiar tensión entre la dos dimensiones de esa «constelación»: la expresiva y la conceptual. Analizaré, por último, un esbozo de la relación entre «experiencia» y «concepto», sin duda el núcleo central de su dialéctica negativa, en que la primera es el lugar cuya expresión permite limitar el dominio y la violencia ejercidos por el segundo.

Es necesario, sin embargo, hacer dos precisiones previas para enmarcar la relación existente entre el punto de vista epistemológico y la teoría crítica. Esas precisiones, elementales pero imprescindibles, se refieren a la noción de «razón» y a la propia noción de «crítica». Decir de la primera que reemplaza a la noción de realidad como objeto de la filosofía es limitarse a recordar el tema del «giro copernicano»; desde Kant, filosofar es ocuparse de determinar la estructura y el alcance de la razón como facultad; en su funcionamiento teórico y práctico. Pero a esa noción de «razón» como actividad del sujeto, la tradición crítica añade como tema filosófico lo que Hegel llamó «la razón que es un mundo», es decir, lo que las ciencias sociales posteriores pensaron como racionalización objetiva característica del sistema social y de los subsistemas que lo integran. Desde esta nueva perspectiva del objeto de la filosofía, la razón subjetiva se inserta en el interior del despliegue de la racionalización del sistema social; y surge una *nueva posición* para el filósofo como teórico de la razón: la que ocupa aquel que ha de expresar en conceptos una racionalidad ya existente como objetiva y como subjetiva. La novedad de la posición del filósofo crítico de la razón es doble: ha de conceptualizar una racionalidad —objetiva y subjetiva— *ya dada como existente*, y no puede separar en sus análisis los problemas de racionalización social de los problemas epistemológicos en sentido tradicional; por ello, no solo ha de rechazar la división del trabajo entre las ciencias sociales y la teoría del conocimiento, sino que su propio tema filosófico es la articulación de ambas como momentos abstractos de una única teoría de la razón.

El efecto de esa unidad en la noción de «crítica» y, por tanto, en el estatuto epistemológico de la «instancia crítica» es decisiva. La crítica de la razón conserva la acepción epistemológica kantiana puesto que sigue siendo un objetivo señalar los límites del uso válido de la razón, y señalar sus

transgresiones como otras tantas fuentes de ideología. Pero ha de añadir a ello la tarea de señalar los límites de los procesos sociales de racionalización y, en esa operación, la epistemología vuelve a vincularse a la crítica de la sociedad en una operación filosófica unitaria.

La aportación del programa de Adorno, del que voy a ocuparme, consiste en rechazar que los límites del uso legítimo y tolerable de la razón y la racionalización puedan trazarse desde una teoría más abarcante de la propia razón. Como veremos, esa había sido a su juicio la estrategia de la perspectiva hegeliana que habría neutralizado la primera inversión materialista y crítica de la dialéctica, realizada por Marx; y ella también convierte en poco satisfactorio el intento por Horkheimer de una *Crítica de la razón instrumental* que quiere completarla con una racionalidad, más abarcante, de fines. En qué medida puede incurrir en idéntica estrategia la noción de una «razón comunicativa» que ponga coto al expansionismo de una racionalidad funcional o sistémica es una cuestión abierta para la teoría crítica tras la obra de Habermas. Lo que me parece cierto es que en esa ya larga serie de reformulaciones legitimadoras de una instancia crítica para la filosofía, la estrategia de Adorno presenta un perfil diferente: En ella, los límites a la expansión dominadora del concepto sólo pueden expresarse desde la propia experiencia de la dominación. La crítica se hace concreta, se transforma constantemente como lo hace la propia racionalización, y se convierte en la tarea abierta de un ejercicio filosófico siempre renovable. La valoración de la estrategia de Adorno que propongo, para ser entendida en toda su virtualidad, ha de liberarse de la hipoteca de autodisolución derrotista y connivencia con el irracionalismo con la que ha intentado cargarla la valoración de Habermas; sólo en ese sentido polémico tendré en cuenta a este último autor. El motivo central, sin embargo, es la recuperación de una estrategia para la crítica que, a mi juicio, todavía señala tareas para el presente.

Desde esta perspectiva, es necesario valorar la dialéctica negativa como una práctica que aborda los problemas epistemológicos y, a la vez, pone en acto un ejercicio filosófico que tiene un «compromiso epistemológico». En la medida en que, en ambas dimensiones, se aparta de las teorías del conocimiento que respetan la división académica del trabajo, en especial de la escisión entre discurso-objeto y meta-discurso, las interpretaciones pasan por alto su rigor epistemológico interno, y confunden su énfasis en el «momento expresivo» de la filosofía con una falsa disolución del rigor del concepto en forma literaria. Esa ilusión óptica de lector apresurado oculta, y deja intacta ante la interpretación y el debate filosófico, el ascetismo epistemológico y la dureza conceptual que constituyen la «gramática profunda» de la propuesta de Adorno; su objetivo es llevar a cabo una revisión de la *Ciencia de la lógica*, desde una posición crítica y materialista. Si mi hipótesis de lectura es correcta, Adorno realiza por sus propios medios el gesto que Marx no llevó a cabo: exponer el núcleo racional, y no mistificado por el idealismo, de la dialéctica que Hegel descubrió.

Frente a Horkheimer, Adorno abandona el proyecto de la *Crítica de la razón instrumental* puesto que la coherencia interna de su modo de ejercer la teoría crítica no es compatible con la estrategia de marcar límites a la razón instrumental desde otra teoría más amplia de la racionalidad. De cualquier forma que se piense esta última, la teoría acaba convirtiéndose en afirmativa, es decir, en ideología; a su juicio eso sucede con Hegel y con Marx: se impone, en el plano lógico, el principio de identidad, y la operación negativa no ha sido más que el instrumento de la gran afirmación; en el plano teórico, el triunfo de lo afirmativo convierte la teoría, antes o después, en apología ideológica de lo existente; antes, en el hegelianismo de derechas que hace la apología del estado; después, en el Materialismo dialéctico, que se convierte en ideología del régimen soviético.

