

De Habermas a Adorno: Sentido de un 'retroceso'

La relación entre Jürgen Habermas y Theodor W. Adorno, en tanto que «dos generaciones de “teóricos críticos”», se concibe usualmente en los términos de una *superación* hegeliana: el heredero sintetiza los objetivos implícitos de los fundadores, los confronta con sus propias aporías y así asume un nivel superior. El presente trabajo pretende problematizar una tal concepción mostrando que la crítica de Habermas olvida que la intención fundamental de Adorno es abandonar la metafísica de la filosofía de la conciencia para abrir caminos hacia otros espacios propicios al pensamiento. De esta forma en Habermas, y respecto a Adorno, sucede más bien un *deslizamiento* de la problemática inicial. Ciertamente la intención confesada de Habermas no es ésta, sino la de dar a la teoría crítica unos fundamentos normativos fuertes anclados en la fuerza de una teoría social reconstructiva que reflexiona sobre los resultados de las ciencias particulares. Con este objetivo critica a Adorno que se introdujera en una crítica radicalizada de la razón que, según él, acababa negándose toda posibilidad de ganar fundamento positivo para la crítica y, de este modo, capacidad para generar un discurso constructivo. Sin embargo, el camino de Habermas apunta a una filosofía como vigilante e intérprete de la racionalidad, como única función posible para la filosofía que antaño se creyó poseedora de la capacidad de juez

de la razón, y de este modo la crítica de Habermas es dependiente de achacar mantener esta pretensión a sus contrincantes, velando los que pudieran ser sus intenciones fundamentales. Por todo ello nuestro trabajo se articula al hilo de una pregunta: ¿no habrá sucedido que, intentando soslayar lo que para él son aporías teóricas, haya salido fuera del campo problemático pensado por Adorno y, con ello, sus propuestas velen u oscurezcan las intenciones más originarias de este último?

1. EL OBJETIVO DE LA CRITICA DE HABERMAS: LA CRITICA DEL PARADIGMA DE LA CONCIENCIA

Para responder a esa pregunta comencemos dando un paso atrás para tomar perspectiva, pues la crítica de Habermas a Adorno se enmarca en un plan mucho más amplio y de mayor alcance. Si en algunas ocasiones ha dicho que la construcción de «una teoría de la Modernidad, una teoría de la patología de la Modernidad desde el punto de vista de la realización, de la realización deformante de la razón en la historia»¹ ha sido desde siempre su objetivo, esta nueva teoría será el resultado de un cambio de planteamiento, un cambio de paradigma. Habermas ha querido mostrar el agotamiento del camino de la filosofía de la conciencia, precursado por las aporías teóricas en que se ve envuelto y por la dificultad de hallar fundamento seguro y riguroso a sus propias posiciones. Dentro de este proyecto, Adorno es situado entre aquellos que han luchado por salirse, sin conseguirlo, de las dificultades propias del paradigma de la filosofía de la conciencia. Por eso, en ocasiones, la crítica de Habermas a Adorno es

1 EP, 140. Los textos de Habermas serán citados con las siguientes abreviaturas: TAC = *Teoría de la acción comunicativa* (1981), Madrid, Taurus, 1987. DFM = *El discurso filosófico de la modernidad* (1984), Madrid, Taurus, 1989. EP = *Ensayos políticos* (1981-1984), Barcelona, Península, 1988. PFP = *Perfiles filosófico-políticos* (1953-1980), Madrid, Taurus, 1984. TP = *Teoría y praxis* (1957-1971), Madrid, Tecnos, 1987. Los textos de Adorno lo serán con estas otras: DN = *Dialéctica negativa* (1966), Madrid, Taurus, 1975. MM = *Minima Moralia* (1951), Madrid, Taurus, 1987.

marginal, casi a título ejemplificador, casi como una parada necesaria pero sólo de tránsito en el camino de mostrar cómo los problemas irresueltos son irresolubles a no ser que se reformulen a la luz de un nuevo planteamiento. Tal vez pueda explicarse con esto la ausencia de un auténtico diálogo filosófico de Habermas con Adorno, motivo al que debemos achacar algunas críticas claramente extemporáneas que nos encontraremos a lo largo de nuestro recorrido. Igualmente por eso, y para hacer justicia a la titánica propuesta de Habermas, es preciso enmarcar nítidamente su crítica a Adorno dentro de la crítica general al paradigma de la conciencia.

