

La Plata,

V Jornadas de Sociología de la UNLP, de 10 a 12 de diciembre de 2008.

**Mesa J 30: Las aventuras de la dialéctica. Teoría Sociológica y marxismo occidental.**

Coordinadores: Alberto Pérez (CIMECS-CISH-UNLP) y Emiliano M. Gambarotta (CIMECS-UNLP/CONICET)

**La no-identidad en T. W. Adorno: entre la filosofía y la estética.**

**Notas introductorias.**

Por Nicholas Rauschenberg (doctorando, UBA, Ciencias Sociales)

Resumen: En este trabajo busco introducir algunas problemáticas introductorias para entender la idea de no-identidad en Adorno. Teniendo en cuenta cómo Adorno plantea de modo materialista y dialéctico la preeminencia del objeto, trato de mostrar la problemática idea de naturaleza como un más allá del límite del concepto, una vez que el concepto calla frente al dolor y el vacío de una racionalidad cosificada. Para tal, se hace fundamental la noción de mimesis trabajada por Adorno en la Teoría estética, ya que es a través del arte como intervalo entre naturaleza y concepto que este tendrá la oportunidad de su redención, ya que, aunque Adorno afirme que sólo el concepto puede venir a conocer el concepto, el arte parece ser la instancia capaz de despertarlo para su condición misma.

Palabras-llave: No-identidad, mimesis, T. W. Adorno, Dialéctica Negativa

**Introducción**

El objetivo de este trabajo es presentar una introducción a lo que parece ser la categoría central de la obra de T. W. Adorno: la idea de no-identidad. Esta categoría transita entre una crítica específicamente filosófica y la teoría estética. Es esa conectividad y transitoriedad es lo que busco presentarles. El movimiento dialéctico del mito hacia la historia y de ésta hacia el mito introduce la cuestión que trataré de desarrollar aquí: ¿cómo trabaja Adorno (1991 y 2005) la idea de naturaleza? ¿Cómo, a

partir de una crítica a la ontología, crea Adorno un campo de inmanencia capaz de reintroducir epistemológicamente el objeto? ¿Cómo se construye la movilidad conceptual de este campo de inmanencia transitando entre lo ético-social de un materialismo crítico y lo estético de un modelo de arte que lucha con la reconciliación? Es justamente al plantearse el límite entre naturaleza e historia que empieza la gran problemática epistemológica de Adorno.

Para empezar a remontar el alcance de esta problemática de la obra de Adorno, vale observar como la idea de naturaleza se articula con una infinidad de campos temáticos de estudio del hacer filosófico del autor, foco discursivo que inclusive determinan la forma estilística de su crítica. Marcia Tiburi explica que, para Adorno, “el abismo entre teoría y naturaleza se constituyó en la acción de la teoría que trata de aquella primera [naturaleza lukacsiana – en vez de la segunda, donde el sujeto no se encuentra más como conciencia histórica y el mundo se aparece como naturalmente dado] como simple espacio de investigación, como objeto a ser dominado. Lo que se pretende mostrar es que Adorno abre espacio a la consideración de que la ceguera de la teoría proviene del hecho de que ella no percibe a si misma como segunda naturaleza y, por lo tanto, como continuación censurada de la primera. La teoría misma sería dependiente del concepto de historia natural” (Tiburi 2005: 203). En el texto de Adorno sobre la forma del ensayo [de 1958], texto donde se nota la importancia misma de la forma expresiva filosófica del estilo crítico de este autor como algo transitorio y en movimiento, se lee que contra el “instinto del purismo científico” positivista que “en la alergia a las formas, consideradas como atributos meramente accidentales, el espíritu científico académico se aproxima del obtuso espíritu dogmático” (Adorno 2003: 19). Sobre el ensayo como método, Adorno observa que “en los procesos de pensamiento, la duda como derecho incondicional del método fue levantada casi tan solamente por el ensayo. Este lleva en cuenta la conciencia de la no-identidad, mismo sin expresarla; es radical en el no-radicalismo, al abstenerse de cualquier reducción a un principio y al acentuar, en su carácter fragmentario, lo parcial frente a lo total” (ibid, 25). De este modo, “el ensayo no quiere buscar lo eterno en lo transitorio, ni destilarlo a partir de este, sino eternizar lo transitorio. Su debilidad atestigua la misma no-identidad que tiene que expresar; atestigua el exceso de intensidad sobre la cosa y, con eso, aquella utopía bloqueada por la división del mundo entre lo eterno y lo transitorio” (ibid, 27). “Cuanto más energéticamente el ensayo suspende el concepto de algo primordial, recusándose a desdeñar la cultura a partir de la naturaleza, tanto más radicalmente él reconoce la

