

ADORNO. TEORÍA CRÍTICA Y DIALÉCTICA NEGATIVA

Carlos E. Massé Narváez

(El Colegio Mexiquense, A. C. México)

cmasse@cmq.edu.mx

Resumen: El trabajo contiene tres apartados. El hilo conductor del texto es el sustento filosófico de la estructuración epistemológica de Theodor W. Adorno. No obstante, en la primera parte, se expone breve la herencia de algunos filósofos que dejaron huella en la estructuración del pensamiento del autor. En el segundo apartado se presenta, cómo se le vincula a Adorno con la Teoría Crítica; y por último, se reseña la obra póstuma del autor: Dialéctica negativa.

Abstrac: The work contains three sections. The wire of the text is the philosophical sustenance of the epistemologic structuring of Theodor W. Adorno. However, in the first part, the inheritance of some philosophers is exposed brief who left track in the structuring of the thought of the author. In the second section one appears, how one ties to him to Adornment with the Theory Criticizes; and finally, the posthumous work of the author is reviewed: Dialectic refusal.

Palabras clave: Teoría, Crítica, Dialéctica, Epistemología, Praxis, Reflexividad, Historia, Poder, Dominación, Utopía.

1.- El Sustento filosófico

Adorno es el ejemplo de una de esas mentes lúcidas que, aún con las borrascosas formas que articuló para expresar su comprensión de la compleja realidad, a partir de unos cuantos compartimentos del conocimiento, puede estructurar una propuesta epistemológica para el entendimiento de las actividades sociales. Pero ello se desprende de su formación intelectual.

Estudió a Kant en una época temprana de su vida, auxiliado por un amigo de la familia que casi le doblaba la edad, Sigfried Kracauer, quien le incitó a desarrollar precozmente sus capacidades intelectuales. La lectura semanal de la primera Crítica de Kant, enseñó a Adorno a “descifrar los textos filosóficos como documentos de la verdad social e histórica”. Pero no sólo eso: “También se hizo sensible a las sutiles expresiones del pensamiento humano y material encerradas en tales escritos, esos irreductibles gritos de dolor que los sistemas idealistas trataban en vano de transfigurar a modo de teodicea”. Esas enseñanzas fueron básicas puesto que, continúa Jay: “Aunque en años posteriores la amistad de Adorno con Kracauer tuvo sus tensiones, su deuda inicial hacia el criticismo cultural micrológica y antiidealista de su mentor se mantendría con fuerza a lo largo de su vida” (Jay, 1988: 9).

Adorno ingresó a la universidad donde tomó cursos de filosofía, sociología, psicología y música, para posteriormente adquirir su doctorado en filosofía bajo la dirección de Hans Cornelius, a quien se calificaba como un ilustrado del tipo antiguo y más kantiano que el propio Kant.

Con estos referentes, se puede identificar la influencia primigenia de Kant en el pensamiento de Adorno; pero también Hegel dejó sentir su influencia, aunque inicialmente de manera indirecta, pues según se refiere, fue la lectura de *Historia y conciencia de clase*, de Lukács, la que parece que mediante el marxismo hegelianizado, permitió a Adorno acercarse a éste pensador. Pero debido a que Lukács, entre otros, fue promotor originario, aunque tal vez sin saberlo, de la Escuela de Frankfurt, dejaremos su relación para más adelante.

Por lo pronto, y para hacer explícita nuestra orientación, describiremos el sustento filosófico de la estructuración epistemológica de Adorno pero, para hacerlo, entendamos lo que el autor tipificaba como filosofía.

En una conferencia radial de enero de 1962, publicada en noviembre de ese año, Adorno se preguntaba ¿Para qué aún filosofía? Entre las consideraciones que exponía se daba una respuesta contundente: “Si la filosofía aún es necesaria, entonces tendrá que serlo, igual que siempre, como crítica; como oposición a una heteronomía que se extiende; o, incluso, como una tentativa impotente del pensamiento para permanecer dueño de sí mismo y poner a la mitología propuesta en el lugar adecuado que su propia medida, resignadamente, le otorga casi a ciegas. En ella tendría que buscar refugio la libertad siempre que no renuncie a ello... No cabe esperar que pueda quebrantar las tendencias políticas que, en todo el mundo, desprecian a la libertad interior y exterior, y cuya fuerza se prolonga muy profundamente hasta en las argumentaciones filosóficas. Lo que acaece en el interior del concepto refleja siempre algo del movimiento real. Pero si ambas heteronomías son la no verdad y si esto puede demostrarse estructuralmente, entonces no se habrá agregado un nuevo eslabón a la cadena desesperanzada de las filosofías, sino que despuntaría un atisbo de esperanza de que la falta de libertad y la opresión, como males que no requieren de una demostración filosófica para ser lo que son puesto que existen, no prevalecerán como última palabra” (Adorno, 1969: 15).

Esta función de la filosofía como crítica la reitera pocos años después, en su célebre escrito titulado: *Dialéctica negativa*, Adorno reiteraba el cuestionamiento en la nota introductoria de la obra en la cual decía de inicio ¿Es aún posible la filosofía?. A ello responde: “La filosofía que antaño pareció superada, sigue viva porque se dejó pasar el momento de su realización. El juicio sumario de que no ha hecho más que interpretar el mundo y mutilarse a sí misma de pura resignación ante la realidad se convierte en derrotismo de la razón, después que ha fracasado la transformación del mundo. La filosofía no ofrece lugar alguno desde el que la teoría como tal pueda ser convicta concretamente de anacronismo, a pesar de ser crónicamente sospechosa de él. Tal vez la interpretación que prometió una transición a la praxis fue insuficiente. El momento del que dependió la crítica de la teoría no puede prolongarse teóricamente. 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. Desde que la filosofía faltó a

su promesa de ser idéntica con la realidad o estar inmediatamente en vísperas de su producción, se encuentra obligada a criticarse sin consideraciones” (Adorno, 1975: 11).

La filosofía es para Adorno una crítica constante e insistente al pensamiento, tanto al personal como al social, una crítica que destruye para construir, para el saber y el hacer, y si no, no es filosofía pues carece de sabiduría para englobar toda la razón del ser. Ser que sólo por ser comprende la conciencia y la pasión; y esto es algo que debe ser entendido como característica de la obra de Adorno.

Pero su entendimiento no es simple, requiere de todo un proceso, sobre ello en uno de los estudios que describen minuciosamente los principales rasgos de su pensamiento se afirma que: “Para muchos será cuestionable el tandem conciencia/pasión. Adorno lo propone esencialmente como producto de la reflexión sobre un estrato más profundo, que integran la razón y el sentimiento a modo de componentes inseparables. La razón no es inmediatamente conciencia, pero la genera por su propia naturaleza reflexiva. El sujeto hace conscientes los ingredientes personales que le impulsan porque él mismo es sentimiento más racionalidad.

Esta es la convicción que preside la labor teórica de Adorno. En efecto, podemos contemplar su filosofía como un esfuerzo por conciliar pasión y racionalidad. La unión de ambas constituye su postulado central. Un postulado de facto –la falsa razón imperante en la sociedad inflige sufrimiento a los individuos–, que exige un postulado de jure –el instinto, la pasión–, son el fermento de todo pensamiento verdadero. Porque se cumple el primero, es necesario que el segundo sea cierto, en bien de la esperanza” (Rius, 1975: 14).

