

## Resumen

Al momento de fundamentar el pasaje, en el campo de la teoría social y la filosofía, del “paradigma de la filosofía de la conciencia” al paradigma de la “acción comunicativa”, Jürgen Habermas desarrolló un breve y contundente ajuste de cuentas con lo que a partir de allí comenzó a ser llamado “la primera generación de la Escuela de Frankfurt”. Esta fundamentación de un nuevo paradigma, basada en un giro lingüístico de orientación pragmático-racionalista, tuvo que confrontarse con algunas tesis relevantes del pensamiento de Theodor Adorno que Habermas consideraba necesario remover del horizonte de la Teoría Crítica para que ésta pudiese aspirar a un criterio de científicidad válido. En el presente trabajo quisiéramos discutir esta interpretación habermasiana con la doble intención de poder reflexionar críticamente sobre algunos de los supuestos y efectos del “giro comunicativo” de Habermas y repensar las potencialidades del pensamiento de Adorno para las ciencias sociales contemporáneas que quedaron relativamente desplazadas a partir de la intervención habermasiana.

---

<sup>1</sup> Becaria-investigadora Post-doctoral Conicet/ IIGG / Docente UBA / giselactanzaro@yahoo.com

<sup>2</sup> Becario-investigador Post-doctoral Conicet/ IIGG / Docente UBA / ezequielipar@yahoo.com

## **I.- La impugnación habermasiana del pensamiento de Adorno**

Al momento de fundamentar el pasaje, en el campo de la teoría social y la filosofía, del “paradigma de la producción” al paradigma de la “acción comunicativa”, Jürgen Habermas desarrolló un breve y contundente ajuste de cuentas con lo que a partir de allí comenzó a ser llamado “la primera generación de la Escuela de Frankfurt”. Esta fundamentación de un nuevo paradigma, basada en un giro lingüístico de orientación pragmático-racionalista, tuvo que confrontarse con algunas tesis relevantes del pensamiento de Theodor Adorno que Habermas consideraba necesario remover del horizonte de la Teoría Crítica para que ésta pudiese aspirar a un criterio de científicidad válido. La ruptura con Adorno, que se popularizó a partir de la década del 80’, fue construida a partir de una triple crítica, a saber: en primer lugar, una crítica de su diagnóstico del capitalismo tardío, el cual, bajo el concepto de mundo administrado, reproducía –para Habermas- una teoría funcionalista de la sociedad y una teoría no relacional del poder; en segundo lugar, una crítica de su teoría de las “patologías de la razón”, cuyo alcance desmedido terminaba volviendo imposible el análisis racional de las potencialidades emancipatorias inmanentes a la propia sociedad estudiada; y, en tercer lugar, una crítica de la relación negativa, derivada necesariamente de las dos dimensiones anteriores, que sostenía el pensamiento de Adorno con los fundamentos de las ciencias sociales empíricas.

En el presente trabajo quisiéramos discutir esta interpretación habermasiana con la doble intención de poder reflexionar críticamente sobre algunos de los supuestos y efectos del “giro comunicativo” de Habermas y repensar las potencialidades del pensamiento de Adorno para las ciencias sociales contemporáneas que quedaron relativamente desplazadas a partir de la intervención de Habermas. A nuestro entender, Habermas operó una serie de negaciones de las potencialidades del pensamiento de Adorno con la tesis de la “contradicción performativa” en la que se inscribirían las potencialidades teóricas y metodológicas contenidas en el proyecto de la Dialéctica negativa. Intentaremos en primer lugar resumir los términos de la crítica de Habermas, para luego proponer nuestra interpretación de sus puntos oscuros y, contra ese fondo, aproximarnos a las potencialidades del pensamiento de Adorno. La sospecha general de esta lectura es que Habermas dio por concluidas “demasiado rápido” una serie de discusiones teóricas que hoy adquieren renovada actualidad.

## 1.- El concepto del *mundo administrado*

La primera razón que esgrime Habermas a favor de un cambio de paradigma en la teoría crítica de la sociedad consiste en el análisis de las imprecisiones, los errores y, finalmente, la falsedad de conjunto de los supuestos teóricos que encontraba en el diagnóstico de Adorno y Horkheimer sobre el capitalismo tardío o –como lo denominara el influyente Pollock en la década del 40- capitalismo pos-liberal (Cfr. Habermas, 1987a: 465 y ss.; Honneth, 1995: 67-69). El *diagnóstico sombrío* que Habermas encuentra en sus predecesores descansaba en la reducción del largo proceso de racionalización social iniciado por la modernidad europea en el siglo XVIII a sus consecuencias “menos esperadas”, como el totalitarismo político implementado por el fascismo y la cultura de masas que organizaban los nuevos monopolios culturales. Este diagnóstico retomaba unilateralmente –según la interpretación de Habermas- los aspectos negativos que la teoría weberiana había señalado, algo así como el *momento kafkiano* de las tesis que destacaban una progresiva pérdida de libertad y sentido en las sociedades que pasaban a ser organizadas por formas de acción racional. A partir de esta perspectiva, aquello que Adorno y Horkheimer propusieron como marco interpretativo capaz de efectuar una relectura histórica del proyecto original de la Ilustración y de sus instituciones políticas y culturales fue elaborado exclusivamente en términos de una “teoría del fascismo” y una “teoría de la cultura de masas”. Con ambas pretendían dar cuenta –y aquí yace el error que quiere resaltar Habermas- de la nueva fase del capitalismo en sus aspectos económicos, psicológicos, políticos y culturales.