Para Habermas, al introducir el tema del cercioramiento autocrítico de la modernidad, comienza a desarrollarse con Hegel la conciencia de que la filosofía ha llegado a su fin. Después de él se produce una coincidencia en la objeción a la modernidad: una «acusación contra una razón que se funda en el principio de la subjetividad; [razón que] sólo denuncia y socava todas las formas abiertas de represión y explotación, de humillación y extrañamiento, para implantar en su lugar la dominación inatacable de la racionalidad misma. Y como este régimen de una subjetividad que se levanta a sí misma a falso absoluto trueca los medios de concienciación y emancipación en otros tantos instrumentos de objetualización y control, se crea a sí mismo, en forma de una dominación bien solapada, una siniestra inmunidad»². A este veredicto responden variadas estrategias para superar el positivismo de la razón. La izquierda hegeliana partirá de que «sólo la asimilación del trabajo industrial a un modelo cargado de contenido normativo le permite establecer una diferencia entre la *objetivación* de las fuerzas esenciales del hombre y su *extrañamiento*, entre una praxis que puede satisfacerse retornando a sí misma y una praxis cuyo automovimiento queda interrumpido y fragmentado»³. Precisamente en el modelo del trabajo detecta Habermas la célula germinal de los problemas teóricos que, andando el tiempo, acaba-

2 DFM, 74-75.

3 DFM, 85.

rán por explotar en Adorno, pues «en las relaciones entre un actor y un mundo de objetos perceptibles y manipulables sólo se puede hacer valer una racionalidad cognitivo-instrumental; pero lo que no puede caber en tal “racionalidad con arreglo a fines” es el poder unificador de la razón, poder que aquí se concibe como praxis emancipatoria»⁴. La adopción del concepto de trabajo como categoría central pretendía asegurar a la modernidad una señalada relación con la racionalidad, superando con ello las limitaciones de la filosofía de la reflexión; sin embargo, «también la estructura de la exteriorización de sí mismo en el trabajo —al igual que la estructura de la relación cognitiva consigo mismo— lleva implícita la necesidad de auto-objetivación; de ahí que el proceso de formación de la especie venga determinado por la tendencia consistente en que los individuos productores, a medida que se enseñorean de la naturaleza externa, sólo pueden adquirir su identidad al precio de la represión de su propia naturaleza interna»⁵. De este modo reaparece el mismo problema: todo acto de objetivación es ya de extrañación/cosificación y, por tanto, la historia universal de racionalización es igualmente de enseñoreamiento de la cosificación.

Por tanto, «reflexión» y «trabajo», como categorías básicas de dos modelos de pensar, comparten un núcleo fundamental: concebir la producción de sentido como la exteriorización de las propiedades de un 'sujeto' en lo otro del sujeto. Si éste es el fondo último de toda filosofía de la conciencia, pues las propiedades del sujeto son propiedades subjetivas, un cambio de paradigma implica la localización de un nuevo origen de sentido. En este camino la alternativa habermasiana reposa en una *intuición central*: «en la comunicación hablada hay implícito un telos de entendimiento recíproco»⁶. De aquí proviene el nuevo concepto de racionalidad comunicativa⁷ que servirá para

4 DFM, 86.

5 DFM, 88-89.

6 EP, 143.

7 Concepto de racionalidad comunicativa «que, dicho sea de paso, también subyace en las escasas manifestaciones afirmativas de Adorno sobre una vida que

reformular el problema/concepto de la razón instrumental, pues «mientras se siga hablando en términos narrativos de lo otro de la razón, cualquiera que sea el nombre que se dé a ese otro; mientras ese 'otro' heterogéneo al pensamiento discursivo siga apareciendo sin más precauciones como nombre en las exposiciones de historia de la filosofía y de la ciencia, los gestos de inocencia e ingenuidad no bastan a ocultar el hecho de que en realidad uno está quedando por debajo del nivel de crítica a la razón inaugurado por Kant»⁸. Esta acusación es una acusación contra toda la filosofía de la conciencia, pues «mientras las categorías de la filosofía de la conciencia obliguen a entender el saber exclusivamente como saber acerca de algo en el mundo objetivo, la racionalidad tiene su medida en cómo se orienta el sujeto solitario por los contenidos de sus representaciones y encuniados. La razón centrada en el sujeto encuentra su canon en los criterios de verdad y éxito que regulan, en el conocimiento y en la acción racional con arreglo a fines, las relaciones del sujeto con el mundo de objetos posibles o estados de cosas posibles»⁹. Esta razón «es producto de un desgajamiento y usurpación, producto de un proceso social en cuyo discurso un momento subordinado ocupa el lugar del todo sin poseer la fuerza de asimilarse la estructura del todo», y quien olvida esto ignora «la profunda ironía de este proceso, que radica en que el potencial de razón comunicativa hubo primero de desencadenarse en las formas de mundos de la vida modernos, para que los desbocados imperativos de los subsistemas económico y administrativo pudieran reobrar sobre la vulnerable práctica comunicativa cotidiana, estableciendo una dominación de lo cognitivo-instrumental sobre los reprimidos momentos de la razón práctica»¹⁰.