La concepción filosófica de Adorno, si bien incorpora aspectos diversos de la actividad social, mantiene como premisa la crítica. Pero la crítica no es un ejercicio abstracto, sino que se fundamenta en toda una serie de premisas que parten de su concepción teórica del ser en general, individual y social, del ser que hace historia y se hace historia, y por ello su crítica y su teoría se funden en una sola actitud que se enfrenta al pensar y al hacer. Esto es parte fundamental de lo que entendemos como sustento filosófico de la estructura epistemológica que persigue un fin racionalmente predeterminado.

Ello se consolida en el texto antes citado en el que se afirma que “... su crítica, apunta a una decisión del autor y no a una cualidad azarosa de sus textos”. En Adorno, la filosofía es, quiere ser, teoría; y es, sobre todo, ejercicio.

Justamente porque teorizar es ejercitarse, está presente el elemento pasional. El autor ha optado por el amor y el riesgo. Y si bien el primero puede ocultarse tras la reflexividad de la conciencia, el segundo resulta más insoslayable y debería ser más patente puesto que brota de ella.

El criticismo de Adorno sólo cuenta consigo mismo. Carece de un fundamento sólido al que aferrarse, de meta a la que dirigirse. El último bastión, herencia del idealismo hegeliano, la historia, empieza a desdibujar sus contornos... La historia ha de someterse a crítica. Todas las posibilidades de reconciliación serán siempre irremisiblemente históricas. Pero por tratarse de «posibilidades» no las hallaremos entre lo realizado; debemos remontarnos al momento en que quedaron abortadas cuando se congeló su dinámica dentro del proceso histórico. Y ésta es la misión encomendada a la teoría” (Ibidem, 16-17).

Como se refiere en el escrito, si el criticismo adorniano carece de fundamento para aferrarse y de metas para dirigirse, esto no significa que no tenga apoyos epistemológicos ni praxis axiológica o política, esto significa que es un pensador tan independiente que su crítica se hace teoría y su teoría, crítica. Y ello encuentra sustento en las coincidencias de su percepción con la de los pensadores coetáneos que formulan, sistematizan y sintetizan toda una tradición de pensamiento, por ello, es necesario esbozar, como se enunció, las proposiciones que enmarcan la sustentación filosófica de la estructuración epistemológica de Adorno.

2.- La teoría crítica como sustento teórico para la acción intelectual

La independencia de pensamiento de Adorno, no niega que haya tenido una directa vinculación con la institución que lo cobijó en un momento dado como lo fue el Institut für Sozialforschung, también conocido generalmente como la “Escuela de Frankfurt”.

El origen de esta institución tuvo, peculiarmente, una confluencia de pensadores que habrían de dar una flexibilidad, pero al mismo tiempo, una orientación para configurarla. Tal y como se describe entre los estudiosos de la Escuela de Frankfurt, ésta se gesta en la organización por Felix Weil, quien comenzó a apoyar varias de actividades radicales en Alemania, entre las que se contó la Primera Semana de Trabajo Marxista, en 1922, donde se reunieron, entre otros a Korsch y Lukács. A ella siguió una Segunda Semana, que en sí misma no prosperó pero sentó las bases para la posterior creación de un Instituto.

El Instituto que fue oficialmente constituido en febrero de 1923 e inaugurado con sus propias instalaciones en junio de 1924, no albergaba a pensadores que habían tenido una fuerte influencia en la concepción del marxismo heterodoxo, como lo fueron los anteriormente citados además de Bloch, pero su influencia sí se hace sentir más tarde cuando arriba la segunda dirección del Instituto.

Ejemplo de ello lo encontramos en el siguiente escrito: "En el caso de Lukács, Korsch y Bloch un ingrediente adicional explica las coincidencias entre ellos: el hecho de haber confluído en la ciudad Alemana de Heildelberg en una época particularmente fértil del pensamiento germano. El contacto con pensadores tan importantes como Weber, Simmel, Troelsch, Dilthey, entre otros muchos, marcó la renovación del marxismo... La renovación se produjo entonces mediante la confrontación entre el marxismo, por un lado, y el kantismo, el historicismo, la filosofía de la vida, el hegelianismo y el freudismo, por el otro. Pero de todas estas corrientes, la que actuó como reactivo decisivo fue la hegeliana.

En efecto, con la recuperación teórica de la dialéctica hegeliana estigmatizada por el positivismo y el reformismo de la social-democracia se abrieron insospechados horizontes a la comprensión histórica del marxismo" (Cansino, en Pérez, 1988: 27).

Bajo esas premisas se desprende el pensamiento heterodoxo del marxismo que va a incidir en gran medida en la siguiente generación de la Escuela de Frankfurt en la que se encuentra Adorno.

Si bien se ha hecho referencia a que los escritos de Lukács dejaron huella en el pensamiento de Adorno, esa concepción heterodoxa parece tener sus principios en la influencia que sobre Lukács dejó Bloch.

Según Gil Villegas: "... la relación sujeto-objeto del pensamiento de Hegel constituye el gozne sobre el que giran los contactos recíprocos y afinidades electivas de Bloch y el joven Lukács" (Gil Villegas: en *Ibidem*: 78).

Más adelante el mismo autor menciona la exposición que hace Bloch sobre su relación con Lukács, donde el primero reconoce que su relación con el filósofo húngaro fue siempre de enseñanza recíproca, pues Lukács dió a conocer a Bloch las propuestas de Kierkegaard y al místico alemán, el Meister Eckart; en cambio Bloch le dió a conocer más profundamente a Hegel. Por su parte Lukács opinaba que Bloch tuvo una tremenda y poderosa influencia sobre él porque le mostró, con su ejemplo, que era posible filosofar a la manera de la tradición clásica. Hasta antes de ello se dice que Lukács había estado perdiendo el tiempo con el neokantismo pero entonces encontró en Bloch a un hombre que podía filosofar como si toda la filosofía de esa época [neokantismo, fenomenología, etc.] no existiera y que, por el contrario, era posible filosofar como Aristóteles o Hegel. (*Ibidem*: 80-81).

Si bien los escritos de Lukács introdujeron a Adorno al conocimiento de Hegel, su amistad con Bloch y Walter Benjamin la consolidaron. De Ernst Bloch, se sabe que sus estudios hegelianos se basaron directamente en los escritos del autor, ello lo menciona Gil Villegas al afirmar que: "Bloch había venido estudiando y trabajando la edición clásica de 1832-1845 de las obras de Hegel desde sus años de estudio, en torno a 1902, en el Gymnasium de Ludwigshafen, y no veía razones suficientes para abandonar su privilegiado conocimiento de ese valioso instrumento de trabajo por las advenedizas y dudosas "ediciones críticas" de principios de siglo XX" (*Ibidem*: 88).

Una muestra de la nítida comprensión del pensamiento hegeliano, producto del trabajo de Bloch aparece en su escrito sobre dicho pensador; de él podemos resaltar su comprensión de la dialéctica que se relaciona directamente con los planteamientos hegelianos antes vistos. Particularmente en lo referente a la dialéctica Bloch dice: "En el mundo hecho por el hombre, la propia dialéctica es una relación sujeto-objeto, y no otra cosa: una subjetividad que trabaja y que siempre de nuevo rebasa y se esfuerza por romper la objetivación y la objetividad que se le presenta. A fin de cuentas, esa subjetividad es siempre el sujeto menesteroso que se encuentra a sí mismo y a su trabajo objetivado de manera inadecuada; es el animador de las contradicciones que surgen en la historia, el motor intensivo que bajo

los efectos del carácter inadecuado de las formas de existencia alcanzadas cada vez a su propio nivel, se pone en marcha y activa de manera revolucionaria la contradicción que está en la cosa misma y que consiste en la inadecuación entre el contenido subjetivo y la totalidad... si la necesidad insatisfecha es el acicate y el motor del movimiento dialéctico de la materia, es la totalidad del todo no actualmente existente la que –sobre la base del contenido mismo todavía no presente– constituye para ese movimiento el fin que le da cohesión” (Bloch, 1983: 474-475).