esencia natural de la cultura misma. En ella se perpetúa, hasta hoy, la ciega conexión natural, el mito; y el ensayo refleja justamente sobre eso: la relación entre naturaleza y cultura es su verdadero tema” (ibid, 39). “El ensayo no solamente negligencia la indudable certeza, como también renuncia al ideal de esa certeza. Se hace verdadero por la marcha de su pensamiento, que lo lleva más allá de si mismo, y no por la obsesión en buscar sus fundamentos como si fueran tesoros enterrados” (ibid, 30). La separación entre ciencia y arte es irreversible, ya que con la objetivación del mundo, no se puede tener una conciencia para la cual intuición y concepto, imagen y signo constituyan una unidad (ibid. 20). “De esa violencia que imagen y concepto practican uno al otro nace la jerga de la autenticidad, en la cual las palabras vibran de conmoción mientras se callan sobre lo que las conmovió” (ibid.21). Haciendo referencia al método de Descartes, Adorno explica que “si la ciencia, falseando según su costumbre, reduce a modelos simplificadores las dificultades y complejidades de una realidad antagónica y monadológicamente escindida, diferenciando posteriormente esos modelos por medio de un pretense material, entonces el ensayo asombra la ilusión de ese mundo simple, lógico hasta en sus fundamentos, una ilusión que se presta cómodamente a la defensa del *status quo*” (ibid. 33). No se puede deducir una subordinación directa y causal entre el análisis filosófico de Adorno y sus ensayos. Como se verá un poco más adelante, “si la identificación es una ilusión necesaria del pensar, será ceder integralmente a la ilusión imaginar que una teoría – de esta vez la de la no-identidad – pudiese ahora ocupar el lugar vacante del concepto hegeliano” (Nobre 1998: 170). No hay una teoría del ensayo, “pues una tal teoría exigiría alguna forma de abstracción de la particularidad que é a razón de ser del ensayo, lo que, según Adorno, destruiría el ensayo mismo” (Nobre 1998: 170). En Adorno, Auschwitz aparece en su filosofía “como el signo de la dialéctica, como lo supra-inolvidable, a la medida que el sufrimiento pasado no encuentra solución, y que olvidárselo, considerando las dimensiones de la violencia conocida o experimentada, no escaparía a la acusación de censura<sup>1</sup> que encuentra su constante en la cultura” (Tiburi 2005: 21). La crítica a la filosofía que propone Adorno busca cuestionar y rever la filosofía hecha hasta entonces cuya lógica no pudo ser capaz de evitar desastres como Auschwitz, ya que el proceso discursivo de la filosofía usa la

---

<sup>1</sup> Censura: En el psicoanálisis freudiano es el proceso inconciente por el cual una idea, sentimiento o deseo que el individuo tiene por repugnante es por este excluido de admisión consciente pero persiste en la vida psíquica, causando posiblemente disturbios.

razón para esquivarse de ciertos sentimientos y esconde la verdad de lo indecible atrás de una máscara de razón. En este sentido, una semejanza con Brecht deriva de este “imperativo categórico” de Adorno en relación a evitar que Auschwitz nunca más se repita “al tematizar la solidaridad”, en un sentido del materialismo marxista, “entre el intelectual – y así, la teoría – y la miseria material del mundo, puesta en la figura del sufrimiento y de la muerte” (Tiburi 2005: 21). Así “Adorno defenderá el ensayo como forma de una filosofía crítica y autocrítica – aquella que comprende la condición aparentemente paradójica del pensamiento, el hecho de que puede y no puede exponerse, de que lo irrepresentable debe ser dicho” (Tiburi 2005: 24).