no fracasara. Cuando en *Minima Moralia* Adorno llega a exponer lo que entiende por el trato mimético no sólo con la naturaleza, sino también con los seres humanos, cita la 'lejana cercanía' de Eichendorff. Adorno retorna así a categorías de intersubjetividad frente a las cuales guarda una distancia filosófica en cualquier caso», EP, 143.

8 DFM, 365-366.

9 DFM, 373.

10 DFM, 374.

2. LA CRITICA DE HABERMAS A ADORNO: EL LUGAR DE ADORNO EN LA FILOSOFIA DE LA CONCIENCIA

En el campo delineado anteriormente, Adorno será un blanco interpuesto, pues no hace más que heredar los déficits propios de la filosofía de la conciencia desde su lugar en aquella tradición que, en respuesta a Hegel, «se deja guiar por la intuición de que *incluso* bajo las limitaciones funcionales de los sistemas altamente complejos cabe seguir pensando en una realización de la idea de totalidad ética»¹¹. *Dialéctica de la ilustración* comparte con la crítica de la cosificación su principal debilidad teórica: identificar racionalización social con aumento de la racionalidad instrumental y estratégica, pero vislumbrando 'otra' racionalidad. El problema es, desde el principio, el *status* de esta 'otra', pues se vislumbra «un concepto más amplio de racionalidad del que se valen como trasfondo sobre el que enjuician el puesto y alcance relativos de los procesos de racionalización que empíricamente describen»¹².

Este esquema se llama en Adorno dialéctica de mito e ilustración, que concluye en la primacía del carácter dominador de la razón, puesta al servicio de la autoconservación, ejecutada con el dominio de la naturaleza externa y el cercenamiento de la naturaleza interna del sujeto. El pensamiento identificante, aquel que identifica la totalidad de la realidad con los medios propios de una razón puesta al servicio del sujeto, acaba constituyéndose en el sistema hegemónico de pensamiento. En el proceso universal de cosificación la razón objetiva, la razón que libera de las ataduras del mito, va enmudeciendo y, de este modo, conduce a la imposibilidad de levantar la razón substancial en la historia, de una razón que no sólo se atenga a los medios de la autoconservación, sino que mire los fines de su propia actividad. La cuestión a la que debe enfrentarse la 'crítica de las ideo-

11 DFM, 83.

12 TAC, I, 199.

logías' es entonces: «¿qué puede oponer a la razón instrumental de una racionalidad con respecto a fines elevada a totalidad social si, dado su enfoque materialista, no tiene más remedio que entenderse a sí misma como componente y resultado de esa totalidad cosificada —si la coacción que empuja al sujeto a objetivar y a objetivarse penetra hasta lo más íntimo de la razón misma que ejerce la crítica—?»¹³. Pero en el caso de Adorno el problema es, para Habermas, aún más grave, pues dio un paso más que la crítica de las ideologías (al volverla contra ella misma) y, por ello, no pudo recurrir, a modo de privilegio, a una razón que entretanto ya ha desesperado de poder aplicar su fuerza crítica, pues ha descubierto en sí misma el núcleo del dominio. La salida adorniana fue volver el pensamiento contra sí mismo, provocar una ilustración de la ilustración; someter a crítica el pensamiento identificante con el fin de recuperar las dimensiones olvidadas y reprimidas en el proceso de ilustración: recuperar la primacía de lo objetivo, el carácter limitado del concepto, el fin último de la dominación de la naturaleza, la irreductibilidad esencial entre pensamiento y cosa. La dialéctica negativa como asunción de las características del pensamiento antes mencionadas y la esperanza de redención contenida en la obra de arte más avanzada eran los dos lugares en que contemplaba una salida al universal contexto de deslumbramiento.