Frente a la interpretación de Habermas, la estrategia de Adorno no pasa por la disolución de la instancia crítica; la «superación» de Adorno por Habermas se basa en un dilema tácito: o bien construimos una Teoría de la razón más comprehensiva que la instrumental que le ponga límites, o bien renunciamos a fundamentar la teoría crítica. Ese dilema no es necesariamente cierto, y el caso de Adorno lo muestra: Su rechazo a suscribir la estrategia de la crítica de la razón instrumental no impide la crítica filosófica de la sociedad contemporánea, que encontramos en *Mínima Moralia*. No obstante lo cual, esa crítica puede comprenderse en términos de una teoría filosófica de gran formato, la que presenta *Dialéctica Negativa*.

Por lo que se refiere a buscar nuevo punto de partida en el llamado «giro lingüístico», la propuesta de Habermas supone un dilema problemático y un supuesto no explicado. El dilema consiste en plantear, al comprender la posición de Adorno, una alternativa nítida entre la adscripción a la filosofía del sujeto y de la conciencia y la adopción del punto de vista del giro lingüístico. Califico de problemático al dilema porque la tendencia al «giro lingüístico» ha tenido plasmaciones muy diversas en las filosofías del siglo xx. El propio Habermas incluye como signo de esa tendencia al estructuralismo francés y a la hermenéutica de inspiración heideggeriana. Usando esa acepción amplia no se ve el menor motivo para excluir el procedimiento de las «constelaciones» de la tendencia general al giro lingüístico. El supuesto, que se revela inconsistente, es el de que por «giro lingüístico» haya que entender exclusivamente la aceptación de la teoría de los actos de habla que él mismo asume.

Esa equiparación más restrictiva dejaría a Adorno muy lejos del giro lingüístico. En efecto, el lenguaje ordinario es, para Adorno, escenario de la cosificación, en igual medida que la hipertrofia de la tecnología: «Si la opinión pública ha alcanzado un estadio en el que inevitablemente el pensamiento degenera en mercancía y el lenguaje en elogio de la misma, el intento de identificar semejante depravación debe negarse a obedecer las exigencias lingüísticas e ideológicas vigentes, antes de que sus conse-

cuencias históricas universales lo hagan del todo imposible»¹. El lenguaje en que se expresa y se manipula la opinión pública no escapa a la lógica de la mercancía y, por ello, expresa y obedece a la ideología vigente; sólo un uso deliberado en la obra de arte convierte al lenguaje en modo y medio de ruptura con su uso ordinario mutilado, obediente a la ideología de la racionalización en su propio empobrecimiento. Pero ello no significa que el punto de vista de la crítica no sea también lingüístico. Si la dominación se expresa en el lenguaje, la negación crítica no dispone tampoco de otro medio una vez que ha renunciado a una teoría total de la razón y a un ideal de reconciliación entre sujeto y objeto.

II

El carácter lingüístico del proceder crítico puede esclarecerse tomando como ejemplo lo que Adorno considera un caso de «crítica concreta», que constituye un ejemplo del pensar por «constelaciones». El propio análisis filosófico de la aventura de Ulises tematiza, a la vez que ejemplifica, la constitución de la razón en el ámbito del lenguaje. En la conceptualización del poema homérico como prototipo de la relación dialéctica del mito con la ilustración, Adorno señala la aparición del sí mismo racional, bajo la forma de la astucia, como ruptura con la repetición representada por las figuras míticas; cuando Ulises se ata para oír el canto de las sirenas, frustra tanto a la muerte como al placer; cambia el sentido de la música artística y altera de modo sustancial el estatuto del lenguaje: «Con la disolución del contrato, mediante su cumplimiento literal, cambia la posición histórica del lenguaje: comienza a convertirse en designación. El destino mítico, el *fatum*, era una misma cosa con la palabra dicha. El ámbito de las concepciones al que pertenecen los oráculos fatales invariablemente cumplidos por las figuras míticas no conoce aún la distinción entre palabra y objeto. La palabra debe tener un poder inmediato sobre la cosa; expresión e intención confluyen. Pero la astucia consiste en aprovechar la distinción en su beneficio. Se aferra a la palabra a fin de transformar la cosa»². Estas palabras muestran la complejidad de la posición de Adorno ante el fenómeno del lenguaje; resalta, en primer lugar, lo inadecuado que resultaría hablar de «el lenguaje en general», como una noción abstracta y, por tanto, ahistórica; y, en consecuencia, la imposibilidad de hacer de ese abstracto un punto de partida en el sentido del giro lingüístico. No es procedimiento adecuado para la Teoría Crítica buscar puntos de partida privilegiados

¹ Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 52. Utilizo la traducción castellana de Juan José Sánchez. Ed. Trotta. Madrid, 1994. En adelante lo abreviaré como D.I.

² D.I. p. 111.

ni fundamentos últimos; si la filosofía ha de dar cuenta de su tiempo en conceptos, ha de estar abierta a la historia y aceptar la inexistencia de puntos de partida para una racionalidad atemporal. El «nominalismo filosófico», término con el que Adorno se refiere a la filosofía analítica, queda preso en la cosificación del lenguaje ordinario, o bien en la abstracción de lo concreto inmanente al lenguaje del concepto científico. Ignora la experiencia del particular y olvida, sobre todo, el carácter histórico de las posiciones del propio lenguaje, la historia efectiva de los modos de relación entre las palabras y los objetos. Si la filosofía de los actos de habla destemoraliza el lenguaje y la razón, y se vuelve así no apta para una Teoría Crítica, no cabe pensar tampoco que el «giro lingüístico» operado por la hermenéutica heideggeriana mejore las cosas. Su reconocimiento de la «lingüística» y de la «historicidad», como rasgos de nuestra experiencia del mundo, convierte a esos conceptos en «existencialistas» y los vacía igualmente de la concreción necesaria para el ejercicio de la filosofía como crítica.