Por el contrario, la opinión profunda de Habermas defiende la idea de que este diagnóstico sombrío sobre la modernidad sólo puede justificarse para la época siniestra en la cual fue escrita la *Dialéctica de la Ilustración*, resultando muy perjudicial para el ulterior desarrollo de la teoría crítica más allá de aquel contexto (Honneth, 1995: 70). Cuando Adorno y Horkheimer decidieron lanzar una mirada amplia sobre el proceso de modernización a partir del prisma que le ofrecían fenómenos como la burocratización completa de la economía, el totalitarismo político y la destrucción de la cultura generada por su transformación masiva en entretenimiento y espectáculo, cayeron –según Habermas- en graves errores empíricos y falsedades teóricas. Los primeros podrían ser fácilmente rechazados con un análisis histórico que aborde en su conjunto los progresos y retrocesos del proceso de modernización europeo. Se vería que junto con la línea regresiva que conduce de la revolución industrial a Auschwitz, existe también una difícil línea evolutiva que parte de las luchas sociales del siglo XIX y llega hasta la consolidación de la democracia constitucional y la vigencia jurídica de los derechos

humanos. La unilateralidad del diagnóstico sociológico, que se detiene obsesivamente en el lado oscuro de la modernidad, deteriora las pretensiones de verdad de la explicación del conjunto de este proceso. Pero este error en el análisis empírico de la historia no sería tan grave si no hubiese conducido, a su vez, a la consolidación de graves falsedades en el marco teórico que era utilizado para efectuar la crítica de la sociedad efectivamente existente. Resulta fundamental para comprender la crítica habermasiana a Adorno y Horkheimer explicitar la conexión necesaria que aquel propuso entre los errores del diagnóstico sombrío de la modernidad y los déficits teóricos que encuentra, en términos de productividad teórica, en los principales conceptos utilizados desde la *Dialéctica de la Ilustración* hasta la *Dialéctica Negativa*. En la interpretación de Habermas, la radicalización del *momento kafkiano* de la teoría de la racionalización weberiana los habría conducido a situarse, en el plano de la teoría social, por detrás de éste en lo que se refiere a la posibilidad de construir un concepto de acción social que no reduzca la complejidad de las esferas diferenciadas de acción y validez de la modernidad y la preparación de un concepto de poder relacional que permita comprender la dinámica diferenciada de los conflictos inter-subjetivos, sin reducirlos a ningún criterio superior totalizante como lo había hecho el marxismo al postular la “determinación en última instancia” de todos esos conflictos por parte de motivaciones unívocamente económicas.

Axel Honneth cree haber descubierto la causa profunda de estos déficits de la teoría social, que parecen seguirse necesariamente del diagnóstico sombrío sobre la historia, en la relectura de la economía política de Marx que realizara Friedrich Pollock entre los años 20 y 30 (Cfr. Honneth, 1995: 68). Según esta relectura del análisis sociológico del capitalismo, la última fase del capitalismo monopolista había transformado radicalmente la relación que existía previamente entre la economía y las instituciones estatales, supeditando las determinaciones de mercado de los principales precios e inversiones a una planificación centralizada de la producción y el consumo que respondía a intereses políticos. En la visión de Pollock el capitalismo pos-liberal había producido una “superación del capitalismo” dentro del propio capitalismo, situación histórica que había dado lugar a lo que él llamo “capitalismo de estado” (*Staatskapitalismus*; Ver Pollock, 1989). Honneth no duda en afirmar que este diagnóstico referido a la nueva fase de la economía política capitalista depende esencialmente de una lectura funcionalista de la herencia de Marx, que habría llevado a Pollock, y junto con él a Adorno y Horkheimer, a negar, por un lado, las líneas de continuidad que existían efectivamente entre el capitalismo pos-liberal y el capitalismo de mercado y, por otro lado, a subestimar la vigencia de los conflictos sociales de clase dentro de la nueva fase (Cfr.

Honneth, 1995: 70 y ss). Esta negación y subestimación, de la interacción y el conflicto, que se había dado en el plano de la economía política en Pollock habría sido luego generalizada por Adorno y Horkheimer en los análisis psicológicos y culturales de la *Dialéctica de la Ilustración*. Frente a la pregunta: ¿por qué los individuos toleran sin resistencia esta nueva forma de control?, la primera generación de la escuela de Frankfurt habría puesto de relieve unilateralmente la neutralización de las energías emancipadoras del sujeto.

Honneth reproduce y amplía el análisis crítico de Habermas cuando constata que las tesis fundamentales de la *Dialéctica de la Ilustración* descansan en un “marxismo funcionalista”, ya que –según su opinión- estas tesis conciben a la subjetividad y a la cultura como meros elementos funcionales en la reproducción de la dominación capitalista. Este funcionalismo teórico involuntario, que niega en el plano del sujeto y la cultura la posibilidad de resistencia frente al poder, no sólo reducía inadecuadamente la potencialidad explicativa de la teoría crítica, sino que, -y esto podía llevar a contradecir su propio concepto-, limitaba su capacidad para proyectar un horizonte de racionalidad desde el cual se pudieran plantear en términos normativos inmanentes las insuficiencias, represiones e irracionalidades de la sociedad que estaban estudiando. De este modo, “los contornos del concepto de razón amenazan con desvanecerse” ya que “por un lado, la teoría adopta los rasgos de una contemplación de tipo más bien tradicional, que niega sus relaciones con la práctica” y, a la vez, como será en el caso de Adorno, se “delega en el arte la competencia para la exposición de una razón que ya sólo puede ser evocada por vía indirecta”. Para Habermas, “esta autosupresión del pensamiento filosófico en términos de «dialéctica negativa» conduce a aporías” que exigen que nos preguntemos “si tal estado de la cuestión no será resultado de un planteamiento prisionero de la filosofía de la conciencia, atendido a la relación entre subjetividad y autoconservación.” (Habermas, 1987: 466)