Así Adorno, utilizando los conceptos y esquemas propios de la filosofía post-idealista y aplicándolos a los problemas teóricos propios de su época, conduce aquélla hasta el nivel de su explosión, hasta la aporía, hasta el enmudecimiento de la crítica. Con ello, y a los ojos de Habermas, Adorno (y su dialéctica negativa) se presenta como el límite del paradigma de la filosofía de la conciencia (y de su derivado: el paradigma productivista del marxismo). Nos queda aún delimitar cuál es la operación que ejecuta Adorno para que en él se muestren radicalmente las aporías de tal paradigma.

13 DFM, 89. En otro lugar Habermas cita de forma aprobatoria una sentencia sobre este tema: «la teoría que concibe el todo de la sociedad como lo no verdadero es en realidad una teoría de la imposibilidad de la teoría» (PFP, 160).

Para Habermas en cada nuevo paso de la 'crítica de las ideologías' (Marx, Korsch, Lukács, Horkheimer, Adorno) hay una ampliación del ámbito de actuación de la razón y, de este modo, una radicalización de la crítica de la razón. Adorno, que comparte buena parte del diagnóstico de Lukács, aunque no sus soluciones¹⁴, ejecuta una ampliación de su teoría de la cosificación extendiendo esta categoría más allá del origen capitalista del mundo moderno, de modo que las estructuras de la conciencia, razón subjetiva y pensamiento identificante devienen tan fundamentales y abstractas que «puede hacerse extensiva no solamente a la forma teórica del pensamiento identificante, sino también al enfrentamiento del sujeto que actúa teleológicamente con la naturaleza externa»¹⁵. Para ello se reserva el concepto de dominio, con el cual «reduce a un común denominador el control sobre la naturaleza externa, el mando sobre los hombres y la represión de la naturaleza interna, de la propia naturaleza subjetiva»¹⁶. Adorno llega hasta este punto dando un salto cualitativo en la crítica: por un lado cuestiona la afirmación de Lukács de que la racionalización integral tiene sus límites en el carácter formal de su propia racionalidad, pero, por otro, la radicaliza al no considerar puramente aparente la racionalización integral del mundo. Esta última vuelta de tuerca, tránsito hacia la pérdida de todo fundamento de la crítica, consiste en que «el pensamiento identificante, dilatado primero a razón instrumental, experimenta ahora una segunda ampliación que lo convierte en una lógica del dominio sobre las cosas y sobre los hombres»¹⁷. Este salto podría enunciarse como el paso de un pensamiento concebido como crítica de las ideologías a un pensamiento en el que el objeto de la crítica es la misma crítica de las ideologías. La crítica ideológica «prosigue el proceso de ilustración demostrando a una teoría que en principio presupone una comprensión desmitologizada del mundo, cómo en realidad sigue prisionera del mito;

14 Una filosofía objetivista de la historia: TAC, I, 465.

15 TAC, I, 482.

16 TAC, I, 483.

17 TAC, I, 483.

es decir, prosigue el proceso de ilustración, siguiendo el rastro a un error o confusión categorial supuestamente superados»¹⁸. Esto es, critica el que la validez de la teoría no se ha desligado lo suficiente del contexto de emergencia y que en la trastienda de la teoría se oculta una mezcla de poder y validez. La crítica ideológica es inmanente, «no es ella misma una teoría que compita con otras; sólo se sirve de determinados supuestos teoréticos; apoyada en ellos *pone en cuestión* la *verdad* de una teoría sospechosa poniendo al descubierto su falta de veracidad»¹⁹. A partir de este proceder, Adorno convierte a la ilustración en doblemente reflexiva: la primera, la ilustración se aplica a sus propios productos; la segunda, a la propia crítica ideológica. El resultado es que «la duda se extiende entonces también a la razón, cuyos criterios la crítica de las ideologías los había encontrado en los ideales burgueses, a los que se había limitado a tomar la palabra»²⁰. Una vez agotado el capital de confianza en una crítica inmanente de los ideales burgueses, desaparece el supuesto teórico con el que funciona la crítica de las ideologías. La crítica ya no se dirige contra el mito, sino contra el proceso de la ilustración en su conjunto, y así, «la crítica, al volverse contra la razón como fundamento de la validez de la crítica, se hace total»²¹. Total, quiere decir que permanece en pie la intención de desenmascaramiento, pero ahora no contra la funcionalización irracional de los ideales burgueses, sino contra la misma razón. El concepto de 'razón instrumental' que surge como concepto crítico quiere recordar que es un tipo de razón elevada a totalidad en el que se borra la distinción entre poder y validez, asimilándose al poder y, así, renunciando a su fuerza crítica, con lo que éste es el último desenmascaramiento de una crítica ideológica aplicada a sí misma.