Con la supervivencia como fin, Ulises desarrolla su astucia (razón instrumental) transformando las funciones del lenguaje; construye, de este modo, al sí mismo como sujeto y convierte al mundo del que era parte en objeto de manipulación. «La astucia consiste en aprovechar la distinción (entre palabra y objeto) en su beneficio. Se aferra a la palabra a fin de transformar la cosa. De este modo surge la conciencia de la intención: en sus angustias, Odiseo cae en la cuenta del dualismo al advertir que la misma palabra puede significar cosas diversas... Las palabras inmutables permanecen como fórmulas del inflexible contexto natural»³. Bajo la presión de la necesidad, el lenguaje deja de ser un elemento transparente indiscernible del mundo, y cobra autonomía: aparece la dualidad palabra/objeto, y el uso equívoco revela una polisemia que permite el ser de la astucia, esto es, hace posible la razón instrumental como distinta de la magia. La nueva posición del lenguaje permite también la construcción del sujeto: «Odiseo se afirma a sí mismo en cuanto se niega a sí mismo como «nadie»; salva su vida en cuanto se hace desaparecer. Semejante adaptación a la muerte a través de la palabra contiene el esquema de la matemática moderna»⁴. Las nociones de «sujeto», «objeto» y «razón» nacen de una nueva posición del lenguaje en la que, según Adorno, están ya implícitos el formalismo y el nominalismo de la sociedad burguesa desarrollada: el desarrollo de los elementos definitorios de la filosofía de la conciencia depende de un cambio de posición del lenguaje. La cesura que Adorno señala se produce entre la práctica y la cosmovisión de la magia, por una parte, en la que el lenguaje es fórmula inflexible de la cosa, y la práctica y la cosmovisión de la razón instrumental, por otra, que autonomiza al lenguaje que, separado, convierte al particular en sí mismo y, desde esa posición, transmuta su experiencia del mundo en objeto. La posición del len-

³ D.I. p. 111.

⁴ D.I. p. 112.

guaje es nueva ante la experiencia. Las posiciones de «sujeto» y «objeto», definitorias de la filosofía de la conciencia, son entendidas por Adorno como efecto de un cambio histórico en el uso del lenguaje; en consecuencia, no pueden desempeñar la función fundadora que una filosofía de la conciencia exigiría de ellas. Aquel que, para sobrevivir, se anula como particular para convertirse en sujeto, niega la cualidad, la variedad y el peligro de la experiencia de pertenecer a un mundo, para adoptar la posición de un sujeto abstracto y objetivador: es el precio de su dominio técnico sobre las cosas que también se hacen abstractas y ya sólo se presentan como objeto, como obstáculo que hay que conocer para controlar. El formalismo es la renuncia al contenido particular de cada experiencia, y de él surge el nominalismo. El sacrificio de la experiencia de pertenencia es condición de posibilidad de la *ratio* como dominio: la alternativa es la muerte (episodio del canto de las sirenas), o la bestialización (episodio de los lotófagos).

La posición racional se caracteriza por la identificación de palabra y pensamiento, acompañada de una distancia respecto de la realidad: «el primero (el pensamiento) sólo mediante la distancia adquiere poder sobre la segunda (la realidad). Pero esta distancia es a la vez sufrimiento»⁵. El sufrimiento señala los límites de la acción racionalizadora, no otra forma de razón superior a la instrumental. Este es el lugar teórico de la ruptura con el idealismo, que concibe los límites de la razón instrumental en términos de un mapa lógico-trascendental, o bien los inscribe en el interior de una dialéctica afirmativa del saber absoluto. La crítica de Adorno a la razón supone un rechazo de todo intento idealista de trazar sus límites en los términos propios de la misma razón. La razón instrumental no limita con otra forma de razón sino con la experiencia de lo particular que ella misma ha rechazado para auto-constituirse. No hay invitación alguna a una relación más originaria, que constituiría una regresión a lo no racional; no hay tampoco una expectativa de síntesis superadora de las contradicciones, que nos conduzca a una forma superior de racionalidad sin conflictos: por ese camino sólo llegaríamos a la ideología de la reconciliación con lo existente. La ilustración es dialéctica negativa: la razón mejora nuestras posibilidades de auto-conservación; sus límites los muestra la experiencia desechada en forma de sufrimiento que producen los procesos de racionalización social generalizada.

El carácter dialéctico de la racionalidad no implica irracionalismo alguno, ni disolución de la instancia crítica, como parece temer Habermas. La naturaleza negativa de la dialéctica muestra el ámbito de validez de la razón y el modo en que su actividad produce sus propios límites, en forma de dimensiones de la experiencia rechazadas por su carácter particular no reductible a la lógica del concepto.

Entender la forma en que Adorno ejerce la crítica de la razón, y de la sociedad por ella configurada, implica responder a la pregunta por el esta-

⁵ D.I. p. 119.

tuto de algunos de sus análisis y, entre ellos, el de la Odisea al que me he referido en los párrafos anteriores. El diálogo con el poema narrativo para buscar en él la génesis del concepto y su relación con el mito no es un ejercicio filosófico ocasional: cegado el acceso al saber absoluto, la dialéctica negativa ha de buscar los límites entre la razón y la experiencia no conceptualizable en el dispositivo lingüístico de la obra de arte. Es el modo de ejercer la filosofía como crítica, en el medio del lenguaje, que Adorno teoriza como «constelación».