La dialéctica y su proyección futura, inserta en el terreno de la esperanza, son las premisas que configura Bloch a partir de sus lecturas de Hegel, y con ello establece una de las influencias sobre el pensamiento marxista y, dentro de él, sobre la teoría crítica.

Con esa perspectiva, Bloch se relaciona con Benjamin, Adorno, Brecht y Weill, pero manteniendo una distancia prudente; ello lo refiere Gimbernat cuando afirma que: “El contacto con los hombres de la *Zeitschrift für Sozial Forschung*, en torno a la que se aglutinó la llamada Escuela de Frankfurt, era inexcusable. Sin embargo, no participa en sus proyectos tal como habían sido delineados por su mentor Horkheimer. Su teoría crítica –a juicio de Bloch– deviene en una crítica sociocultural, más contemplativa que comprometida y finalizada en el desencanto o en la desesperanza. La filosofía de Bloch es siempre militante. Centrada en la reflexión del trabajo como categoría mediadora de la relación sujeto-objeto; en la novedad marxiana de la relación teoría-praxis, presente siempre en su pensamiento y vida comprometida” (Gimbernat, 1983: 26).

Por ello la aproximación de Adorno a Hegel, mediante su relación con Bloch, se apoyó en la referencia de las obras clásicas de Hegel y la crítica militante de Bloch, aunque parecía no compartirla.

En cuanto a Benjamin, fue una de las personas que durante algún tiempo influyó consistentemente en nuestro autor. Veamos lo que dice una especialista al parafrasearlo: “Es difícil que la memoria me engañe cuando digo que desde el primer momento tuve la impresión de que Benjamin era uno de los seres humanos más significativos con los que jamás me topé. Yo tenía 20 años en aquél entonces”. También añade el comentario de que “Si leer a Bloch había abierto sus ojos a las inadecuaciones de la filosofía académica habitual, fue Benjamin quien le enseñó el modo de superarlas... Específicamente, se trataba de la capacidad de Benjamin para analizar los detalles concretos pero carentes de definición que... conformaban la realidad, de un modo que liberaba un sentido trascendente, sin abandonar de ninguna manera el sentido de lo empírico” (Buck-Morss, 1981: 30).

En 1928 Adorno se reunió con Benjamin en Frankfurt y a partir de ahí se ven las transformaciones de Adorno, pues sus escritos llevaban el sello del lenguaje de Benjamin.

Para Benjamin, era fundamental la herencia cultural del marxismo que defendía en sus distintas facetas, en la actividad cognoscitiva para el entendimiento del devenir social, y ello lo confrontaba con las otras concepciones. Así podemos encontrar proposiciones de Benjamin como aquella en la que afirmaba que: “El historicismo culmina justamente en la historia universal. Desde el punto de vista metódico, la historiografía materialista se diferencia de la historia universal tal vez más netamente que en ninguna otra. La historia universal carece de estructura teórica. Su procedimiento es el de la adición: proporciona una masa de hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío. En cambio, en el fundamento de la historiografía materialista hay un principio constructivo. Al pensamiento no pertenece sólo el movimiento de las ideas, sino también la detención de éstas. Cuando el pensamiento se detiene de golpe en una constelación cargada de tensiones, le imparte un golpe por el cual la constelación se cristaliza en una mónada. El materialista histórico afronta un objeto histórico única y solamente cuando éste se le presenta como mónada. En dicha estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer o, dicho de otra forma, de una chance revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. La toma para hacer saltar una época determinada del curso de la historia, así como para hacer saltar una determinada vida de la época o una determinada obra de la obra general” (Benjamin, 1982: 128-129).

No obstante que la influencia de Benjamin fue determinante en el pensamiento de Adorno, éste no aceptaba que el intelectual dejara su libertad al control del partido, pues ella es en sí misma revolucionaria. Ello nos lo describe Buck-Morss en las siguientes ideas: “Hacia la época del viraje de Adorno hacia el marxismo, las carreras de Lukács y de otros intelectuales comunistas habían puesto en claro que la solidaridad con el partido exigía sacrificar la independencia intelectual que Adorno consideraba no sólo esencial para el pensamiento crítico, sino totalmente compatible con su propia teoría

“marxista”. El hecho mismo de adoptar el método anterior de Lukács constituía una crítica implícita del partido que lo había denunciado” (Buck-Morss, 1981: 81). Benjamin, por su lado, abandonó su militancia a mediados de la década de los treinta, impresionado por el pacto Hitler-Stalin.

También es innegable la influencia de la relación que tuvo Adorno con Horkheimer. El medio intelectual en el que se encuentra Adorno y su amistad con Horkheimer, que se remota a la época en que eran condiscípulos en Frankfurt, le permite, cuando su amigo asume la dirección, incorporarse al Instituto de Investigación Social, donde tiene una destacada participación.

De las actividades de Adorno dentro de esa institución, Jay nos hace una adecuada síntesis: “En lo que hace a sus contribuciones para el Institut, en la década de 1930 Adorno estaba ocupado casi por completo con la sociología de la música. Fuera de la Zeitschrift, sin embargo, publicó un largo estudio filosófico y trabajó considerablemente en otro. En ambos se reveló manifiestamente su proximidad a la posición de Horkheimer. Aunque los dos no escribieron en colaboración hasta la década de 1940, hubo una notable semejanza de criterios desde el principio” (Jay, 1974: 120).

Hay gran coincidencia entre los estudiosos del pensamiento frankfurtiano al afirmar que la teoría crítica, aunque haya sido propuesta por Horkheimer, es una la contribución general de todos los integrantes; teniendo una destacada colaboración, en la formulación de la misma, las aportaciones de Adorno, en particular cuando estas se hicieron de manera conjunta con el entonces director del Institut.

Fueron diversos los escritos en los que la colaboración conjunta aportaron derroteros novedosos para el entendimiento y la interpretación de los fenómenos sociales. Ejemplo de ello se encuentra en el prólogo a la primera edición alemana de “Dialéctica del Iluminismo” donde afirman que “Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie... 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, creíamos poder guiarnos por el modelo de la organización científica, en el sentido de que nuestra contribución se limitase esencialmente a la crítica o a la continuación de doctrinas particulares” (Adorno, 1987: 7).

Enmarcados en esos planteamientos, los autores describen su interés en la siguiente idea: “el iluminismo debe tomar conciencia de sí, si no se quiere que los hombres sean completamente traicionados. No se trata de conservar el pasado sino de realizar sus esperanzas” (Ibidem, 11).

En esas ideas se manifiesta la estrecha colaboración de Adorno y Horkheimer, quienes aunque escribieron una gran cantidad de propuestas propias, no cesaron en su colaboración y en el reconocimiento de la misma. Ello lo identificamos en la nota de otro escrito conjunto en la que resaltan la falta de unidad homogénea de lo expuesto, pero añaden que: “Lo que acaso les dé unidad se encuentra únicamente fundado en la experiencia e intención comunes de los autores.

Cada uno de éstos ya había publicado con su nombre los trabajos que le corresponden, que están aquí firmados con las iniciales respectivas, y ambos se hacen responsables del total” (Adorno; Horkheimer, 1979: 7).