### **Naturaleza e historia**

El movimiento crítico-conceptual que genera esa supuesta ambigüedad entre lo filosófico y lo estético se presenta primeramente, pero de manera esencial, en la conferencia de Adorno de 1932 intitulada *La idea de historia natural* (1991). El foco en este texto adorniano es sugerir, a través de una “renovación” epistemológica crítica a la fenomenología de Heidegger, que a través de un juego de negaciones determinadas, típicas del método dialéctico, es posible invertir dos categorías supuestamente petrificadas conceptualmente: Mito e Historia. Justamente en esa inversión conceptual donde cada una pasa por su opuesto es que surge la idea de historia natural: “la fraude del carácter estético de los elementos míticos es aquello de lo que tenemos que desenredarnos, si queremos llegar a una imagen concreta de la historia natural. [...] Lo nuevo en su momento, lo producido dialécticamente en la historia, se presenta en realidad como arcaico. La historia es más mítica allá donde más histórica es” (Adorno 1991: 131). Al contrario de Hegel, para el cual la idea de historia viene siempre acompañada de un proceso, en Heidegger la historicidad es el resultado de todo lo dado anteriormente en abstracto, lo que llevaría hacia el olvido, ya que le quita al acontecimiento aislado su dignidad ontológica. Por eso Adorno (1932) invierte esas categorías cambiando la naturaleza del tiempo: la naturaleza se vincularía al acontecimiento (a la transitoriedad) y la historia a la repetición. “La naturaleza misma es transitoria. De esa manera, tiene en sí misma el momento de la historia” (Adorno 1991: 124). Para Adorno, la historia, como una constante, está siempre en tensión con lo transitorio, en el sentido propuesto por Benjamin en su *Trauerspiel*, donde se plantea la alegoría como un enigma que exige una interpretación – la alegoría ofrece la faz

hipocrática de la historia, se modifica la faz al morir. Lo que va en contra de Heidegger, para quien lo fragmentado no tiene el status ontológico. El *Dasein*, esencia de la totalidad, no se deja representar. De este modo Heidegger “naturaliza” la historia, que es justamente lo que no quiere Adorno, quien busca el constante carácter discontinuado de esta. Por lo tanto, para Adorno, “cualquier separación entre estática natural y dinámica histórica conduce a absolutizaciones falsas, cualquier separación entre dinámica histórica y natural, asentada insuperablemente en ella, lleva hacia un espiritualismo malo” (Adorno 1991: 117). El problema de la historia de la naturaleza, visto a partir de la filosofía de la historia, se coloca, antes de todo, con la cuestión de cómo es posible esclarecer, conocer este mundo alienado, cosificado, muerto. (Adorno 1991: 120). Treinta y cuatro años después, en el último ensayo del segundo modelo de la Dialéctica Negativa, escribe Adorno (2005: 329) que é de “manera irreflexiva que la tradicional división del trabajo proyecta su mirada sobre la distinción entre naturaleza e historia”. Y refiriéndose al pensamiento heideggeriano, Adorno sigue explicando que, “en lo concepto de historia que la pseudo-resucitada metafísica cultiva en su concepto de historicidad, se podría exponer el acuerdo del pensamiento ontológico con el naturalista, del cual el primero, el ontológico, con tanto afínco establece su separación. Si la historia se transforma en la estructura ontológica fundamental del ente [*des Seindes*] o inclusive en la *qualitas occulta* del ser mismo, es, alteración como algo inalterable, imitada de la religión natural [*Naturreligion*] sin escapatoria”. Adorno advierte que esa inalterabilidad “permite transponer a la conveniencia lo históricamente determinado en invariable y camuflar filosóficamente la opinión vulgar donde las relaciones históricas se presentan como naturales: una de las tentaciones a la esencialización [*Verwesentlichung*] del ente. La pretensión ontológica de estar más allá de la divergencia entre naturaleza y historia es subrepticia (sospecha [*verschlichen*], oculta algo). A la historicidad abstraída a partir de lo históricamente existente le resbala el dolor, que por su parte tampoco se ha de ontologizar, por la antítesis entre naturaleza e historia. También en esto es la nueva ontología cripto-idealista [*krypto-idealistisch*], relaciona una vez más lo no-idéntico con la identidad, separa cualquier cosa que pueda estorbar el concepto mediante la suposición del concepto de historicidad como lo que en lugar de ésta porta a la historia. Pero la ontología es movida al procedimiento ideológico, la reconciliación en el espíritu, porque el real ha fracasado”.