III

Delimitar la noción de «Constelación» equivale a entenderla como auto-reflexión de los ejercicios de la crítica filosófica practicada por Adorno en su teorización del mundo contemporáneo «después de Auschwitz», esto es, en los escritos de crítica de la sociedad, en *Dialéctica de la Ilustración* y en *Mínima Moralía*. La comprensión crítica del propio mundo en conceptos no es un proyecto, sino una tarea ya realizada por Adorno cuando elabora conceptualmente esa práctica bajo la noción de constelación. La crítica de Habermas a *Dialéctica Negativa* como autodisolución de la instancia crítica olvida, a la vez, este hecho y el ejercicio práctico de la filosofía como crítica, presente sin interrupción en la obra de Adorno. Se puede discutir la validez de ese ejercicio y su auto-representación conceptual; pero no es posible, a mi juicio, omitir su existencia, o malentender la crítica del espíritu objetivo como si fuera un ejercicio de la antigua filosofía de la historia.

Para entender la constelación como crítica, y sostener su posible vigencia, hay que ubicarla en el proceder dialéctico de Adorno, tanto en lo que tiene de hegeliano, como en aquello que lo aparta de todo intento de elaborar un sistema. Ubicaré, primero, el concepto dentro de la comprensión adorniana de la filosofía recurriendo a los textos, comparativamente sencillos, de *Terminología Filosófica*, y pasaré, después, a abordar la cuestión en los términos de *Dialéctica Negativa*.

Lo que para Adorno constituye la cuestión central de la filosofía como teoría crítica es dar cuenta de la experiencia en conceptos, que aspiran a expresarla en términos de una verdad que, sin embargo, no constituye nunca una posición conquistada: «Quizá el filósofo no busca la verdad en cuanto algo objetivo en sentido corriente, sino que busca más bien expresar su propia experiencia con los medios del concepto. Quizá procura crear una objetivación en el lenguaje del concepto mediante la expresión. Y así se destacaría también con gran rigor el concepto filosófico de verdad»⁶. Re-

⁶ Th. W. Adorno, *Terminología Filosófica*, p. 62. Utilizo la traducción castellana de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, revisada por Jesús Aguirre. Ed. Taurus. Madrid, 1976. En adelante abreviaré como T. F.

tengamos la fórmula de lo buscado por el filósofo: «expresar su propia experiencia con los medios del concepto». El énfasis en el momento subjetivo de la noción de experiencia subraya la herencia de Hegel y la ruptura con el equilibrio que establece el subtítulo de la *Fenomenología del Espíritu*: «ciencia de la experiencia de la conciencia». Adorno asume la noción de una experiencia que no puede ser cosificada, esto es, detenida en alguno de sus momentos parciales, puesto que es un proceso y, como tal, «es algo mediado en sí mismo». De ese proceso afirma que «No se puede pensar sin el momento del sujeto, pero tampoco sin el momento que se le opone, ya que ambos se ensamblan conjuntamente»⁷. El énfasis en el momento subjetivo señala su ruptura con la ecuación de Hegel: esa experiencia, que es dialéctica, no puede cancelarse al convertirse en ciencia. Y, sin embargo, ha de ser expresada «con los medios del concepto». La filosofía, como Ulises, no sobrevive sin la astucia del concepto, pero tampoco hace justicia a su experiencia si la reduce a lo que éste puede contener. La filosofía no busca una objetividad, crea una objetivación a través de la expresión conceptual de la experiencia: «La filosofía no es, por tanto, un espejo sostenido desde fuera que reproduce cualquier realidad, sino más bien el intento de obligar a objetivarse la experiencia (o ese querer decir)»⁸. En eso consiste el «momento mimético» de la filosofía y, por él, queda la verdad vinculada al «momento de la expresión».

La tesis enunciada afecta a lo que es evidentemente el momento central de toda teoría del conocimiento, esto es, el modo de plantear como problema la relación entre la *teoría* y la *experiencia* y, consecuentemente, el modo de formular la pregunta por la *verdad*. Por esta razón intrínseca, y por la función polémica que Habermas le asigna en su tesis de la auto-disolución de la instancia crítica en la obra de Adorno y Horkheimer, es preciso considerarla con todo detenimiento.

Desde una posición inmanente, la noción de mimesis articula el «momento expresivo» de la filosofía, aquél en que el filósofo expresa «su propia experiencia con los medios del concepto», más precisamente dicho, en que la voluntad de verdad y el carácter conceptual de la filosofía cobran una forma propia, distinta del modo en que las ciencias particulares usan conceptos y buscan la verdad. Adorno articula la diferencia entre filosofía y ciencia en torno a las nociones de «objetividad», «verdad», «concepto», y la hace patente cuando señala una tensión en la filosofía de dos «momentos»: «el momento mimético o experiencial» y el «momento científico»⁹.

El momento mimético o expresivo de la *filosofía* guarda una relación con la experiencia distinta tanto a la *ciencia* como al *arte*: «Quiere expre-

⁷ T.F. p. 65.

⁸ T.F. p. 64.