En esa colaboración mutua, Horkheimer y Adorno dieron dirección a sus pensamientos que desembocó, necesariamente, en su propuesta teórica. Por ello cabe esbozar algunos de los razonamientos que dieron pie a la formulación de la teoría crítica. De ellos podemos destacar los siguientes: “Entre las distintas escuelas filosóficas, los positivistas y los pragmatistas parecen interesarse especialmente por la imbricación del trabajo teórico en el proceso de vida de la sociedad. Señalan como misión de la ciencia el predecir hechos y obtener resultados útiles. Sin embargo, en la práctica es asunto privado del científico concebir de este modo tal misión y el valor social de su labor. Puede creer en una ciencia independiente, «suprasocial», desligada, o bien en la significación social de su especialidad: esta diferencia de interpretación para nada influye en su quehacer práctico. El científico y su ciencia están sujetos al aparato social; sus logros son un momento de la autoconservación, de la constante reproducción de lo establecido, sea lo que fuere lo que cada uno entienda por ello. Ambos deben, si, corresponder a su «concepto», es decir construir una teoría en el sentido en la que la hemos caracterizado. Dentro de la división social del trabajo, el científico debe clasificar hechos en categorías conceptuales y disponerlos de tal manera, que él mismo, y todos quienes tengan que servirse de ellos puedan dominar un campo táctico lo más amplio posible. Dentro de la ciencia, el experimento tiene el sentido de comprobar los hechos de una manera especialmente adecuada a la situación correspondiente

de la teoría. El material fáctico, la materia, es proporcionado desde fuera. La ciencia se encarga de su formulación clara e inteligible, a fin de que los conocimientos puedan ser manejados como se desee. Para el científico, la recepción, transformación y racionalización del saber fáctico es su modo peculiar de espontaneidad, constituye su actividad teórica, lo mismo si se trata de una exposición lo más detallada posible del material, como en la historia y en las ramas descriptivas de otras ciencias particulares, o si se trata de la recolección de datos globales de la extracción de reglas generales, como en la física. El dualismo entre pensar y ser, entre entendimiento y percepción, es para él natural” (Horkheimer, 1974: 230-231).

La actividad del científico es una actividad que no está sustraída a una lógica específica que corresponde a una ideología determinada, por ello a la teoría tradicional, tal y como se acaba de describir en necesario anteponer los criterios de complementarios y antagónicos de la teoría crítica.

La complementariedad y antagonismo entre esas concepciones la podemos identificar en la siguiente idea de Horkheimer: “La concepción tradicional de teoría, parte de la cual es captada por la lógica formal, responde al proceso de producción según la división del trabajo, tal como se da en la actualidad. Puesto que la sociedad tendrá que enfrentarse con la naturaleza también en épocas futuras, esta técnica intelectual no será irrelevante sino que, por el contrario, deberá ser desarrollada al máximo. Pero la teoría, como momento de una praxis orientada hacia formas sociales nuevas, no es la rueda de un mecanismo que se encuentre en movimiento. Si bien las victorias y derrotas presentan una vaga analogía con la verificación e invalidación de hipótesis en el dominio de la ciencia, el teórico crítico no puede apoyarse en ellos para cumplir sus tareas. Le sería posible alabar, como Poincaré, un avance enriquecedor logrado a costa de desechar hipótesis. Su oficio es la lucha, de la cual es parte su pensamiento, no el pensar como algo independiente que debiera ser separado de ella. En su comportamiento tienen cabida, ciertamente, muchos elementos teóricos en el sentido habitual: el conocimiento y pronósticos de hechos relativamente aislados, juicios científicos, planteo de problemas que, por sus intereses específicos difieren de los corrientes, pero presentan la misma forma lógica. Lo que la teoría tradicional se permite admitir sin más como existente, su papel positivo en una sociedad en funcionamiento, su relación, mediada y poco evidente por cierto, con la satisfacción de las necesidades de la comunidad, su participación en el proceso de vida de la totalidad que se renueva a sí misma, todas estas pretensiones por las que la ciencia no suele preocuparse ya que su cumplimiento es reconocido y asegurado por la posición social del científico, son cuestionadas por el pensamiento crítico” (Ibidem, 247-248).

Si la teoría crítica es antagónica a las teorías tradicionales, tiene que existir un fundamento que avale su utilidad e independencia. Ello lo expone su referido promotor en las siguientes ideas: “La teoría crítica, pese a toda su profunda comprensión de los pasos aislados y a la coincidencia de sus elementos con las teorías tradicionales más progresistas, no posee otra instancia específica que el interés, ínsito en ella, por la supresión de la injusticia social. Esta formulación negativa constituye, llevada a expresión abstracta, el contenido materialista del concepto idealista de razón. En un periodo histórico como el actual la verdadera teoría no es tanto afirmativa cuanto crítica, del mismo modo como tampoco la acción adecuada a ella puede ser «productiva». El futuro de la humanidad depende hoy del comportamiento crítico, que, claro está, encierra en sí elementos de las teorías tradicionales y de esta cultura decadente. Una ciencia que, en una independencia imaginaria, ve la formación de la praxis, a la cual sirve y es inherente, como algo que está más allá de ella, y que se satisface con la separación del pensar y el actuar, ya ha renunciado a la humanidad. Determinar lo que ella misma puede rendir, para qué puede servir, y esto no en sus partes aisladas sino en su totalidad, he ahí la característica principal de la actividad del pensar” (Ibidem: 270-271).

La Teoría Crítica, se propone como una exposición sistemática de crítica a otros pensadores y tradiciones filosóficas ya dogmatizadas o tendientes a ello, y su base se fue fortaleciendo en todo un proceso dialogístico, o como dice Jay: “Su desarrollo se produjo así a través del diálogo, su génesis fue tan dialéctica como el método que pretendía aplicar a los fenómenos sociales” (Jay, Op. Cit.: 83).

Pero, como se dijo anteriormente, la Teoría Crítica trascendía el mero ejercicio intelectual y se fincaba sustancialmente en la praxis, porque “Praxis y razón eran en efecto los dos polos de la Teoría Crítica... La interacción y tensión entre ellos contribuía enormemente a la sugestividad dialéctica de la teoría, aunque la primacía de la razón nunca estuvo en duda” (Ibidem: 118-119).

Es insoslayable, que la Teoría Crítica resume toda una herencia intelectual entre las cuales la de Vico se hace evidente en las proposiciones fundamentales, dicha influencia la podemos desprender de las propias palabras de Horkheimer quien dice que: “Ante cualquier acontecimiento, y siempre que no se trate de acciones conscientes de los hombres, la Ciencia no responde más que a la pregunta sobre las causas, nunca a la que interroga acerca de los fines. Pero el interrogante acerca del «para qué», por lo que respecta al sufrimiento y a la muerte individuales, tiene una raíz psicológica demasiado profunda para poderlo hacer enmudecer. Cuando fracasan los intentos de configurar para todos un presente feliz, cuando la Utopía –en la cual ha sido borrado el azar– no puede ser realizada, entonces tiene que surgir una filosofía de la historia que, detrás de la confusa experiencia de la vida y de la muerte, crea reconocer una intención oculta y benévola, dentro de cuyos planes el factum individual, en apariencia carente de sentido, ocupe el lugar preciso que corresponde a su rango sin saberlo él mismo. Si es verdad que la construcción de tal sentido oculto constituye la esencia de toda auténtica filosofía de la historia, entonces el italiano Giambattista Vico ha sido el primer verdadero filósofo de la historia en la época moderna... Vico constituye un ejemplo de cómo el estudio de la historia, cuando no tiene por objeto la mera descripción de fenómenos superficiales, sino el descubrimiento de relaciones sujetas a una legalidad, puede ser universalmente fecundo” (Horkheimer, 1982: 100-101).