## 2.- La radicalización del análisis de las “patologías de la razón”

Las insuficiencias teóricas que Habermas encuentra en Adorno y Horkheimer para explicar la nueva conformación de las sociedades pos-liberales determinaban, en el mismo sentido, una radicalización nociva en el análisis filosófico de las patologías de la razón. Siguiendo a pensadores negros de la modernidad como Sade, Nietzsche y el propio Kafka, se entregaron a una dilaceración de la razón subjetiva (la que está pragmáticamente separada de su objeto) a partir de una racionalidad objetiva que consideraban insanablemente caduca (de allí el carácter de *contradicción performativa* de esta crítica de la razón). La gran filosofía,

que encerraba la idea de reconciliación entre naturaleza y espíritu, habría sucumbido junto con las imágenes religioso-metafísicas del mundo; pero esa gran filosofía seguiría siendo para Adorno y Horkheimer la que guardaría la promesa de una situación “verdaderamente humana”, y en este sentido, bajo sus ruinas yacía también enterrada la verdad capaz de darle al pensamiento crítico su fuerza negadora y su capacidad para trascender la “cosificación de la razón”. Ellos se encontrarían frente al siguiente dilema:

Por un lado, rechazan la idea de Lukács que sostiene que la racionalización encuentra un límite objetivo en su propio carácter formal, que se expresa tanto socialmente (mediante la crisis económica) como subjetivamente (en la conciencia revolucionario del proletariado). Este rechazo se daba tanto en términos empíricos, analizando la penetración de la cosificación en la cultura y la naturaleza interna de los individuos socializados bajo el capitalismo tardío, como en términos teóricos, demostrando que la confianza en la racionalidad immanente de la historia reproduce la propia filosofía de la identidad y, por lo tanto, la conciencia cosificada que quisiera combatir.

Por otro lado, radicalizan la crítica lukacsiana de la cosificación. “No consideran que la racionalización integral del mundo sea apenas «aparente» y necesitan, en consecuencia, de una conceptualización que les permita nada menos que calificar al «todo» de falso” (Habermas, 1987: 481). En esta operación proceden a través de tres pasos:

1. Invierten el diagnóstico sobre la cosificación, asignándole ahora al pensamiento identificador de la razón subjetiva la causa de la formalidad del intercambio mercantil y sus formas derivadas.
2. Dan una versión tan abstracta de la estructura de la cosificación de la conciencia que ésta puede hacerse extensiva “no solamente a la forma teórica del pensamiento identificante, sino también al enfrentamiento del sujeto que actúa teleológicamente frente a la naturaleza externa”.
3. El análisis de la transformación patológica por la cual la razón deviene instrumento de la dominación incluye en un único concepto el dominio de la naturaleza que se da en el trabajo, el mando sobre los otros hombres y la represión de la naturaleza interna.

Para Habermas, la cosificación todavía significaba en Lukács una “coacción que lleva a asimilar las relaciones interhumanas (y la subjetividad) al mundo de las cosas, coacción que se produce cuando las acciones sociales ya no son coordinadas a través de valores, de normas o del entendimiento lingüístico, sino a través del medio valor de cambio” (Habermas, 1987a:

484). Adorno y Horkheimer habrían generalizado este concepto en términos temporales y de contenido, descontextualizándolo e introduciéndolo en una filosofía de la historia negativa. Esta radicalización en el análisis de las patologías de la razón volvía prácticamente imposible la dilucidación de una “norma de verdad”, detrás de la cual se encontraba la teoría crítica desde sus comienzos. Este otro criterio de racionalidad, que tendría que suplantar a la racionalidad objetiva en su propio terreno, se pierde completamente cuando la idea de verdad queda asociada a la idea de una reconciliación universal de tenor romántico, ya que esta idea de reconciliación ahora incluye la “interacción del hombre con la naturaleza: con los animales, las plantas y los minerales” (Habermas, 1987a: 485)

### 3.- La frustración teórica

El diagnóstico sombrío de la modernidad y la pérdida del horizonte filosófico que permitiese fundamentar críticamente una “nueva norma de verdad” condujeron necesariamente a una concepción contradictoria de la condición humana, atrapada entre la razón subjetiva que postula un principio de auto-conservación que no puede neutralizar su carácter auto-destructivo y la razón objetiva que postula una unidad indiferenciada de espíritu y naturaleza. Horkheimer critica a partir de esta contradicción objetiva tanto las tentativas neo-positivistas como las tentativas neo-ontológicas, respectivamente vinculadas a cada uno de los polos unilaterales de la contradicción: “Los sistemas actuales de la razón objetiva representan, por otro lado, intentos de evitar la entrega de la existencia al azar y al ciego acaso. Pero los abogados de la razón objetiva corren el riesgo de quedar a la zaga de la evolución técnica y científica, de afirmar un sentido que resulte ilusorio y de crear ideologías reaccionarias”. (Horkheimer, 1967: 162). La “racionalidad anterior a la racionalidad” (que por principio ha quedado puesta desde su origen como razón instrumental) la habrían buscado infructuosamente Adorno y Horkheimer en el concepto de mimesis. De este concepto dependería su teoría de la reconciliación universal y su horizonte normativo en cuanto a la verdad, pero justamente para ellos resultaba imposible una “teoría” de la mimesis, entendida como una teoría que pudiera dar cuenta racionalmente de la unidad de la identidad y la no-identidad entre el espíritu y la naturaleza. Así la Dialéctica de la ilustración se convirtió en algo paradójico y alejado de la posibilidad de fundamentar críticamente la teoría de las ciencias sociales, ya que “señala a la auto-crítica de la razón el camino que conduce a la verdad, cuestionando simultáneamente la posibilidad de que en esta etapa de consumado extrañamiento la idea de verdad resulte todavía accesible.”