⁹ T.F. p. 70.

sar con conceptos algo que no es propiamente conceptual»¹⁰. Hemos de entender, por tanto, que la ciencia capta los elementos conceptualizables de la experiencia, aquellos rasgos susceptibles de una mediación conceptual guiada por la voluntad de dominio técnico sobre la naturaleza, y lo que se deja organizar por «los fines de la división del trabajo»... «de manera que la ciencia no es capaz de exponer lo inmediato y lo último»¹¹. Es significativo el giro interpretativo que hace Adorno de la demarcación entre lenguaje y silencio que traza el *Tractatus*: «A la famosa frase de Wittgenstein de que sólo debe decirse lo que puede expresarse con claridad, y que sobre lo demás hay que callarse, podría oponérsele el siguiente concepto de filosofía: la filosofía es el esfuerzo permanente e incluso desesperado de decir lo que no puede propiamente decirse»¹². La demarcación del *Tractatus* respetaría el ámbito del concepto tal como funciona en las ciencias y, en general, en un sentido extra-filosófico; y ordenaría silencio acerca de aquellas experiencias, o dimensiones de la experiencia, que la filosofía se esfuerza por expresar a sabiendas de que no son reductibles a la lógica del concepto. El decir filosófico expresa lo que el concepto no puede objetivar: «En Tasso leemos que cuando el hombre enmudece en su tormento, un dios le concede decir que sufre. Es esto en realidad lo que inspira la filosofía. Casi podría decirse que quiere traducir el dolor por medio del concepto»¹³. El momento expresivo de la filosofía surge de la voluntad contradictoria de decir lo que no puede decirse; en ese punto señala Habermas el status paradójico de la crítica adorniana: «¿cómo podría (el pensamiento) transformar discursivamente (esto es, atendido a su propio elemento y no en forma puramente intuitiva, en «muda rememoración») los impulsos miméticos en intelecciones, si el pensamiento es siempre pensamiento identificante y, por ende, ligado a operaciones que fuera de los límites de la razón instrumental no tienen ningún sentido definido, sobre todo hoy, cuando con la marcha triunfal de la razón instrumental la cosificación de la conciencia parece haberse tornado universal... Adorno ya no quiso salir de esta aporía. La *Dialéctica Negativa* es ambas cosas: la tentativa de circunscribir lo que discursivamente no puede decirse y la advertencia contra todo intento de recurrir de nuevo a Hegel en tal situación»¹⁴. La decisión de salir de esa aporía motiva el nuevo comienzo de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt y, sobre todo, la reformulación de la Teoría Crítica en términos de «giro lingüístico» que representa *Teoría de la Acción Comunicativa*.

¹⁰ T.F. p. 63.

¹¹ T.F. p. 69.

¹² T.F. p. 63.

¹³ T.F. p. 64.

¹⁴ J. Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa*, vol. I, pp. 489-490. Utilizo la traducción castellana de M. Jiménez Redondo. Ed. Taurus, Madrid 1987. En adelante abreviaré como T.A.C.

Sin embargo, la innegable fuerza crítica de la captación de su tiempo en conceptos que encontramos en la obra de Adorno hace surgir la duda en torno a la contundencia del argumento de Habermas. En primer lugar se hace dudosa, a la luz de los textos que hemos visto, la premisa de que, para Adorno, el pensamiento sea siempre identificante. Esa afirmación vale para el pensamiento conceptual en sentido científico o, en general, extra-filosófico, pero ello no significa que toda la filosofía se reduzca a su momento expresivo, ni tampoco que éste, como momento mimético, no sea pensamiento. La demarcación que Habermas da por obvia entre «impulso mimético» e «intellección», supondría una meta-teoría criterial acerca de los límites de lo que se puede decir conceptualmente; a ese intento renunció en el segundo Wittgenstein, y no encontramos fundamento para establecerlo en el pensamiento de Habermas. La distinción por Adorno entre «momento científico» y «momento mimético» señala una tensión interior al discurso filosófico, y no supone de ningún modo renuncia al concepto. El primer momento, al que también llama «momento experiencial de la filosofía» no es ningún tipo de lenguaje, ni menos un «impulso», distinto del lenguaje discursivo: experiencia y concepto mantienen su co-presencia en tensión dentro del discurso filosófico: «el comienzo que va de la experiencia originaria a su objetivación, y por tanto a la teoría filosófica desarrollada, es propiamente el esfuerzo del concepto para representar el momento no conceptual, e imponerlo en la síntesis. La filosofía es por tanto en ese sentido una especie de proceso de revisión racional frente a la racionalidad...»¹⁵. El «momento de la experiencia» introduce la tensión que permite poner límites, es decir, hacer la crítica al «momento conceptual».

La tensión entre ambos momentos, que Habermas denuncia como aporía, es concebida por Adorno como la «paradoja» en cuya «elaboración» «la filosofía tiene su vida»¹⁶, porque la filosofía es, para Adorno, dialéctica: «y esta contradicción radica en su impulso de querer alcanzar con el concepto lo no conceptual, con el lenguaje lo no decible mediante el lenguaje... La dialéctica tal como se nos presenta no es un punto de vista filosófico entre otros, sino que el problema dialéctico está contenido propiamente en el problema de la filosofía, si es que la filosofía, tal como he intentado presentarla, es el tercero o el otro frente a la ciencia y frente al arte»¹⁷. La tensión, interna al discurso filosófico, entre lo experiencial y lo conceptual, lejos de ser una aporía es lo que constituye la vida de la filosofía, que ha de ser por ello dialéctica. Antes de esclarecer este término quiero subrayar en las palabras de Adorno que el impulso filosófico lleva a cabo su tarea en el plano del concepto y del lenguaje, y no bajo la forma de ninguna inspección de hipotéticos contenidos de conciencia. Si es cierto que «la filosofía no tiene su obje-

¹⁵ T.F. p. 67.

¹⁶ T.F. p. 67.

¹⁷ T.F. p. 67.

to, sino que lo busca», en la obra de Adorno la búsqueda tiene lugar en el nivel del lenguaje; los elementos originales de la razón instrumental no se buscan en ninguna experiencia originaria de la conciencia, sino en el análisis conceptual del poema homérico.