Habermas ve con claridad que el motivo para este último giro proviene de Nietzsche y su crítica radicalizada de la razón. El terre-

18 DFM, 146.

19 DFM, 146.

20 DFM, 146.

21 DFM, 149.

no para esta recepción se encontraba abonado por la pérdida de confianza en la fuerza de la tradición filosófica, en los contenidos utópico-rationales de la cultura burguesa. Con ello «estaba carcomido el núcleo racionalista de la teoría crítica que había confiado en poder distinguir, por la vía de una crítica inmanente de las formas del espíritu objetivo, entre lo que el hombre y las cosas pueden ser y lo que de hecho son»²². Ahora la razón parecía haber huido de la realidad y desaparecido el 'sujeto' que debía ser portador de la teoría.

Siendo así es crucial clarificar los motivos de la importación de alguien como Nietzsche, que ya ha decidido abandonar el programa de una crítica inmanente de la razón centrada en el sujeto y renunciar a una nueva revisión del concepto de razón. La cuestión es aclarar «por qué Horkheimer y Adorno tratan de ilustrar radicalmente a la Ilustración sobre sí misma»²³, la salida del programa ilustrador hacia la autocrítica de la razón como único camino de salida con la conciencia de serlo. En el nuevo camino la idea nuclear va a ser, para Habermas, que la propia razón destruye la humanidad que posibilita, y lo hace desde sus mismos comienzos hasta sus más recientes productos; que «la propia separación de ámbitos culturales, el hundimiento de la razón sustancial que antaño encarnaron la religión y la metafísica, torna tan impotentes a los momentos aislados de la razón, privados ahora de su conexión recíproca, que éstos entran en regresión y se reducen a una racionalidad al servicio de una autoconservación que se ha vuelto salvaje»²⁴.

Para Habermas, con esta segunda reflexivización Adorno debe describir la autodestrucción de la razón haciendo uso aún de algún aspecto de la razón ya declarada muerta: «si no quieren renunciar al efecto de un último desenmascaramiento y quieren *proseguir la crítica*, tienen que mantener indemne al menos *un* criterio para poder explicar la corrupción de *todos* los criterios racionales. En vista de esta paradoja, esta crítica que acaba echándose a sí misma por tierra

22 PFP, 374.

23 DFM, 136.

24 DFM, 141-142.

pierde el norte»²⁵. La opción que sigue Adorno es mantenerse en la contradicción realizativa de una crítica ideológica que trata de sobrepasarse a sí misma, sin tratar ya de superarla teoréticamente. Esto es: «una vez que comprueba que toda tentativa de desarrollar una teoría no puede en realidad tenerse en pie, renuncia a la teoría y practica *ad hoc* la negación determinada, oponiendo así una tenaz resistencia a esa fusión de razón y poder que pretende tapar y obstruir todos los desgarrones»²⁶. Para Habermas el problema es que Adorno comparte el horizonte de experiencia de Nietzsche con el sobrepujamiento de la modernidad estética y, amparado en ello, no revisa el fundamento crítico-ideológico de la teoría crítica «porque le pareció que el generalizado escepticismo contra el contenido de verdad de las ideas burguesas ponía en cuestión incluso los criterios de la propia crítica ideológica»²⁷, y esto le lleva al escepticismo de la razón en lugar de a ponderar las razones que permitían a su vez dudar de ese escepticismo.

Aunque en esta posición Adorno mantuvo en pie la pretensión de verdad, Habermas reafirma que el modelo dado por Nietzsche apuntaba en otra dirección²⁸. De este modo la actitud adorniana ante Nietzsche es instructiva en su ambivalencia, pues le lleva más allá de la crítica de las ideologías guiándose por un motivo extraído de la modernidad estética, autonomizándolo de la perspectiva de la modernidad cultural. Según Habermas, Adorno atiende especialmente a «ese tenaz trabajo de autorrevelación, expresamente buscado en las obras de arte de vanguardia, que efectúa en el trato consigo misma una subjetividad descentrada, liberada de todas las limitaciones, de todos los imperativos del trabajo y de la utilidad»²⁹. La estética es lo que está más allá del bien y del mal, de lo verdadero y lo falso³⁰.