Adorno no “quiso salir de esta aporía”. La dialéctica negativa es ambas cosas: la tentativa de circunscribir lo que discursivamente no puede decirse y la advertencia contra todo intento de recurrir de nuevo a Hegel en tal situación. Será la Teoría Estética la encargada de traspasar las competencias del conocimiento al arte, pues “en el arte la facultad mimética adquiere forma objetiva”. Pero –siempre según Habermas- Adorno renuncia así a las pretensiones mínimas de una auténtica Teoría. Para él la *Dialéctica negativa* y la *Teoría estética* se remiten impotentes la una a la otra. Habermas destaca el retroceso que había significado el quiebre en el proceso de auto-clarificación de la razón a través del pensamiento discursivo llevado a cabo en la *Dialéctica de la Ilustración*, pérdida que los habría conducido al grave error de entregarse a las tesis sobre la “rememoración de la naturaleza” (Habermas, 1987a: 492). Esto suponía un “abandono de la científicidad” como criterio que debía ser establecido por la teoría crítica tanto en términos normativos como prácticos al interior de sus investigaciones. Su propio diagnóstico de este impasse es muy claro: los límites de la filosofía de la conciencia en la crítica de la razón instrumental y del programa de una teoría crítica de la sociedad, que ya en Adorno y Horkheimer apunta por sobre esos límites sin establecer un modelo sustituto, como lo es el de la teoría de la acción comunicativa.

## **II.- El recuerdo de la naturaleza y la primacía del objeto**

A diferencia de Habermas, que postuló esta necesidad de un cambio de paradigma, en la *Dialéctica de la Ilustración* Adorno y Horkheimer sugieren que, frente a las contradicciones y paradojas de la razón moderna, resulta imperioso para el pensamiento crítico sostenerse en el abismo para asumir el despliegue dialéctico de cada uno de sus términos. Lo esencial de este movimiento consistía en resistir la identificación que amenazaba con diluir la diferencia entre el deseo de realizar una liberación pendiente y la celebración de una victoria consumada, persistente y mortal. Esa dilución de la diferencia entre realización de la libertad y perpetuación organizada del terror, era la catástrofe que pendía desde siempre no sólo sobre la Ilustración sino sobre la civilización misma; una catástrofe que constituye la instancia inicial de la reflexión crítica frankfurtiana, y cuyo carácter originario, en el sentido de que origina un pensamiento *impelido* –más que decidido- a reflexionar sobre ella, es anunciado del modo más explícito al comienzo mismo de “El concepto de Ilustración”. Allí se lee: “La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal



calamidad”(Adorno y Horkheimer,1997: 19). Miedo y libertad constituyen las muy reales orillas del abismo civilizatorio en el doble sentido de que la civilización nació enunciando su diferencia, para caer cada vez en él al consumir su identidad.

La tarea de la reflexión crítica consistiría –para Adorno y Horkheimer- en asumir el despliegue dialéctico de esos términos, impidiendo que colapsen, o bien: en favorecer la “reactivación de la dialéctica interna de la Ilustración”, reactivación que no puede prescindir del concepto y que, a su vez, en *Dialéctica de la Ilustración*, implica una doble determinación de lo conceptual: “Cada progreso de la civilización ha renovado, junto con el dominio, también la perspectiva hacia su mitigación. La realización de esa perspectiva depende del concepto. Pues éste no se limita sólo a distanciar, en cuanto ciencia, a los hombres de la naturaleza, sino que además, en tanto autorreflexión del pensamiento (...) permite medir la distancia que eterniza la injusticia.” (Adorno y Horkheimer, 1997: 58) Es en este contexto que aparece la tesis sobre la “rememoración de la naturaleza”, que Habermas había criticado rápidamente y excluido del horizonte de la teoría social: “Mediante la rememoración (*Eindenken*) de la naturaleza en el sujeto, en cuya realización se encierra la verdad desconocida de toda cultura, la Ilustración se opone al dominio en cuanto tal” (*Ibid.*).

Puesto que esta alusión a una “rememoración de la naturaleza” constituye uno de los motivos centrales de la crítica habermasiana, que cree descubrir en ella un sesgo romántico que minaba la posibilidad de la teoría crítica, nos parece necesario señalar brevemente su distancia y su diferencia en relación al romanticismo filosófico. En primer lugar, el “redescubrimiento de la naturaleza por debajo del cógito” que propone, por ejemplo J. G. Herder conduce, sin embargo, a la comprensión de lo humano como “revelación de una misma fuerza espiritual que atraviesa todo lo viviente” (*Ver Herder*, 1986: 61-78). Esa fuerza espiritual, señala Herder, alcanza en el alma humana “la máxima finura a que podía llegar en una estructura terrenal; mediante ella el alma actuó casi omnipotente sobre sus órganos, irradiando en sí misma con una conciencia que estimula lo más íntimo de sí misma. Mediante ella, el espíritu se llenó de noble ardor y gracias a la libre autodeterminación supo, por así decirlo, colocarse fuera del cuerpo, y hasta fuera del mundo, y dirigirlo. Por lo tanto adquirió poder sobre él.” (Herder, 1959: 135). Si aquí la “rememoración de la naturaleza” constituye el sustrato de una filosofía de la historia que busca elucidar la dimensión constituyente del sujeto para afirmar su capacidad incondicionada de ser agente donador de sentido, lo que está en juego para Adorno y Horkheimer es, por el contrario, la posibilidad de hacer consciente la relación entre la unilateralidad del sujeto y las actuales relaciones de dominación. En otros términos, el “recuerdo de la naturaleza en el sujeto” que importa a una crítica de la

dominación espiritual del mundo no es el recuerdo de un sustrato compartido (en el doble sentido de soporte y anterior) sino, ante todo, el recuerdo de la violencia implicada y reproducida en la “ascensión espiritual”. Con él se vuelve patente lo que ella es: *victoria*, así como el carácter falsamente centrado del círculo en el que rememora su genealogía y que le permite integrar las diferencias reales como momentos o estratos jerarquizados y sucesivos de una misma unidad.