## **‘Ontología del estado falso’**

En Horkheimer [1937], la transformación de la filosofía es “una transformación de la praxis. La filosofía, a partir de Horkheimer no podría ser un mero ejercicio académico, ni tan solo un pesimismo con acentos teológicos” (Tiburi 2005: 15). “La teoría crítica define su desconfianza en relación a la razón (ella acaba con el mito de la certeza racional del cual vive la ciencia) y a la sociedad racionalizada y administrada” (Tiburi 2005: 23). Como explica Nobre (1998: 157-8), sobre los límites de la transición entre la teoría y una posible práctica para definir el “estado falso”, en Adorno “no se trata apenas de constar que la verdad no es realizable bajo las condiciones sociales vigentes, haciéndose por lo tanto una utopía. Se trata de constatar que la verdad es realizable y que no se realiza al mismo tiempo. Es cierto que la praxis fue ‘adiada por tiempo indeterminado’, pero, por otro lado, Adorno tiene delante de él la ‘posibilidad concreta de la utopía’, y es solamente delante de esa posibilidad que la dialéctica se hace la ‘ontología del estado falso’. Para Adorno, la posibilidad concreta de la utopía no es la realización de la identidad de sujeto y objeto. El ‘estado falso’ es el ‘estado de identidad’. La ‘absorción de lo conceptuado en el concepto’ [Adorno 2005: 17]”. Así, siguiendo la aclaración de Nobre, para Adorno, “la dialéctica negativa es la teoría de la ilusión de la identidad socialmente necesaria porque, en realidad, ‘todos los conceptos se dirigen hacia lo no conceptual, porque son de su parte, momentos de la realidad que obliga que ellos se formen – primariamente para fines de dominación de la naturaleza’” (Nobre 1998: 163).

De este modo, la dialéctica sería “la teoría de la no-identidad de sujeto y objeto en el interior de la formación social en que la lógica de la dominación es exactamente la de la ‘ilusión necesaria’ de la identidad de sujeto y objeto: la dialéctica es ‘la ontología del estado falso’. No hay porque aceptar el infinito de la inmanencia hegeliana si él tiene por presupuesto exactamente lo que no puede ser aceptado por la dialéctica: la ‘reducción del mundo a un polo subjetivo fijo’, vale decir, la determinación de la filosofía como filosofía del espíritu; a dialéctica é la conciencia consecuente de la no-identidad” (Nobre 1998: 175). Al contrario de lo que afirmaría la “norma tradicional de la *adequatio*”, los objetos no se reducen a su concepto: “La contradicción no es aquello en que el idealismo absoluto de Hegel debía inevitablemente transfigurarlo: algo de esencia heraclíteica. Es [en verdad] un indicio de la no-verdad de la identidad, del agotamiento de lo concebido en el concepto. La apariencia de identidad es sin embargo

inherente al pensar mismo de su forma pura. Pensar significa identificar. El orden conceptual se desliza satisfecho ante lo que el pensamiento quiere concebir. Su apariencia y su verdad se interfieren” (Adorno 2005: 17).