Las concepciones filosóficas de la historia de Vico rompe con las tradiciones del conocimiento de lo social, principio en el que se fundamenta la Teoría Crítica, entre esas ideas novedosas, Horkheimer resalta que: “Vico adopta el principio de la exclusiva cognoscibilidad de lo que uno mismo ha creado y lo convierte incluso en hilo conductor de su filosofía, sólo que imprimiéndole un giro bien distinto e inaudito. Lo que los hombres han creado y lo que, por consiguiente, ha de constituir el más alto objeto de conocimiento, es decir, aquellas creaciones en las que se expresa con mayor nitidez la esencia de la naturaleza humana y del «espíritu», no son las construcciones ficticias del entendimiento matemático, sino la realidad histórica” (Ibidem: 103).

El entendimiento del ser humano en sí mismo y su relación social en el proceso histórico, constituyen los elementos que pondera Horkheimer y que, según se expuso anteriormente se incorporaron a la configuración de la Teoría Crítica.

Estos elementos componentes de la Teoría Crítica son los que nos sirven para precisar el alcance de la participación de Adorno en su estructuración. El momento de realización de este objetivo es ubicado hasta el momento del exilio de los integrantes del Institut en Norteamérica, al cual se incorporó Adorno cuando ya estaba establecido. Geyer nos ilustra ese pasaje de la siguiente manera: “El último del Círculo de Frankfort que abandonó Alemania fue Adorno. A pesar de que ya en 1933 se lo había privado de la *venia legendi*, permaneció en Frankfort. En 1934 viajó a Oxford con la intención de regresar una vez concluidos sus estudios. En 1938 Horkheimer lo llevó a los EE. UU. Allí fue miembro del Instituto...” (Geyer, 1985: 10).

Fue ahí donde con su amigo y excondiscípulo, inició la consolidación de la Teoría Crítica. Ello lo describe el citado autor de la siguiente manera: “La emigración de Adorno a los Estados Unidos y la intensa colaboración que allí iniciara con Max Horkheimer pueden ser consideradas como la fecha de nacimiento de la Teoría Crítica, tal como más tarde fuera receptada: la constelación que entonces determinó el trabajo del Instituto –la estrecha colaboración entre Horkheimer y Adorno– justifica también que la Teoría Crítica en sentido propiamente dicho (antes de toda posible recepción o desarrollo ulterior) sea identificada con sus obras” (Ibidem).

Si bien la estadía en Norteamérica fue productiva y provechosa para el desarrollo de la Teoría Crítica, Adorno, tal y como lo afirma Geyer, fue el único de los integrantes del Institut que nunca renunció en su idea de regresar a Alemania (Ibidem: 11).

Ello se vio cristalizado cuando en 1950, el Instituto reinició sus actividades en Frankfurt. Esto revestía una serie de características que se pueden resumir en la siguiente idea: “La vuelta a Alemania debía estar al servicio, sobre todo, de una profundización especulativa de las premisas de la Teoría Crítica, sin descuidar los trabajos empíricos que habían estado en primer plano en América. La filosofía posterior, que despertara un gran interés más allá de los círculos académicos... tiene su origen en no poca medida en este objetivo al igual que la *Negative Dialektik*, la obra filosófica principal de Adorno” (Ibidem: 12).

El desarrollo de la Teoría Crítica tiene una proyección más allá de las propuestas teórico-epistemológicas que alcanzan el ámbito de lo político, esto se ve reflejado en la aceptabilidad que

tienen sus enunciados entre la juventud, principalmente estudiantil, de la Alemania Federal producto de la posguerra. Una referencia ilustrativa sobre el particular lo encontramos en la siguiente implicación política de la teoría de los frankfurtianos: “La teoría Crítica brindó a los estudiantes la oportunidad de rechazar la Alemania de sus padres, pero al mismo tiempo de encontrar un hogar en su tradición intelectual. Su análisis fue entonces la crítica negativa y la redención positiva de aquel Geist germánico que dejara tan ambivalente legado, y desempeñó un papel importante en la reconstrucción intelectual de Alemania. Casi sin ayuda, Horkheimer y Adorno reestablecieron un tipo de análisis social radical que volvió a legitimar el pensamiento marxista, de modo que, éste volvió a formar parte de debate político nacional. Como resultado, aunque evitaron toda participación política concreta, su trabajo contribuyó de manera indirecta al fin de la dominación monolítica de la Democracia Cristiana y a la victoria en 1971 del partido Social Demócrata de Willie Brandt” (Buck-Morss, Op. Cit.: 12).

Bajo esas premisas, no evidentemente políticas, pero sí teóricas con una fuerte proyección política, Adorno elabora sus propuestas con la finalidad de que con el cobijo de la Teoría Crítica, pensamiento y práctica se desarrollen con una nueva potencialidad que esta en contra de la fetichización pues, según Geyer, ésta “... no puede afectar a la Teoría Crítica bajo la forma de reflexión crítica porque el concepto de pensamiento que es constitutivo para ella es concebido más allá de la alternativa “culto del espíritu” u “hostilidad frente al espíritu”. Una comprensión de esta inversión, que no desee ignorar la intención originaria de Adorno, tiene pues que interpretar la radicalización de la teoría hacia una determinada forma de pensamiento, en el sentido de una radical versión a la práctica por parte de la teoría. Esta radicalización –en la intención de Adorno– encierra una contradicción en sí misma sólo cuando es tomada de manera no dialéctica y como consecuencia de ello la Teoría Crítica es medida con pautas que permiten inferir una comprensión estática de la teoría y que argumentan desde posiciones cuya superación los representantes de la Teoría Crítica consideran que es su aporte más notable” (Geyer, Op. Cit.: 91-92).

La Teoría Crítica, esta revestida de un sustento académico epistemológico para el entendimiento de los fenómenos sociales. En ella pensamiento y praxis se conjugan como una forma especial de teoría desarrollada como un nuevo sistema conceptual. (Ibidem: 13).

Con esa raíz, Adorno formula la concepción de la “dialéctica negativa”. Y si bien, de la Teoría Crítica emerge la Dialéctica Negativa, es pertinente no confundirlas; una precisión sobre el particular afirma que: “Durante la década de 1960 el método de la “dialéctica negativa” llegó a identificarse con la “teoría crítica” del Instituto de Frankfurt del cual Adorno había llegado a ser el miembro más ilustre. Sin embargo, al delinear los orígenes del método de Adorno, he tratado premeditadamente de evitar igualarlo con la “teoría crítica”, término que carece de precisión sustantiva. La teoría crítica nunca constituyó una filosofía articulada de manera completa, que los miembros del Instituto aplicaran de idéntico modo. Se trató mucho más de un conjunto de supuestos compartidos que distinguían su enfoque de la teoría burguesa o “tradicional”. Dentro de este marco común, la metodología de los individuos miembros podía variar, y de hecho así sucedió (Buck-Morss, Op. Cit.:142).

Si bien con el cultivo de la Teoría Crítica se tiene un principio para desplegar la potencialidad de desarrollar una propuesta metodológica propia, los resultados son tan densos que en el ejercicio de razón dialéctica negativa hay terrenos que son tan intrincados que se requieren desbrozar generalmente para entender los ángulos esenciales de conformidad con la multiplicidad de enunciados que aparecen en la llamada obra filosófica de Adorno: *Dialéctica negativa*, cosa que haremos en el apartado siguiente.

3.- La dialéctica negativa; proyecto de oposición a la racionalidad unidireccional

Hacer la abstracción de algo que es producto de la abstracción, como sucede con exponer e intentar explicar el resultado devenido en escrito de los pensamientos de Adorno, es tan difícil puesto que implicaría “sintetizar” la síntesis de una erudición enciclopédica y analítica. Ello se presenta como una tarea casi imposible, por ello es pertinente que para esbozar las ideas de Adorno, vertidas en su obra *Dialéctica Negativa*, se entre saquen algunos enunciados que se consideran significativos para referir sus planteamientos.