A diferencia de esta concepción metafísica del romanticismo, con esta tesis Adorno procura elaborar la crítica del círculo narcisista que impidió una y otra vez el despliegue del contenido utópico de lo moderno, garantizando en cambio la solidaridad de la reflexión con el olvido, no de la naturaleza, sino de su propia unilateralidad y, sobre todo, de las posibilidades de liberación históricamente anunciadas y pendientes. Como veremos enseguida, la crítica de esa unilateralidad, constituye, a nuestro entender, uno de los motivos centrales de la idea adorniana de una “primacía del objeto” (y exige que ambas tesis sean leídas en forma conjunta); recordemos únicamente por el momento que, en el planteo de la *Dialéctica de la Ilustración*, esa unilateralidad desconocida fue la que permitió que la razón, siendo capaz de liberarse de un más allá supra-terrestre y de un muy terrestre pero “improducido” más acá, y al paso que ampliaba cada vez más la esfera de inmanencia, consolidara también su compromiso con el dominio, identificando el imperio de la razón subjetiva con la realización de la libertad.

Pero en el contexto de *Dialéctica de la Ilustración*, hay una segunda precisión necesaria en relación a la noción de un “recuerdo de la naturaleza” que atañe, esta vez, a la diferencia entre lo mentado allí por Adorno y Horkheimer y el culto neorromántico a la vivacidad de la naturaleza en el que ésta es proyectada como modelo y meta. Como señalan los autores a propósito de los intentos románticos de revalorización del cuerpo en los siglos XIX y XX, en las apelaciones a la vitalidad de la naturaleza se oculta la idealización de algo muerto y mutilado, que se sustenta, a su vez, en el desconocimiento del proceso constante que ha reducido la naturaleza a material manipulable de dominio y a materia inerte y que no es reversible: “El cuerpo físico (*Körper*) no puede volver a transformarse en cuerpo viviente (*Leib*). Sigue siendo un cadáver, por más que sea fortalecido” (Adorno y Horkheimer, 1997: 267). Por otra parte, señalan, no es la naturaleza lo que amenaza la praxis dominante, “como modelo y meta ella representa el anti-espíritu, la mentira y la bestialidad; sólo en la medida en que es conocida y reconocida como tal se convierte en el impulso de lo existente hacia su propia paz, en la conciencia que ha animado desde el comienzo la resistencia imperturbable contra jefes y colectivo” (Adorno y Horkheimer, 1997: 292).

Aquel mundo sometido e igualado a mero material de dominio en el que el espíritu ya no puede perderse sino al precio de su autonomía subjetiva, se revela como siempre lo mismo y su contrapartida es la identidad abstracta del sí mismo. Si, como leemos en *Dialéctica de la Ilustración* “El despertar del sujeto se paga con el reconocimiento del poder en cuanto principio de todas las relaciones” (Adorno y Horkheimer, 1997: 25), no es defendiendo la arbitrariedad subjetiva del sentido que se podrá realizar la crítica de esa conciencia y de ese mundo cosificados porque ella está en la base del principio del poder que constituye su ley y garantiza su perpetuación. Y, de este modo, allí donde el sujeto sea sinónimo de arbitrariedad, es decir, de capacidad de dominio, la crítica deberá oponer a su primacía -que es supremacía del hombre, condenado a la dominación como destino- la primacía del objeto. Ésta no busca invertir el sometimiento sino interrumpirlo. No se trata de condenar al humanismo, sino de liberarlo de sus compromisos con la presunta inevitabilidad del dolor que lo hace efectivo.

Así, en “Sobre sujeto y objeto” la “primacía del objeto”, que Adorno presenta como un *correctivo de* la unilateralidad subjetiva dominante, parecería implicar un giro “objetivista” que Habermas no termina de comprender en su contenido y su alcance para la fundamentación crítica de la teoría social. Este “giro objetivista” pondría en cuestión, por ejemplo, la idea de que un objeto problemático sea aquel que el pensamiento contemporáneo puede reconocer como *suyo*, revelándose el objeto de la reflexión crítica más como un problema que se le impone al pensamiento *encargándole el esfuerzo de producir su conceptualización*, que como algo adecuado a los términos del pensamiento “crítico” vigente, y a partir del cual, por consiguiente, se plantea la necesidad de una redefinición de la idea de un presente contemporáneo consigo mismo, dueño exclusivo de lo inter-subjetivamente comunicable, señor de su problemática. Pero veamos ahora en qué consistiría aquel giro. Mejor: ¿de qué índole es el movimiento mentado por él y en relación a qué se realiza? Esto último ya ha sido anticipado: se realiza en relación al criticismo, y no más allá (antes o después) de él. Pero entonces: ¿Cuál es el objeto implicado en el “giro objetivo”? Allí donde se lo define como identidad, el objeto no es sino la contrapartida del sujeto puesto que le debe su unidad, su existencia como objeto idéntico, a aquella práctica configuradora. Y, no obstante, si no es de la objetividad como reflejo de la identidad subjetiva de lo que se trata, si aquí –en otros términos-, la reflexión no se calma reconociendo lo objetivo como *correlato* subjetivo, tampoco premedita una inversión. Y esto, no en último término, debido a que no es la determinación de una *primeridad* lo que está en juego. Apelando a las figuraciones históricas en que ha sido concebido el pensar, sería posible decir que esas alternativas circunscriben la cuestión de la problematicidad de lo real y la definición del conocimiento a