Para Nobre, es “solamente en la tensión entre el sistema de la dominación y la utopía de la reconciliación, solamente en la dialéctica de verdad e inverdad del principio de identidad, sólo en el sentido fluido de las fronteras de inmanencia y transparencia, es que podemos entender esa peculiar teoría de la ilusión necesaria que propone Adorno y que él llama de ‘ontología del estado falso’. Sólo así podemos entender por que en el ‘estado irreconciliado la no-identidad es experimentada como negativo’ [Adorno 2005: 41]. Pues la ‘contradicción es lo no-idéntico bajo el aspecto de la identidad; la primacía del principio de contradicción en la dialéctica mide lo heterogéneo por el pensamiento de la unidad. Cuando choca con su límite, se sobrepuja. La dialéctica es la conciencia consecuente de la no-identidad. No adopta de antemano un punto de vista. Hacia ella empuja los pensamientos su inevitable insuficiencia, su culpa de lo que piensa. [Adorno 2005: 17]” (Nobre 1998: 164). Así, “la ‘inevitable suficiencia’ de que habla Adorno es propiamente el tema de la dialéctica que se califica como negativa, pues ella está en la base de la ilusión de la identidad. La ‘inevitable suficiencia’ muestra por que se trata de una ‘ilusión necesaria’: si ‘pensar quiere decir identificar’, entonces su unidad con su otro es real e ilusoria al mismo tiempo. Y la insuficiencia del concepto, su imposibilidad de venir a realizar o de dar por realizada su identidad con el objeto, determina el pensamiento como dialéctico, lo que quiere decir aquí: el pensamiento toma su propia insuficiencia como tema” (Nobre 1998: 165). “Identidad y contradicción están mutuamente soldados. La totalidad de la contradicción no es nada más que la no-verdad de la identificación total, tal como se manifiesta en ésta. La contradicción es la no-identidad bajo el dictamen de una ley que afecta también a lo no-idéntico” (Adorno 2005: 18).

Según Safatle (2005: 24-5), tanto para Adorno como para Lacan “el sujeto deja de ser una entidad sustancial que fundamenta los procesos de autoidentificación para transformarse en el locus de la *no-identidad* y de la *ruptura*. Operación que gana legibilidad si recordamos que la raíz hegeliana común de los pensamientos [de ambos autores] les permitió desarrollar una articulación fundamental entre sujeto y negación capaz de indicarnos una estrategia mayor para sustentar la figura del sujeto en la contemporaneidad. La no identidad es una negatividad no recuperable fundamental para la estructuración de una subjetividad. Adorno sugiere que el sujeto de nuestra época está

frente a una realidad mutilada por el ‘pensamiento *identitario*’ de la ‘lógica de equivalentes’ propia a la forma mercancía. Así, la no-identidad, o sea, una negatividad no-recuperable fundamental para la estructuración de una subjetividad que no se pierde en el medio universal del lenguaje podrá constituir el horizonte utópico adorniano de la misma manera con que ella representará aquello que debe ser reconocido por el sujeto al final del proceso psicoanalítico lacaniano. En el caso del sujeto, esta no-identidad encuentra su espacio privilegiado de manifestación a través de la experiencia del cuerpo, de la pulsión (o impulso [*Trieb*]) y de sus modos de subjetivación. Regímenes de experiencia que ponen el sujeto delante de la irreductibilidad de lo sensible a las aspiraciones reflexivas del pensamiento conceptual.” Retomando la cuestión del primado [preeminencia] del objeto en Adorno para la esfera de lo (no)conceptual, Safatle explica que “se trata de llevar el sujeto a reconocer, en el interior del sí mismo, algo del orden de la opacidad de lo que se determina como *obs-tante (Gegenstande)*. Vale decir, reconocer que todo sujeto porta en sí mismo ‘un núcleo del objeto (*ein Kern von Objekt*)’ [Adorno 1990: 747] normalmente vinculado a dimensiones del cuerpo no reducibles a procesos de individuación y de apropiación reflexiva. Por esto, la subjetividad debería ser reconocida no más exclusivamente a través de su remisión al terreno intersubjetivo que estructura el campo de los procesos de socialización y de interacciones sociales simbólicamente estructuradas, sino en una recuperación de confrontaciones propias a la dialéctica entre sujeto y objeto. Pues se trata fundamentalmente de mostrar que: ‘el sujeto no es totalmente sujeto, ni el objeto totalmente objeto, pero los dos no son, a su vez, pedazos de un tercero que los trascendería’ [Adorno 1982: 177]”.