El desarrollo histórico del concepto de dialéctica, ha pasado por muchas y diversas propuestas que para utilizarse, es necesario que se precise el sentido.

En el caso de Adorno, el proceso dialéctico está dentro de la filosofía misma; ello se debe a que “Adorno poseía una fe casi hegeliana en la lógica inmanente de la filosofía, en su desarrollo histórico como despliegue de la verdad aunque, ciertamente de modo nada hegeliano, creía que la verdad desafiaba críticamente el curso de la historia en lugar de fundirse con él. Convencido de que las contradicciones sociales aparecían dentro del material de la filosofía en forma mediada y de que el filósofo, como el artista, “debía ser absolutamente moderno”, es decir, debía aprender estas contradicciones en sus manifestaciones más corrientes y (en una época de desintegración) más antagónicas, Adorno tomó las polémicas heredadas de la anterior generación de filósofos, se sumó a sus filas, y desde su posición de quinta columna impulsó las antinomias de sus teorías hasta el punto en el cual la negación dialéctica del idealismo podía ser consumada. (Ibidem: 145).

La dialéctica inherente a la filosofía, en donde la filosofía es, como se dijo anteriormente, un producto epistemológico de la relación teoría praxis, guarda una serie de elementos que se describen, de manera concisa en la dialéctica negativa.

Veamos como se estructura esa propuesta; Adorno, en el prólogo de la obra con el título antes dicho, afirma sobre el sentido del enunciado que: “La formulación Dialéctica Negativa es un atentado contra la tradición. Ya en la dialéctica platónica el instrumento lógico está al servicio de un resultado positivo; la figura de una negación de la negación fue siglos después un nombre pregnante para lo mismo. Este libro intenta liberar la dialéctica de una tal naturaleza afirmativa, sin perder lo más mínimo en precisión. Devanar su paradójico título es una de sus intenciones” (Adorno: 1975: 7).

Esta inicial provocación intelectual, va acompañada de algunas aclaraciones en las que además de incidir en el mismo sentido, expone los criterios parametrales del entendimiento del escrito. Así continúa: “El autor no comienza desarrollando lo que, según la opinión dominante en filosofía, sería el fundamento, sino que primero desarrolla ampliamente muchos aspectos que esa opinión supone fundamentados. Esto implica tanto crítica a la idea de una fundamentación, como la prioridad del pensamiento concreto. Sólo en la realización alcanza el dinamismo de un tal pensamiento la conciencia en sí. Ese dinamismo necesita de los que, según las reglas del espíritu aún vigentes, sería secundario”. Y añade: “Este libro no es sólo una metodología de los trabajos de su autor que se ocupan en la realidad concreta; según la teoría de la dialéctica negativa, no existe ninguna continuidad entre ella y estos. Pero habla de esta discontinuidad y extrae de ella indicaciones para el pensamiento” (Ibidem).

Con estos elementos, Adorno describe los problemas que se presentan para acceder al conocimiento, desde una perspectiva filosófica y con su proposición metodológica. Eso lo describe de la siguiente manera: “Este texto decididamente abstracto pretende servir tanto a su propia autenticidad como a la explicación de la metodología propia de su autor... se podría llamar a la Dialéctica Negativa un antisistema. Con los medios de una lógica deductiva, la dialéctica negativa rechaza el principio de unidad y la omnipotencia y superioridad del concepto. Su intención es, por el contrario, substituirlos por la idea de lo que existiría fuera del embrujo de una tal unidad. Desde que el autor se atrevió a confiar en sus propios impulsos mentales, sintió como propia la tarea de quebrar con la fuerza del sujeto el engaño de una subjetividad constitutiva; ya no ha querido seguir aplazando por más tiempo esta tarea. Uno de los temas determinantes en ella ha sido la superación contundente de la división oficial entre filosofía pura de una parte y lo concreto y formalmente científico por otra” (Ibidem: 8).

Hechas esas precisiones, esboza el contenido de los diversos apartados: “La introducción expone el concepto de experiencia filosófica. La primera parte toma pie de la situación de la ontología dominante en Alemania. No se trata de juzgarla desde arriba, sino de criticarla inmanentemente y de comprenderla desde la necesidad –a su vez problemática– que la ha producido. Partiendo de los resultados de esta crítica, la segunda parte pasa a la idea de una dialéctica negativa y su posición con respecto a algunas categorías que conserva, a la vez que las altera cualitativamente. La tercera parte expone a continuación modelos de dialéctica negativa... El último capítulo gira y tantea alrededor de las preguntas metafísicas, en el sentido de que la autorreflexión crítica hace a su vez revoluciones a la revolución copernicana” (Ibidem: 8-9).

Esa guía enunciada, nos sirve para orientarnos en la maraña de ideas opusculares que se desarrollan a lo largo de la obra que, debido a su extensión, sólo describiremos algunas de las que consideramos ideas fundamentales de ellas.

La introducción se inicia con lo anteriormente descrito para exponer la concepción filosófica de Adorno en que se cuestionaba si es aún posible la filosofía. Después de ello hay un apartado en el que tajantemente se afirma que “La dialéctica no es un punto de vista”; de él cabe destacar las siguientes ideas: “El nombre de dialéctica comienza diciendo sólo que los objetos son más que su concepto... La conciencia de que la totalidad conceptual es una ilusión sólo dispone de un recurso: romper inmanentemente, es decir, ad hominem, la apariencia de la identidad total. Pero puesto que esa totalidad se construye según la lógica, cuyo núcleo es el non datum tertium, todo lo que no se acomode a ella, todo lo que es cualitativamente distinto recibe el sello de lo contradictorio. 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. La dialéctica nos ocupa de antemano un punto de vista. Hacia ella le empujan al pensamiento su inevitable insuficiencia, su culpabilidad frente a lo que piensa. Desde los críticos aristotélicos de Hegel se viene objetando contra la dialéctica, que reduce todo lo que cae en su molino a la forma puramente lógica de la contradicción, dejando de lado... toda la variedad de lo no contradictorio, de lo simplemente distinto. Así se le achaca al método lo que es culpa de la cosa. Mientras la conciencia tenga que tender por su forma a la unidad, es decir, mientras mida lo que no le es idéntico con su pretensión de totalidad, lo distinto tendrá que parecer divergente, disonante, negativo. Esto es lo que la dialéctica reprocha a la conciencia como una contradicción. La esencia inmanente de la misma conciencia comunica a la contradicción el carácter de una ley ineludible y funesta. Identidad y contradicción del pensamiento están soldadas una a la otra. La totalidad de la contradicción no es más que la falsedad de la identificación total, tal y como se manifiesta en esta. Contradicción es no-identidad bajo el conjuro de la ley que afecta también a lo no-idéntico (Ibidem: 13-14).

Así descrita, la dialéctica es una forma lógica de vincular el incipiente concepto con la compleja realidad, las que de ninguna manera logran identificarse. Así, la dialéctica no tiene síntesis pues la pretensión de acceder a lo complejo la lleva a la infinitud de no identidad.