un ámbito configurado en torno a las metáforas de la mirada; metáforas que le plantean al pensamiento la exigencia de determinar la fuente de la que emerge, como un haz de luz, el sentido. Ahora bien, la diferencia específica del giro objetivista al que aludimos aquí depende de que no sea concibo ni como la contrapartida ni como la mera inversión del subjetivismo, sino como una suerte de dislocación interna por la cual lo que se pone de manifiesto no es la existencia de una fuente verdadera de luminosidad sino la *violencia* contenida en la exigencia de determinar un origen autosuficiente del sentido, del conflicto o de la problematización, *como la verdad desconocida* del presente.

Esa dislocación interna, que abre un espacio para la reflexión en lugar de reemplazarla, tenía en la *Dialéctica de la Ilustración* un valor epistemológico, puesto que a ella se asociaba la posibilidad de producir un conocimiento verdadero de la historia; tarea para la cual estaba, según Lukács, constitutivamente imposibilitada la burguesía, y que también para Benjamin suponía un tipo de relación con la historia peculiar a “la clase oprimida que lucha en su situación más expuesta”. Sin embargo tanto en él como en Adorno el eje de la crítica lukacsiana a la representación burguesa de la historicidad está desplazado no tanto hacia otro sujeto - y menos aún hacia una proliferación de subjetividades- sino más bien hacia la cosa del olvido: la crítica ya no comienza preguntando por los sujetos posibles del olvido y del recuerdo, no comienza preguntando por el quién, sino por el qué, qué es lo olvidado, qué verdad se anuncia en el recuerdo. Por eso se halla desplazada, también, la pretensión totalizadora del proyecto filosófico occidental que el Lukács maduro criticaba en la forma del sistema pero recuperaba en la síntesis positiva de la totalidad dialéctica.

Tomada como fuerza motorizadora o punto de arranque, la pretensión de “aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento” no sirve hoy –dice Adorno en “La actualidad de la filosofía”- “para otra cosa que para velar la realidad y eternizar la situación actual” (...) “mientras únicamente en vestigios y escombros perdura la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa” (Adorno, 1997f: 325). Y, sin embargo, cuando alerta sobre el servicio que el proyecto filosófico totalizador presta a la perpetuación del sometimiento presente, el tipo de totalización que Adorno tiene principalmente en mente es el perpetrado, precisamente a través de un *rechazo de la dialéctica*, por la neo-ontología y, en particular, por el proyecto heideggeriano de realizar una exégesis original (total) del ser. Antes de cualquier respuesta -señala- la pregunta por el ser, que aparece como la pregunta filosófica por antonomasia, y como la más radical de todas, esa pregunta, “tal como la formulan expresamente los nuevos proyectos ontológicos, y tal como, pese a toda clase de oposiciones, subyace también a los sistemas idealistas que pretende superar (...) da ya por

sentado, como algo que posibilita responderla, que el Ser sin más se adecua al pensamiento y le resulta accesible” (*Ibid.*). Pero esa presunción de accesibilidad no sólo encarna “la paradoja de toda ontología en la filosofía actual” consistente en “que el medio con el que se trata de alcanzar el Ser trans-subjetivo no es otro que la misma ratio subjetiva que con anterioridad puso en pie la estructura del idealismo crítico” (Adorno, 1997f: 347); sino que además, en su compulsión a acoger el conjunto de la realidad en una estructura, ejerce la violencia propia de la ratio identificante –al albergar “la pretensión de que aquel que resume en esa estructura todo lo existente (...) tiene el derecho y la fuerza para reconocer en sí mismo y adecuadamente lo existente, y para darle cabida en la forma” (Adorno, 1997f: 352) - exenta de la conciencia de bloque que, en Kant, limitaba toda pretensión de absolutez del pensamiento, y de la “contradicción” que, en Hegel, refuta la identidad de sujeto y objeto que su sistema presupone:

“Por cierto que el sistema hegeliano debe presuponer la identidad de sujeto y objeto, y con ello la primacía del espíritu que pretende demostrar, pero en su despliegue concreto refuta la identidad, que adjudica a la totalidad (...) Su círculo cerrado origina la apariencia sin fisuras de lo natural y, finalmente, la metafísica del Ser. Pero la dialéctica siempre vuelve a destruir esta apariencia. Frente a esto (...) Husserl querría restablecer la *prima philosophia* por medio de la reflexión sobre el espíritu purificado de toda traza del mero ente.” (Adorno, 1997e: 12-13)

En esa dirección, en la dirección del “primado de lo primero” -cuya forma más acabada está representada, para Adorno, en el proyecto de una “ontología fundamental” de Heidegger- se orienta ya el método de la “reducción fenomenológica”, incompatible con la doctrina dialéctica que busca incansablemente la mediación en toda inmediatez, y que realiza la crítica de las Filosofías de lo Primero no “lanzándose a la caza de lo primerísimo”, sino mostrando que los conceptos presuntamente “originarios” se hallan todos ellos -y necesariamente- mediados en sí mismos, y que obtienen su originariedad de la negación de la mediación:

“es tan imposible separar al espíritu de lo dado como lo es lo recíproco. Ninguno de ambos es un primero (...) si, no obstante, alguien quisiera descubrir en ese mismo estar mediado el principio originario, estaría confundiendo un concepto de relación con un concepto de sustancia, y reclamaría como origen el flatus vocis. La mediatez no es un aserto positivo respecto al ser, sino una instrucción impartida al conocimiento en el sentido de no calmarse ante una positividad tal (...) Expresada como principio general, la misma desembocaría, una y otra vez, como en Hegel, en el espíritu; con su traspaso a la positividad, se torna no-verdadera.” (Adorno, 1997e: 32)

Ni correlato subjetivo, entonces, ni primeridad. “El primado del objeto –dice Adorno- es la *intentio obliqua* de la *intentio obliqua*, no la *intentio recta* rediviva, es el correctivo de la reducción subjetiva, no la denegación de la participación subjetiva” (Adorno, 1997b:747) . La primacía del objeto no es una restauración de la “servil confianza en el ser-así del mundo exterior” propia del pensamiento pre-crítico. Lejos de pretender desandar la reflexión crítica kantiana sobre la mediación subjetiva presente en la objetividad, ella exige un segundo giro copernicano, una segunda reflexión capaz de determinar la participación objetiva en la mediación subjetiva. Esa segunda reflexión muestra que la separación sujeto/objeto ha devenido históricamente y que lo ha hecho bajo el signo del dominio; muestra, también, como ideología histórica la postulación de una indiferenciada unidad originaria, “un estado de feliz identificación de sujeto y objeto”, al que habría que retornar. Indiferenciación no es unidad, dice Adorno, ésta supone una diversidad que el romanticismo que la invoca no está dispuesto a reconocer. Pero el objeto tampoco es, como querría la fatal alternativa racionalista, ni un residuo desprovisto de sujeto, ni algo puesto por el sujeto. Si el romanticismo anhela la indiferenciación, el dominio subjetivo la produce, al afirmarse a sí mismo como origen exclusivo de toda diferencia. Lo que falsamente se le opone a esta pretensión de omnipotencia subjetiva, el objeto que se supone puro, “libre de cualquier inmisión de pensamiento e intuición”, es reflejo de esa subjetividad abstracta, única capaz de volver a lo otro igual a sí, es decir, tan abstracto y puro como ella misma. Por eso, dice Adorno,

“si fuese posible especular sobre el estado de reconciliación, no cabría representarse en él ni la indiferenciada unidad de sujeto y objeto ni su hostil antítesis; antes bien, la comunicación de lo diferente. Sólo entonces encontraría su justo sitio, como algo objetivo, el concepto de comunicación. El actual es tan denigrante porque traiciona lo mejor, el potencial de un acuerdo de hombres y cosas, para entregarlo al intercambio entre sujetos según los requerimientos de la razón subjetiva. En su justo lugar estaría, también desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, la relación de sujeto y objeto en la paz realizada, tanto entre los hombres como entre ellos y sus otros (*zwischen den Menschen wie zwischen ihnen und ihrem Anderen*). Paz es un estado de diferenciación sin sojuzgamiento, en el que lo diferente es compartido”. (Adorno, 1997b: 743)

Esa “diferencia” -la no-identidad- surge, en este planteo, negativamente; es decir: surge de la crítica del tipo de mediación que produce la objetividad sometiéndola al principio de identidad. “Sólo la autocrítica social del conocimiento” -que es, al mismo tiempo, crítica de las relaciones sociales de producción que arrojan un sujeto y un objeto idénticamente cosificados- “procura a éste la objetividad” (Adorno, 1997b: 748), señalará Adorno;

“objetividad” a la que queda asociada aquella posibilidad de una comunicación-otra, no “denigrante”, es decir, no limitada a los términos del intercambio inter-subjetivo –del comercio de las cosas entre los sujetos a través del lenguaje- que remite a lo empírico “como aquello que es algo *para otros* sin que la cosa misma pueda ser jamás concebida” (Adorno y otros, 1972: 69). De este modo, y distanciada del planteo habermasiano que asociaba la objetividad del conocimiento a los consensos alcanzados entre los sujetos a propósito de los objetos, la “objetividad” propuesta aquí parecería vincularse a un tipo de práctica cognitiva/interpretativa que –parafraseando a Antonio Aguilera- podríamos concebir como resistiéndose a que la búsqueda esconda lo buscado en el momento mismo del encuentro (Aguilera, 1997: 25). De otro modo: la objetividad adorniana parecería depender de la posibilidad de un tipo de “búsqueda” cognitiva que, en el momento del encuentro, fuera capaz de volver a afirmar la diferencia, el exceso, del objeto en relación a lo encontrado y, por consiguiente, también su diferencia en relación a la búsqueda misma. Esa práctica partiría de la conciencia de que “sólo son verdaderos los pensamientos que se comprenden a sí mismos” (Adorno, 1964: 254). Ahora bien, en el señalamiento de esa no coincidencia, en el reproche de que la cosa no es idéntica al concepto, no sólo se vuelve formulable la necesaria crítica de una determinada racionalidad, sino que se plantea la exigencia de mayor racionalidad, y no de menos.

### **III.- Conclusión: La idea de interpretación en Adorno**

Lejos de la frustración de la perspectiva teórica diagnosticada por Habermas en su idea de la “contradicción preformativa”, una relectura cuidadosa de la obra de Adorno puede aportar elementos relevantes para la actualidad de las Ciencias Sociales. Y esto no exclusivamente en términos de los contenidos críticos que ofrece, sino también en lo que respecta al método y las posibilidades que se le abren a la Teoría. Consideramos que al interior de esta relectura, que se detiene de manera original en las tesis sobre la “primacía del objeto”, puede hallarse toda una redefinición del concepto central de las ciencias sociales, a saber, el concepto de interpretación. El despliegue de este concepto, que se expande en los diversos campos de las ciencias sociales, puede mostrar uno de los relieves más significativos de la “actualidad de Adorno”. Quisiéramos concluir este trabajo ofreciendo un esbozo de tal concepto de interpretación.