La transformación de la filosofía que se pretende encontrar en Adorno no dice respecto a la instauración de un paradigma como punto o modelo a partir del cual el pensamiento deba ser construido, ni se trata de un filtro para los problemas filosóficos. Esa transformación es, en verdad, la de la razón y de la racionalidad que se realiza a través de su crítica. Así, explica Tubiri que “se trata de una transformación de la razón que se referirá a la transformación de la filosofía hacia un camino de una radicalización del poder de la teoría en la forma de la crítica que pretende, a su vez, una transformación de la vida concreta desde la perspectiva social. [...] El mundo social es el contenido mismo de la filosofía adorniana y que será abordado bajo el signo de las categorías filosóficas. Es en ese sentido que, en la filosofía de Adorno, teoría del conocimiento y teoría de la sociedad serán dos lados de la misma moneda. [...] [Esto]



porque el ‘acceso a las categorías sociales se hace a través del descifrar del contenido de verdad de las categorías filosóficas’ [Adorno 1982: 198]” (Tiburi 2005: 16-7).

La noción de objeto y de su preeminencia es esencial a la crítica de Adorno por su idea de dolor y cuerpo como, por así decirlo, soporte de la no-identidad. De este modo, el concepto de objeto se hace problemático todavía cuando interfiere en la comprensión del concepto de “experiencia filosófica” que es, para Adorno, la experiencia de la muerte. “Todo dolor y toda negatividad, motor del pensamiento dialéctico, son la forma de lo físico de múltiples maneras mediatizada, de no pocas devenida incognoscible y en ésta obtiene su objetividad. [...] El momento corporal recuerda al conocimiento que el sufrimiento no debe ser, que debe cambiar” (Adorno 2005: 191). Para Tiburi, la filosofía es el depararse mismo con la muerte como su objeto intransponible y no manipulable al modo de un encuentro que se da entre, en el ejemplo de Adorno, el estudiante de medicina y el cadáver: mezcla de horror y oficio de disecarlo, con la asepsia de los conceptos. [...] La imposibilidad de la filosofía, imposibilidad de la ética misma en términos racionales, reside en esta intangibilidad del objeto, no más como lo que se repropone, pero como la imposibilidad de hacer retornar lo muerto, lo no vivido, lo sentido y la felicidad para lo que se fue. Si la filosofía es el encuentro – inclusive estético – con la muerte, que constituye el objeto a enfrentar, retornamos al problema de la pérdida, de la irrepresentabilidad del sufrimiento, como significante de la dialéctica y de la filosofía. [...] Aparece la muerte como tematización del vacío, como ausencia a ser enfrentada por la filosofía de aquello que, del punto de vista del pasado y del futuro, está para siempre perdido” (Tiburi 2005: 27). El aspecto materialista de la “dialéctica aparece en el dolor elevado a concepto y en el deseo, y no proyecto, de la reconciliación que le es contraria. La dialéctica materialista es la petrificación del dolor, sufrimiento hecho concepto que la dialéctica [hegeliana], base a la identidad, intenta ocultar” (Tiburi 2005: 28). Por lo tanto, el dolor como algo constitutivo del concepto “quiere apuntar hacia el momento físico que el concepto carga a la revelía de sí mismo, momento que él trató de anular en vano – normalmente en la filosofía que prima por el principio de identidad, la cual, según Adorno, quiere persuadir la experiencia de que exista sufrimiento [Adorno 1982: 203]. Si la dialéctica negativa es el dolor que se eleva a concepto, ella nace de la experiencia de ese sufrimiento que es físico, elemento que la teoría tradicional trató de anular a lo largo de su historia y que es el representante de todo lo que fue perdido para la experiencia misma. El deseo de la teoría [tradicional] de desnudar la experiencia de toda mácula del

dolor la llevó a la aniquilación de aquello que ella misma, desde siempre, cargaba en sí como sufrimiento. Si la teoría, a través del concepto y de la identificación que le es inherente, pretendía acabar con el sufrimiento, nacido de su dependencia de algo extraño y ajeno, ella apenas consiguió enmascararlo, ni lo entendió, ni es capaz de superarlo [Link 1986: 5]. Ahora ella deberá vivir en los límites dados por esta incapacidad” (Tiburi 2005: 205).