Adorno ve dialéctica donde Habermas ve una aporía, es decir, un camino sin salida. De hecho Habermas interpreta las dos últimas obras de Adorno como un abandono: «Adorno renuncia a las pretensiones propias de la teoría: *Dialéctica Negativa* y *Teoría estética* no pueden hacer otra cosa que “remitirse impotentes la una a la otra”¹⁸; se trata de una «cesión de competencias en materia de conocimiento al arte»¹⁹. Esta interpretación pasa por alto la pretensión esencial para Adorno de que la filosofía es «el tercero» o «u otro frente a la ciencia y frente al arte»²⁰. La constelación no es cesión de uno al otro sino construcción de un tercero, que es otro frente a ellos. Por eso el discurso filosófico, como teoría crítica, ha de alcanzar el status de una dialéctica negativa, esto es, una crítica sin reconciliación. La noción de constelación hace justicia a la «afinidad interna de la filosofía y el arte» que Adorno reconoce²¹, sin que ello le impida señalar en qué sentido la Teoría crítica es «un otro»: «Frente al arte, la filosofía representa lo no conceptual *siempre y sólo por medio del concepto...*»²². No hay disolución del discurso filosófico en el lenguaje del arte porque el discurso de la filosofía usa *siempre y sólo* el lenguaje del concepto. Y en ello reside su afinidad, a pesar de la diferencia, con el proceder de la ciencia. Por ello es especialmente desafortunada la denuncia de afinidad entre Adorno y Heidegger, que realiza ya *Teoría de la Acción Comunicativa* y refuerza *El Discurso filosófico de la modernidad*. En la primera se afirma claramente «Adorno, al final de su carrera intelectual, y Heidegger, se asemejan en la postura que ambos adoptan frente a la pretensión teórica del pensamiento objetivante y de la reflexión»²³. Basta una cita de Adorno para cuestionar esa afinidad: «La filosofía tiene, pues, con el saber, con el conocimiento organizado conceptualmente, decidida y estrictamente racional, una relación esencialmente constitutiva... Pienso que para la filosofía ese desprecio por la razón y la ciencia, como se dice en algunas formulaciones de Heidegger, es tan dañino como lo es también la tendencia predominante a acomodar la filosofía como un ámbito objetivo entre otros en la conciencia cosificada»²⁴. No es sólo que Adorno demarque la teoría crítica, tanto frente a la jerga de la autenticidad como frente al positivismo (representante de la conciencia cosificada), lo cual no es una operación propia de

¹⁸ T.A.C., vol. I, p.490.

¹⁹ T.A.C., vol. I, p.490.

²⁰ T.F. p. 67.

²¹ T.F. p. 66.

²² T.F. p. 67.

²³ T.A.C., vol. I, p.491.

²⁴ T.F. p. 68

quien disuelve el propio programa; lo importante es la afirmación de la relación *constitutiva* de la racionalidad conceptual con la filosofía crítica. Estos posicionamientos explicitan la propuesta de teoría crítica que expone *Dialéctica Negativa* como una auto-reflexión sobre los trabajos concretos de crítica de la sociedad y de la cultura, que ocupan la mayor parte de la obra de Adorno. En efecto, *Dialectica Negativa* contiene la formulación de una dialéctica de opuestos sin reconciliación, porque ve en la diléctica afirmativa todos los rasgos de un pensamiento que se resigna ante lo existente y ejerce la negación como mera táctica al servicio de la gran afirmación, la de la racionalidad última de lo real. Las dialécticas que desembocan en un momento final de reconciliación, como sucede con la de Hegel y con la escolastización de Marx, acaban por cancelar la tensión y el conflicto realmente existentes en nuestra experiencia, para desembocar en un pensamiento de la identidad que sanciona como racional, y por tanto como aceptable, la realidad social que han de pensar. De este modo se convierten en apología ideológica de alguno de los ordenes existentes y renuncian a la crítica. Por eso es inútil, incluso contraproducente, cualquier formulación positiva de la instancia crítica: por eso no se puede asumir la estrategia de establecer los límites de una razón instrumental desde una razón total que incluya a los fines, como hace Horkheimer en su *Crítica de la razón instrumental*, o desde una razón comunicativa que, positivamente formulada y ejercida, marca los límites de la razón sistémica y se convierte en imagen conceptual de una racionalidad reconciliada y emancipada. Criticar una racionalización menguada, en nombre de *otra* racionalidad englobante y emancipatoria representaría para Adorno la verdadera disolución de la crítica. La instancia crítica no puede formularse como una u otra versión de una razón total y englobante, como hizo la vieja dialéctica afirmativa de Hegel, sin disolver las tensiones reales de las que vive el pensamiento crítico. Ni puede hacerlo sin trascendentalizar, de algún modo, la propia instancia crítica, con lo que ésta renunciaría a su carácter históricamente concreto y cambiante, necesario si ha de seguir los desplazamientos continuos de la tensión entre experiencia y concepto, entre particular y universal; es decir, necesario para captar el continuo desplazamiento en direcciones no previsibles de un proceso de racionalización social empobrecedor, a cuyas mutaciones ha de permanecer sensible el pensamiento crítico, cuya estructura no puede quedar formulada de una vez por todas bajo el concepto «razón de fines», o «comunicación» o cualquier otro que adquiera inmediatamente la rigidez de lo intemporal, propia de los conceptos que cancelan el carácter abierto de la experiencia histórica. Es con el idealismo propio de un concepto tal con lo que ha de romper la teoría crítica y no con la dialéctica, que es nuestro único modo de expresar en conceptos la negatividad que encontramos en la experiencia de lo existente.