Por ello, Adorno en su siguiente opúsculo, expone esa relación entre realidad y dialéctica. De ellas dice: “Pero esta no es una ley del pensamiento sino una ley real. Quien se ajuste a la disciplina dialéctica tendrá, sin duda, que pagar un tributo de amargo sacrificio en lo tocante a la variedad cualitativa de la experiencia. Pero si el empobrecimiento que la dialéctica reporta a la experiencia es objeto de escándalo para la sana razón, en el mundo tecnocrático se revela adecuado a la abstracta uniformidad de éste. Lo que hay de doloroso a la dialéctica es el dolor, elevado a concepto, por la pobreza de ese mundo. A ésta tiene que plegarse el pensamiento si no quiere degradar de nuevo la concreción a la ideología en que de hecho está empezando a convertirse... Dialéctica es el desgarrón entre sujeto y objeto que se ha abierto paso hasta la conciencia; por eso no la puede eludir el sujeto y surca todo lo que éste piensa, incluso lo exterior a él. Pero el fin de la dialéctica sería la reconciliación. Esta emanciparía lo que no es idéntico, lo rescataría de la coacción espiritualizada, señalaría por primera vez una pluralidad de lo distinto sobre lo que la dialéctica ya no tiene poder alguno. Reconciliación sería tener presente la misma pluralidad que hoy es anatema para la razón subjetiva pero ya no como enemiga” (Ibidem: 14-15).

Más adelante refiere los límites conceptuales dentro del interés de la filosofía, sobre ello dice que: “A la filosofía le es imprescindible –por discutible que ello sea– confiar en que el concepto puede superar al concepto, al instrumento que es su límite; esta confianza en poder alcanzar lo supraconceptual es así una parte necesaria de la ingenuidad de que adolece. De otro modo tendría que capitular, y con ella todo lo que fuera espíritu. Sería imposible pensar hasta en la operación más sencilla, no existiría la verdad, en rigor todo sería nada. Sin embargo, lo que el concepto alcanza de verdad por encima de su abstracto recinto, no dispone de otro escenario que lo que él mismo oprime, desprecia y rechaza. La utopía del conocimiento sería penetrar con conceptos lo que no es conceptual, sin acomodar esto a aquéllos” (Ibidem: 18).

La complejidad que implica la conceptualización de la realidad y los límites que plantean los mismos conceptos en la construcción conceptual, plantean una totalidad antagonista que nos lleva a la infinitud del pensamiento y del conocimiento de manera dialéctica. Por ello, “Un concepto así de dialéctica hace

dudar de su posibilidad. La anticipación de un constante movimiento en forma de contradicciones parece enseñar en todas sus variaciones posibles la totalidad del espíritu, o sea la tesis de la identidad ya superada. El espíritu que reflexiona sin descanso sobre la contradicción real tiene que ser esa misma realidad, para que ésta pueda organizarse según la forma de la contradicción. La verdad, que en la dialéctica idealista impulsa por encima de todo lo particular como falso en su limitación, será la de la totalidad; si esa verdad no estuviese pensada de antemano, el proceso dialéctico carecería de motivo y dirección. A estas afirmaciones hay que contestar que el objeto de la experiencia espiritual es en sí un sistema antagónico y de la más alta realidad ya antes de ser mediado como el sujeto cognoscente que se reencuentra con esa mediación” (Ibidem: 18).

Todos estos elementos constituyen una forma de pensar que rebasa los límites del pensamiento común, un pensar filosófico que busca contenidos independientemente de los enfoques que se tengan; por eso “Pensar filosóficamente significa pensar en modelos; la dialéctica negativa es un conjunto de análisis de modelos” (Ibidem: 19).

Esos modelos, como veremos más adelante, son diversos, uno de ellos lo constituye la libertad, en la que incursiona la filosofía y sobre la que Adorno nos dice: “Toda filosofía, incluso la que pretende la libertad, arrastra en sus elementos, necesariamente universales, una opresión en la cual se prolonga la opresión de la sociedad. Aunque la filosofía lleva dentro de sí la coacción, sólo ésta la protege de la recaída en la arbitrariedad. El pensamiento es capaz de darse cuenta críticamente de la coacción a que inmanentemente está sometido; su mismo yugo es el elemento en que se realiza su liberación. La libertad de entregarse al objeto desembocó en Hegel en el desmantelamiento del sujeto. A pesar de todo hay que comenzar por producirla. Mientras esto no ocurra, tampoco coincidirán la dialéctica como método y como dialéctica de la cosa. Concepto y realidad muestran la misma naturaleza contradictoria. El principio del poder, que desgarrar en antagonismos a la sociedad, es el mismo que, espiritualizado produce la diferencia entre el concepto y lo que le está sometido” (Ibidem: 53-54).

Esto lleva a lo que anteriormente se había mencionado en cuanto a la limitación del concepto para mencionar la realidad, pero no ya en el nivel del contenido conceptual, sino de la capacidad del método para acceder a la relación sujeto-objeto. Adorno dice que “... siempre queda un resto de divergencia entre la concepción filosófica y la realización. Dicho resto demuestra además algo de la diferencia que impide al método tanto la absorción total de los contenidos, a pesar de pretenderla, como la espiritualización de los mismos. La primacía del contenido se manifiesta en forma de necesaria insuficiencia del método. Para no encontrarse indefenso ante la filosofía de los filósofos hay que recurrir al método en forma de reflexión universal; pero éste sólo se legitima en la realización que vuelve a negar el método” (Ibidem: 54).

Toda esta serie de consideraciones preliminares, tienen un sentido creativo que permitan a los sujetos romper con el pasado esquemático que impide la recreación cognoscitiva. Sobre las prerrogativas y los riesgos el mismo autor dice que: “Hay que dejar de nadar... con la corriente principal de la actual filosofía. La filosofía moderna, y hasta ahora dominante, querría eliminar del pensamiento sus factores tradicionales, deshistorizarlo, en cuanto contenido y reducir la historia a una especialidad entre las ciencias positivas... Lo que en el pensamiento es histórico y rehúsa la obediencia a la intemporalidad de la lógica objetiva es equiparado a la misma superstición que fue el recurso a la tradición institucional de la iglesia contra el pensamiento crítico. La crítica contra la autoridad tenía toda la razón. Pero no comprende que la tradición, en cuanto instancia mediadora de los objetos del conocimiento, le es inmanente a éste mismo. El conocimiento los deforma tan pronto como los objetiva; los fija y hace así tabla rasa de ellos. El conocimiento, incluso en su forma independizada del contenido, participa en sí mismo de la tradición como de un recuerdo inconsciente; ninguna pregunta podría ni siquiera ser preguntada sin que un conocimiento del pasado estuviese presente en ella y siguiese apremiando” (Ibidem: 58).

Para concluir con ésta larga pero nutrida Introducción, y haciendo referencia a la retórica, Adorno dice: “Contra la opinión vulgar, la componente retórica se pone en la dialéctica a favor del contenido. La dialéctica trata de dominar el dilema entre la arbitrariedad de la opinión y la corrección vacía, mediando la componente retórica con la formal, lógica. Pero se inclina al contenido como a algo que está abierto que no ha sido decidido de antemano por su andamiaje, es decir: protesta contra el mito. Mítico es lo siempre igual, como al fin ha sido estilizado en la legalidad formal del pensamiento. Un conocimiento

que quiere el contenido, quiere la Utopía. Esta, conciencia de lo posible, se encuentra adherida al objeto como aquello que no está deformado. Lo posible y no lo inmediatamente real cierra el paso a la Utopía; por eso parece abstracto en medio de lo existente. El color imborrable procede de lo que no es" (Ibidem: 62).