### **Filosofía y mimesis**

Segundo Jarvis, el lenguaje invocado por Adorno al explicar las “constelaciones” es un lenguaje que retiene un doble carácter: todavía no se ha rendido totalmente a señales o mismo imágenes, ni tampoco solamente a conceptos e instituciones. El lenguaje en Adorno “es distinguido, por ejemplo, de la matemática. El ‘lenguaje’ es diferente de la mayoría de los posibles conceptos formales, símbolos matemáticos por un lado y representaciones pictóricas, por el otro. En contraste con esos extremos, el lenguaje todavía retiene tanto el elemento clasificatorio como el mimético” (Jarvis 1998: 177). Al contrario de Hobbes, para el cual el lenguaje requiere términos no-ambiguos, como ellos geoméricamente deberían ser, para Adorno no es posible mantener una percepción de conceptos inercialmente fijados, a menos que ellos sean vacíos, y a menos que el lenguaje realmente sea reducida a una lógica totalmente formal, que sería de hecho ininteligible (Jarvis 1998: 178). La Dialéctica Negativa no recomienda una “razón estetizada”, pero trata de explicar como la razón es. La razón no puede evitar ser estética, en un sentido mínimo de ella que está atrapado con la experiencia antes de ser rígidos átomos de designación. La mimesis, como la muestra Adorno, es ella misma un tipo de racionalidad, y no aquél que es menos coercitivo que el clasificar. El momento mimético del lenguaje filosófico, sin embargo, no puede ser filtrado de identificaciones conceptuales y presentado como algo independiente. Él sólo puede ser iluminado al mostrar como la identificación *desidentifica* [*misidentifies*]. (Jarvis 1998: 178). Es en este sentido que se debe entender la afirmación de Adorno: “La filosofía no es ni ciencia ni aquello a lo que con un burdo oxímoron el positivismo querría degradarla, sino una forma tan mediada por lo distinto a ella como separada de ello. Pero lo flotante en ella no es otra cosa que la expresión de lo inexpresable en ella misma. En esto está verdaderamente hermanada con la música” (Adorno 2005: 109).

Adorno usa el caso como un modelo del concepto, por eso usa las artes como recurso filosófico. Se trata de mostrar como el verdadero caso es aquél que trae en sí modos de organización capaces de reordenar las aspiraciones sintéticas del concepto. Por eso, el arte – y en especial la música – es el espacio de reflexión sobre modos de formalización que pueden indicar el límite a la prosa comunicacional del concepto. De este modo, hay que ver en el arte no la simple indicación de una estética, sino asumirla como un sector privilegiado de la historia de la razón. De este modo, se puede decir que Adorno comprende la música como dispositivo de formalización que no se reduce a la lógica de determinación de significado propia al lenguaje prosaico en la filosofía del siglo XX. En otras palabras, el lenguaje musical dice aquello que el lenguaje prosaico no sabría decir sin producir determinaciones particulares y representaciones determinadas. “El lenguaje significativo quisiera decir el Absoluto a través de la mediación, y se le escurre en cada intensión singular, abandona cada una tras de sí por limitada. La música lo encuentra de forma inmediata, pero en el mismo instante que oscurece, como un exceso de luz que deslumbra los ojos, de tal modo que lo completamente visible ya no puede ser visto” (Adorno 2000: 28).

Sobre la noción de mimesis en Adorno, Safatle explica que “si ‘la naturaleza de la cual el arte persigue la imagen no existe todavía’ no es porque Adorno está entrando en una teología negativa, sino porque la naturaleza es definida exactamente como aquello que impide la indexación integral de los existentes por el concepto. La naturaleza es una figura de lo negativo, lo que no es raro a alguien como Adorno que siempre articula naturaleza externa y naturaleza interna a partir de la teoría freudiana de las pulsiones – teoría que desnaturaliza toda base instintual al no reconocer ningún objeto natural a la pulsión insistiendo, con esto, en la inadecuación fundamental entre la negatividad de la pulsión y la dimensión de los objetos empíricos” (Safatle 2005: 33). “La mimesis aparece bajo el aspecto de reconocimiento de sí en la opacidad de lo que sólo se ofrece como negación” (Safatle 2005: 38). En la estética adorniana, “la mimesis no está directamente conectada al imperativo de reconciliación con la imagen positiva de la naturaleza, como podríamos esperar en una reflexión tradicional sobre la mimesis en el arte” (Safatle 2005: 39). En realidad, “la exigencia adorniana pasa por la necesidad de que el arte ponga su afinidad mimética con lo que hay de más muerto y arruinado en la realidad social. Debemos llevar hasta las últimas consecuencias afirmaciones como: “el arte sólo consigue oponerse a través de la identificación (*Identifikation*) con aquello contra lo cual él surge.” Adorno es extremadamente claro en este punto. Basta recordar