La estructura de *Dialéctica Negativa* plasma la ruptura entre la dialéctica y su uso como un método al servicio de lo positivo por parte de la tra-

dición. Es la propia organización interna de la obra la que ejerce una ruptura con la utilización de la dialéctica como un método o punto de vista, así como con la idea de una fundamentación según el modelo de la lógica deductiva que se apoya en un punto de partida incommovible. La Teoría Crítica no puede apelar a esos recursos propios de la concepción de la filosofía como sistema, porque la propia idea de sistema es una disolución del ejercicio de la crítica; y es ese ejercicio en su concreción el que da sentido a la filosofía. Es necesario reconocer «la prioridad del pensamiento concreto», puesto que «sólo en la realización alcanza el dinamismo de un tal pensamiento la conciencia de sí»²⁵. El pensamiento crítico es ya, por sí mismo, una forma de acción que, para justificarse, ha de haberse realizado en lo concreto. Por eso no necesita de fundamentación ni demostración previa, sino de justificación ulterior en su auto-conciencia. Con ello expone Adorno el status epistemológico de *Dialéctica Negativa* respecto a los trabajos en que se ocupa de lo concreto. No existe entre ambos la continuidad que garantizan la deducción o la reflexión en sentido idealista; ellos son modelos de los que el pensamiento extrac indicaciones. La crítica concreta como práctica tiene prioridad; la elaboración teórica de esa práctica la justifica en el nivel del pensamiento. A través de una alusión a Benjamin, Adorno da cuenta del lugar que esta obra ocupa en el seno de una teoría crítica: «es preciso atravesar la helada inmensidad de la abstracción antes de alcanzar convincentemente la plenitud de una filosofía concreta. Y la dialéctica negativa traza retrospectivamente ese camino»²⁶.

Ese trazar retrospectivamente el camino de una experiencia concreta, desprovista del carácter afirmativo de la «Bildung» hegeliana que reduce la experiencia a concepto, hace de la *Dialéctica Negativa* «un anti-sistema». Cuando se pretende, como hace Habermas, que ese estatuto implica una renuncia al pensar discursivo de la crítica, se introduce subrepticamente la premisa de la equiparación entre «pensamiento discursivo» y «sistema». Ese supuesto es el que, según Adorno, hemos de romper para que la dialéctica sea crítica. El sistema es, por definición, un pensar de la totalidad que la justifica y, como tal, es la forma del pensamiento cómplice con el sistema social. La instancia crítica es una práctica discursiva que rompe la forma y las pretensiones del sistema, como voluntad teórica y como realidad social. Obviamente ha de ser una práctica del pensamiento discursivo, pero una práctica tal que rompa «la omnipotencia y la superioridad del concepto»²⁷, propias de lo que Horkheimer llamó en 1937 «teoría tradicional». No se trata de combatir al concepto, sino «la omnipotencia y superioridad»

²⁵ Th. W. Adorno. *Dialéctica Negativa*, p. 7. Utilizo la traducción castellana de Jose M. Ripalda, revisada por Jesús Aguirre. Ed. Taurus, Madrid, 1975. En adelante abreviaré como D.N.

²⁶ D.N., pp. 7-8.

²⁷ D.N. p. 8.

que éste adquiere en la forma de «sistema», que hace inviable la crítica. La elaboración de esta postura necesita empezar en el concepto de experiencia filosófica y, desde ella, revisar las categorías de la dialéctica afirmativa.

IV

El hecho de comenzar por una revisión del concepto de experiencia filosófica responde a la voluntad de re-pensar la noción crucial en el surgimiento de la dialéctica. El fenomenólogo del espíritu descubría la dialéctica en la descripción fenomenológica de la experiencia de la conciencia; y de ahí extraía la noción de un saber absoluto. Si lo que hoy se ha hecho preciso es limitar el absolutismo del saber conceptual, se impone revisar la experiencia filosófica que justificó su aparición. Lo que Adorno intenta con ello es una *inversión crítica de la dialéctica*.

Hablar de «inversión de la dialéctica» hegeliana evoca inevitablemente la forma en que Marx caracterizó su propio intento. Algo más de un siglo después, Adorno ve llegado el momento de confrontar aquel intento teórico con los resultados de quienes se proclaman sus realizadores. Desde el análisis de las sociedades posteriores, el único diagnóstico posible es el de un fracaso: «La filosofía, que antaño pareció superada, sigue viva porque se dejó pasar el momento de su realización»²⁸. La muerte de la filosofía por su propia realización en la praxis, que el marxismo revolucionario prometió, ha producido sociedades racionalizadas sin emancipación, en las que la filosofía de Marx, como dialéctica afirmativa de las contradicciones superadas, se ha convertido en ocultación ideológica de las contradicciones reales. Por su lado, la transformación filosófica del mundo, que el marxismo reformista proponía en la primera mitad del siglo, ha dejado perder el momento de la praxis: «cuando la praxis se aplaza indefinidamente deja de ser instancia crítica contra una fatua especulación para convertirse casi siempre en el pretexto bajo el que los ejecutivos estrangulan el pensamiento crítico como si fuera una pedantería; pero una praxis dinamizadora necesita de él»²⁹. El fracaso de los movimientos marxistas deja intacta la necesidad que la praxis hace sentir del pensamiento crítico; pero hay dos cambios significativos en la formulación de Adorno: la praxis es «dinamizadora», esto es, transformadora de lo existente, pero no es superación definitiva de contradicciones ni realización de una supuesta razón total. La desconfianza hacia esta última es el segundo cambio que se nos impone respecto a la primera inversión crítica de la dialéctica: hacer la crítica de una razón que amenaza con absorber la totalidad de la experiencia y sustituirla por su propio sistema omniabarcante. Se impone, en cambio, una inver-

²⁸ D.N. p. 11.