Bajo los parámetros de esas premisas, desarrolla lo ya enunciado en líneas anteriores. La primera parte, titulada "Relación con la ontología", esta dividida en dos incisos; uno referente a la necesidad de la ontología, que le permite explicar especialmente los enunciados de Heidegger sobre el particular, y el otro, como consecuencia del primero, titulado ser y existencia en el que se refiere, de entrada que la "crítica de la necesidad ontológica lleva a la crítica inmanente de la ontología" (Ibidem: 101). Ello lo lleva, después de un largo desarrollo, a concluir que: "Los proyectos de la ontología existencial absolutizan y transfiguran en eternidad el tiempo mismo, y con él la caducidad y temporalidad de lo temporal, lo que hace al nombrar la existencia es mantenerla lejos. En el caso de que la existencia sirva alguna vez de problema fenomenológico titular, habrá sido ya integrada de antemano. Tales son los últimos consuelos que ofrece la filosofía, del mismo cuño que el eufemismo mítico: falsa resurrección de una fe que cree romper el poderío de la naturaleza imitándolo propiciatoriamente. El pensamiento existencial se vuelve a la madriguera de la mimésis ancestral... La existencia es consagrada sin haber con qué. Se pretende que el ente participe o dependa de la idea eterna; pero lo único que queda de ella es la más cruda afirmación de lo que existe así como así: el poder" (Ibidem: 134).

La segunda parte, se refiere, concretamente, a la dialéctica negativa y como complemento se subtitula "definición y categorías". Referir la amplitud de la concepción implicaría el despliegue, y por ende, la repetición de lo ya dicho, aunque sin la riqueza de lo expuesto en el escrito. Por ello sólo se rescatará la idea que nos parece sintetiza de manera adecuada la dialéctica negativa. Esto se encuentra casi al finalizar el apartado y en ella se dice: "La teoría no puede hacerse la tonta frente al estado actual del conocimiento por mor de la sencillez que requiere la agitación. Lo que tiene que hacer es reflexionar e impulsarlo. La unidad de teoría y praxis no fue pensada como una concesión a la debilidad mental, engendro de la sociedad represiva. La conciencia se declara en bancarrota ante una realidad, que al nivel actual no se presenta palpablemente, sino como función y abstracción en sí misma. Su figura es el computador, con el que trata de igualarse el pensamiento y a cuya mayor gloria se eliminaría a sí mismo con el mayor gusto. Un pensamiento reproductivo carecería de reflexión, sería una contradicción y no de las dialécticas. Sin reflexión no hay teoría. Conciencia que interponga un tertium, imágenes, entre ella y lo que piensa reproducirá insensiblemente el idealismo; un corpus de representaciones sustituirá al objeto del conocimiento y su arbitrariedad subjetiva será la de los que mandan. El ansia materialista por comprender la cosa busca lo contrario; el objeto íntegro sólo se puede pensar sin imágenes. Esta carencia de imágenes confluye con su prohibición teológica. El materialismo la secularizó impidiendo la descripción positiva de la utopía. tal es el contenido de su negatividad" (Ibidem: 207).

La tercera parte son los modelos, que recorre de conformidad con el desarrollo de conceptos particulares a la sombra del pensamiento de renombrados filósofos. El primero de ellos es, como se enunció anteriormente, el de libertad, cuyo complemento enunciativo es: "Para una metacrítica de la razón práctica", y se aborda a partir de las concepciones que tienen sobre él renombrados pensadores como Aristóteles, Hegel, Hobbes y Kant, siendo éste último, en el que concentra Adorno su atención para explayar el entendimiento de la libertad.

Casi para concluir este primer modelo, Adorno dice sobre la libertad en la concepción kantiana que: "Según el modelo kantiano, los sujetos tienen tanta libertad como sean concientes de sí, idénticos, a la vez que carecen de ella en cuanto se hallan sometidos a la presión de esa identidad y la perpetúan. En cuanto no son idénticos, como difusa naturaleza, tampoco son libres; y, sin embargo, precisamente así son libres, ya que en los impulsos que les dominan –y no otra cosa es la diferencia del sujeto consigo mismo– se desprenden también del carácter coactivo de la identidad" (Ibidem: 296).

El siguiente apartado titulado Espíritu universal e historia de la naturaleza, excursión sobre Hegel, le sirve para aquilatar y ponderar las concepciones hegelianas, particularmente sobre la lógica y la dialéctica, así como sobre la historia.

Concluye con un apartado titulado meditaciones sobre la metafísica, en donde expone la trascendencia del pensamiento en el período posterior a la última conflagración mundial. De ello confluye en una autoreflexión de la dialéctica donde dice: "La reflexión sobre sí misma es la encargada

en la dialéctica de borrar esta apariencia convirtiéndose en una negación de la negación que no por eso pase a ser positiva... A la esencia de la dialéctica negativa pertenece que no se tranquilice a sí misma como si fuese total; tal es su forma de esperanza" (Ibidem: 404-405).

Conclusiones

El pensamiento de Adorno es en efecto, un reflejo de la turbulencia mundial que le tocó vivir, sumada a sus inquietudes intelectuales derivadas de las diversas influencias teóricas e históricas: el pensamiento de los filósofos con quienes interactuó y, los acontecimientos relevantes de la historia más el devenir que vivió. Considerado como miembro de la llamada *Kulture Kritik*, participaba de los postulados de una teoría crítica que como práctica política, teorizaba para denunciar la injusticia social derivada del poder capitalista. Estudiante de la música en el plano social, focalizó en su crítica a las nacientes industrias culturales, pero filosóficamente propuso la negación de la injusticia a través del método dialéctico. La dialéctica negativa fue un discurso en oposición a las filosofías de su tiempo, autocomplacientes con su discurso acrítico. A diferencia del marxismo de Marx, Adorno y la Escuela de Frankfurt, no propugnaban por la lucha revolucionaria como práctica política, propusieron la teoría crítica como denuncia y a su vez como práctica transformadora. Se partía de que al denunciar la opresión, devendría la toma de conciencia de los ciudadanos del mundo y ello, empujaría a la sociedad hacia mejor.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. "¿Para qué aún filosofía?, en *Intervenciones. Nueve modelos de crítica*. Ed Monte Avila Editores. Caracas, Venezuela. 1969.
- Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa*. Ed Taurus. Madrid. España. 1975.
- Adorno, Theodor W. y otros. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Ed. Grijalbo. Colección Teoría y realidad. Barcelona, España. 1972.
- Adorno, Theodor. *Consignas*. Ed amorrortu. Buenos Aires. Argentina. 1969
- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, Argentina. 1987.
- Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. *Sociológica*. Ed. Taurus. Madrid, España. 1979. p. 7
- Bloch, Ernst. *Sujeto objeto. El pensamiento de Hegel*. Ed Fondo de Cultura Económica. México. 1983.
- Buck-Morss, Susan. *Origen de la Dialéctica negativa*. México. Ed. Siglo XXI. 1981.
- Cansino Ortiz, César. "Ernst Bloch y el marxismo" en Ernst Bloch. *Sociedad, política y filosofía*, en Pérez Cortes, Sergio, et al, coordinadores. Ed. CIDE-UAM-I. México. 1988.
- Geyer, Carl Friedrich. *Teoría crítica: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno*. Ed. ALFA, Barcelona, España. 1985.
- Gimbernat, José A. *Ernst Bloch. Utopía y esperanza*. Ed. Cátedra, Madrid, 1983.
- Horkheimer, Max. *Historia, metafísica y escepticismo*. Alianza Editorial, colección L. B. No. 929. 1982.
- Jay, Martin. *La imaginación dialéctica*. Ed Taurus. Madrid, España. Colección ensayistas # 112. 1974.
- Jay, Martin. *Adorno*. Ed. Siglo XXI. Madrid, España 1988.
- Rius, Mercé. *T.W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad*. Ed Laia. col. Sociología. No. 68. Barcelona, España. 1985.