Según el planteo que hemos elaborado anteriormente, aparece en Adorno un primer requisito claro en relación a toda investigación en ciencias sociales: la exigencia de que el sujeto de conocimiento sea capaz de asumir el carácter enigmático de lo existente, donde lo

enigmático no se revela como algo lleno de sentido sino como algo insensato, es decir: opaco, resistente y frágil, pero que también se da como algo apremiante, provocador y perturbador. Sin dudas, esta modalidad de la experiencia es el punto de partida de la idea de interpretación de Adorno. De allí que no sea inadecuado afirmar que la actividad interpretativa comienza, para él, en el tropiezo con “las figuras enigmáticas de lo existente y sus asombrosos entrelazamientos”; según Adorno “no es tarea de la filosofía exponer ni justificar al sentido como algo positivamente dado, ni a la realidad como «llena de sentido»” (Adorno, 1997f: 334).

El movimiento de la interpretación materialista que propone no consiste, por lo tanto, en investigar intenciones ocultas y preexistentes de la realidad sino, por el contrario, en interpretar incluso a los objetos carentes de intenciones a través de “la construcción de figuras, de imágenes, compuestas con elementos aislados de la realidad” (Adorno, 1997f: 335). Esta construcción de modelos interpretativos busca iluminar la realidad de modo tal que al menos algunos de sus perfiles enigmáticos se revelen y se pongan en movimiento gracias al trabajo del intérprete. Tal como Adorno lo postula, en esta idea se deja vislumbrar la posible afinidad entre interpretación y materialismo, entendiendo por “materialismo” a un tipo de pensamiento que desplaza con el máximo rigor la primacía de lo intencional, de la significación ya dada en la realidad, y sólo concibe como auténticas interpretaciones a aquellas que muestran la potencia suficiente para transformar las preguntas; para decirlo mejor: que muestran la potencia suficiente para producir la transmutación de una realidad enigmática.

Lo esencial de esta idea de interpretación consiste en su capacidad para abarcar dentro del esfuerzo hermenéutico de las ciencias sociales aquellos objetos que no se presentan a sí mismos como objetos hermenéuticos. Esta es la principal diferencia que subsiste entre Adorno y Habermas, fundamentalmente si pensamos en sus análisis de la modernidad tardía. Si para Habermas, siguiendo una larga tradición dentro de la filosofía analítica del lenguaje, sólo son susceptibles de interpretación aquellos fenómenos sociales surgidos a partir del uso de medios lingüísticos en el mundo de la vida, la tesis adorniana sobre la primacía del objeto que hemos comentado anteriormente propone –pasando por Freud y el propio Benjamin- una ampliación del universo de lo que debe ser susceptible de interpretación en el mundo cosificado del capitalismo tardío. Procurando leer en las ruinas rigidificadas de los objetos ambiguos de la modernidad, que no son estrictamente ni objetos con sentido ni objetos sin-sentido, Adorno nos propone un concepto de interpretación que, en lugar de detenerse en las



fronteras de la racionalidad inter-subjetiva, prosigue más allá de los límites infranqueables consagrados por la hermenéutica tradicional.

## BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Th. y HORKHEIMER, M. 1997 (edición original: 1947). *Dialektik der Aufklärung (Gesammelte Schriften III)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

ADORNO, Th. y otros. 1972. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo.

ADORNO, Th. 1964. *Minima Moralia*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

ADORNO, Th. 1997a (ed. orig.: 1967). *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

ADORNO, Th. 1997b (ed. orig.: 1967). *Kulturkritik und GesellschaftII (Gesammelte Schriften 10.2)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

ADORNO, Th. 1997c (ed. orig.: 1965). *Soziologische Schriften I (Gesammelte Schriften VIII)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

ADORNO, Th. 1997d (ed. orig.: 1969). *Ästhetische Theorie (Gesammelte Schriften VII)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

ADORNO, Th. 1997e (ed. orig.: 1956). *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie (Gesammelte Schriften V)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

ADORNO, Th. 1997f (ed. orig.: 1932). *Philosophische Frühschriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

AGUILERA, A. 1997. *Lógica de la descomposición*, en “Actualidad de la filosofía”, Barcelona, Altaya.

HABERMAS, J. 1987. *Teoría de la acción comunicativa II*, Madrid, Taurus.

HABERMAS, J. 1987a. *Teoría de la acción comunicativa I*, Madrid, Taurus.

HERDER, J. G. 1959. *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, Bs. As., Losada.

HERDER, J. G. 1986. *Entendimento e experiência. Uma Metacrítica à Crítica da Razão Pura*, en “Ergon ou energia: Filosofia da Linguagem na Alemanha Sécs. XVIII e XIX”, Lisboa, Apaginastas.

HONNETH, A. 1991. *The critic of power: Reflective stages in a critical social theory*, Massachusetts, MIT Press.

HONNETH, A. 1995. *The fragmented world of the social*, New York, State University of New York.

HORKHEIMER, M. 1967. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

MORRIS, M. 2001. *Rethinking the communicative turn: Adorno, Habermas and the problem of communicative freedom*, New York, State University of New York.

POLLOCK, F. 1989. *State capitalism: Its possibilities and limitations*, in "Critical Theory and Society", New York, Routledge.