²⁹ D.N. p. 11.

sión del carácter totalizador de la razón, que es lo que inmoviliza la tensión dialéctica. Es la filosofía de la identidad, como falsificación final de la dialéctica, lo que ha de ser subvertido; la tensión dialéctica, propia de la experiencia, es el «núcleo racional» que ha de preservar el pensamiento crítico: «La teoría hegeliana de la dialéctica representa el intento inigualado de *mostrarse con conceptos filosóficos a la altura de lo que les es heterogéneo*; por eso es preciso rendir cuentas de hasta qué punto fracasó su intento, determinando la relación que aún adeudamos a la dialéctica»³⁰. Es, una vez más, el intento de rescatar la dialéctica de su uso ideológico para liberar su potencial como teoría crítica, con todas las transformaciones que ello exige.

Que la dialéctica funcione como instancia crítica exige el reconocimiento consecuente de estas tres alteraciones: el reconocimiento de la ruptura de toda *adaequatio* entre el objeto y el concepto, la conciencia del carácter ilusorio de la totalidad conceptual y el carácter de la contradicción como abreviatura o traducción lógica de la diferencia.

El *carácter materialista* de esta inversión no puede entenderse como una tesis sobre la naturaleza última de lo real, que sería propia de una ontología precrítica. Se entiende más bien como la negativa a reducir a concepto tanto al objeto como al sujeto de la experiencia, acompañada del rechazo a considerar a cualquiera de ambos como un fundamento o un punto de partida. La noción de experiencia los incluye a ambos en diversas posiciones de un proceso indefinido de mediaciones. La posición materialista crítica consiste tanto en «quebrar con la fuerza del sujeto el engaño de una subjetividad constitutiva»³¹, como en afirmar «que los objetos son más que su concepto»³². Ni el sujeto ni el objeto pueden tomarse como configuraciones correlativas cosificadas en la posición conceptual en que las sitúa la lógica trascendental, puesto que el sujeto constituyente puede quebrarse con la fuerza del sujeto efectivo, y el objeto es irreductible a su concepto. De ahí se desprende también el carácter ilusorio de todo intento de reducir a concepto la *totalidad*. La dialéctica afirmativa queda invertida en su tesis central de la identidad del sujeto y la sustancia; y esa inversión afecta también a la noción misma de *contradicción*.

Adorno expresa esa transformación en estos términos: «La contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de la identidad; la primacía del principio de contradicción dentro de la dialéctica mide lo heterogéneo por la idea de identidad. Cuando lo distinto choca contra su límite, se supera. *Dialéctica es la conciencia consecuente de la diferencia*. La dialéctica no ocupa de antemano un punto de vista»³³. La lógica de la contradicción no puede

³⁰ D.N., p. 12.

³¹ D.N., p. 8.

³² D.N., p. 13.

³³ D.N., p. 13.

extraerse, como si fuera una pieza suelta, del idealismo para injertarse sin más en un contexto materialista crítico. Menos aún es posible separarla de la idea de «reconciliación de los opuestos», sin que ello altere su mismo concepto. Pero la alteración profunda de su sentido no es sólo una cuestión de lógica dialéctica: exige devolverla a su contexto inicial de descubrimiento, la descripción filosófica de la experiencia, es decir, la fenomenología en el sentido de Hegel. Lo que, al describir en conceptos la experiencia llamamos «contradicción» es la diferencia de cada experiencia con su concepto, es decir, «lo no idéntico bajo el aspecto de la identidad». En la medida en que la filosofía no puede concebir lo heterogéneo más que desde el concepto, la diferencia se presenta como negación, y la dialéctica es su «conciencia consecuente». Por eso la filosofía, para ser teoría crítica de la razón, ha de incluir siempre el momento negativo. La tensión dialéctica no es ninguna paradoja, sino la forma consecuente de la filosofía como crítica, y el único modo de hacer justicia a la experiencia, para contrarrestar la tendencia de la razón a reducirla a su propia medida. Desde la inmanencia del desarrollo conceptual no puede establecerse el límite del concepto sin asumir su relación con la experiencia excluida. La dialéctica es una «disciplina»; ajustarse a ella supone «un amargo sacrificio en lo tocante a la variedad cualitativa de la experiencia». La racionalidad y la racionalización, si no son ejercidas de modo dialéctico, directamente suprimen la variedad de las diferencias. La dialéctica, al menos, asume «el dolor» de esa simplificación de la experiencia y lo eleva a concepto. En esa operación consiste la crítica; el concepto dialéctico manifiesta sus propios límites en la expresión de una experiencia tan multidimensional que no puede ser asumida por un sistema conceptual satisfecho de sí mismo; en ese sentido el sistema es siempre una forma de teoría tradicional que cercena la riqueza de la experiencia, y oculta el sufrimiento que esa operación produce. Por eso, una concepción de la teoría de la racionalidad que no piense su propio límite renuncia a la crítica y contribuye a una racionalización del mundo social que, lejos de ser emancipatoria, lo hace inhabitable al ocultar las diferencias que reprime. En ese sentido, la filosofía como teoría tradicional, desprovista de su momento expresivo y, por tanto, no dialéctica, es, a la vez, una ocultación de la experiencia (lo que implica falsedad) y una exaltación de la experiencia mutilada (lo que implica ideología). Sólo el restablecimiento de la verdad de la tensión dialéctica entre lo expresivo y lo conceptual hace posible la filosofía como crítica: la expresión verdadera del trabajo del concepto y, a la vez, de su límite y la opresión que produce. La racionalización del mundo contiene esa doble faz que sólo una dialéctica negativa puede captar. De este modo, *Dialectica Negativa* no guarda complicidad alguna con los programas de deconstrucción de la racionalidad, y se mantiene a distancia conveniente de los posibles intentos de responder a esos proyectos con una mera actualización, o una restauración de los modelos de la primera modernidad.