todavía que: “las obras de arte modernas se abandonan miméticamente a la cosificación, a su principio de muerte” [Adorno 1973: 201]. Una afirmación aparentemente rara, ya que la tendencia hegemónica tiende a definir el arte moderna, al contrario, a través del rechazo a toda afinidad mimética con la sociedad cosificada, esto a través, por ejemplo, de la crítica a la representación y a la figuración. Pero si Adorno insiste en este punto es porque la fuerza de la mimesis no viene exactamente de su promesa de reconciliación con a inmanencia de la naturaleza, pero del descentramiento provocado por la identificación con materiales puestos como absolutamente mortificados por la abstracción, desprovistos de todo lo que pertenece a la dinámica de lo viviente, petrificados como materia opaca” (Safatle 2005: 39).

Así, para terminar, volviendo a la interpretación de Tiburi, en Adorno, se puede decir que la diferencia entre el arte y la teoría consiste en “que el primero carga el dolor y la promesa de reconciliación; la teoría, en sentido tradicional, carga el dolor sin desear su consciencia, mientras se presenta, desde siempre, como reconciliación mascarante del dolor, como santificada en su pureza conceptual” (Tiburi 2005: 196). El arte, como “puente entre la naturaleza y el concepto, trae a la presencia la naturaleza y es, al mismo tiempo, abordable hasta cierto punto por el aparato conceptual. A teoría estética explicita el concepto como segunda naturaleza, en la vía de la reconciliación con la naturaleza primera, a través de la idea de mimesis. Es a través del arte como intervalo entre naturaleza y concepto que este tendrá la oportunidad de su redención, ya que, aunque Adorno afirme que sólo el concepto puede venir a conocer el concepto, el arte parece ser la instancia capaz de despertarlo para su condición misma” (Tiburi 2005: 198). La importancia del arte para la autocrítica de la teoría reside en el “hacho de que esta sería la faz denunciatoria de una injusticia hecha a la naturaleza y condensada en la teoría y en la racionalidad, que absolutiza el concepto y condena la verdad a un aparecer previamente establecido, opuesto frontalmente al aparecer da arte” (Tiburi 2005: 200).

### **Referencias Bibliográficas**

- ADORNO, T. W. (1973) *Ästhetische Theorie*. Frankfurt, Suhrkamp.
- ADORNO, T. W. (1982) *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- ADORNO, T. (1990) *Stichworte. Kritische Modelle 2*. In: *Gesammelte Schriften* vol. X, Frankfurt, Suhrkamp.

- ADORNO, T. W. (1991) [1932] *La idea de Historia Natural*. In: *Actualidad de la filosofía*. Barcelona, Paidós.
- ADORNO, T. W. (2000) *Fragmento sobre la música y el lenguaje*. In: *Sobre la música*. Barcelona, Paidós.
- ADORNO, T. W. (2003) *Notas sobre literatura I*. Tradução e introdução de Jorge de Almeida (USP). São Paulo, Ed. Duas Cidades. Ed. 34.
- ADORNO, T. W. (2005) *Dialéctica Negativa*. Obras completas, V 6. Madrid, Ediciones Akal.
- HORKHEIMER, M. (2003) [1937]. *Teoría tradicional y teoría crítica*. In: HORKHEIMER, M (2003), *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires.
- JARVIS, Simon (1998) *Adorno: A Critical Introduction*. Polity Press, New York.
- LINK, Thomas (1986) *Zum Begriff der Natur in der Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos*. Köln, Böhlau.
- NOBRE, M (1998) *A dialética negativa de Adorno*. São Paulo, FAPESP.
- SAFATLE, V. (2005) *Espelhos sem imagens: mimesis e reconhecimento em Lacan e Adorno*. São Paulo, Trans/Form/Ação 28(2), 21-45.
- TIBURI, Marcia (2005) *Metamorfose do conceito. Ética e dialética negativa em Theodor Adorno*. UFRGS Editora, Porto Alegre.