25 DFM, 158.

26 DFM, 160.

27 DFM, 161.

28 DFM, 150.

29 DFM, 153.

30 DFM, 154.

Pero esto no es, dirá Habermas, la unidad de razón teórica y práctica en el juicio estético, sino la negación a los juicios de valor de todo status cognitivo, y ver detrás de las tomas de postura no pretensiones de validez, sino pretensiones de poder. Es esta constelación de motivos la que ha posibilitado la conexión de Adorno con los actuales postmodernismos. Habermas es consciente del peligro y a ello se debe la dureza de su crítica: «la autocrítica de la razón, cuando procede en términos totalizantes, se ve envuelta en la contradicción realizativa consistente en no poder dejar convicta de su naturaleza autoritaria a la razón centrada en el sujeto si no es recurriendo a los propios medios de ésta. Los medios conceptuales que yerran lo 'no-identico' y que permanecen solidarios de la 'metafísica de la presencia' siguen siendo, pese a todo, los únicos medios disponibles para poner al descubierto su propia insuficiencia»³¹. Pero aun así, subrayará Habermas, Adorno sigue usando un procedimiento crítico, pues «sólo la fuerza ferviente, vuelta contra sí misma, de una reflexión que ya se ha quedado sin suelo, puede asegurar la conexión con la utopía de un conocimiento desaparecido hace ya mucho tiempo, perteneciente a un pre-pasado, de un conocimiento intuitivo a la vez que exento de coerción. Pero por sí solo el pensamiento discursivo no puede identificarse a sí mismo como caída de aquel conocimiento; en tal tarea sólo puede ayudarnos la experiencia estética, la experiencia habida en el trato con el arte vanguardista»³².

El veredicto final de Habermas es rotundo: «Quien en un lugar que antaño la filosofía creyó ocupado por sus tareas de fundamentación última se empeña en aferrarse a una paradoja, no solamente adopta una posición incómoda; sólo puede mantener esa posición si al menos puede hacerse plausible que no existe una *salida* a ella. También tiene que estar cerrada la posibilidad de repliegue frente a esa paradoja, pues de otro modo habría un camino, justamente el camino de vuelta. Y a mi juicio esto último es el caso, es decir, existe

31 DFM, 225.

32 DFM, 226.

tal camino de vuelta»³³. Por tanto, Habermas critica a Adorno haberse mantenido en una posición (paradójica) que sólo se justifica si no hay un camino de salida. Habermas no concibe que la 'paradoja' sea para Adorno inherente y esencial al pensamiento de la modernidad, y que ello no implica perseverar en la metafísica de la filosofía de la conciencia. Precisamente Habermas dirá que hacer frente a la razón instrumental con la mimesis o la rememoración de la naturaleza en el sujeto «nos trae a la memoria una relación entre personas en la que el autoextrañamiento por el que uno se identifica con el modelo del otro, acomodándose suavemente a él, no exige el abandono de la propia identidad, sino que permite que coexistan la dependencia y la autonomía»³⁴, pero que en ningún caso esta facultad mimética se amolda a conceptos tallados según el modelo sujeto-objeto, sino que «aparece como mero impulso, como lo simplemente opuesto a la razón»³⁵. Adorno no estaría de acuerdo, por superficial, con la formulación «lo simplemente opuesto a la razón» ni con que el impulso sea este abstracto 'opuesto'. Esto es lo que se le escapa a Habermas, precisamente lo 'paradójico' que constituye el camino hacia un espacio más propicio al pensamiento. Está claro que, dados sus presupuestos, esto no puede ser concebido por Habermas como una vía de salida de la metafísica, aunque no es un simplemente quedarse en ella. Para esclarecer este paso es preciso adentrarnos en algunos puntos cruciales de la crítica de Habermas a Adorno.

3. LA CRITICA DE HABERMAS A ADORNO: LA ILUSTRACION DE LA ILUSTRACION

En su crítica Habermas apunta, en primer lugar, a la cuestión metódica de «en qué estriba el privilegio de la experiencia que tiene que presuponer [Adorno] al enfrentarse al atrofiamiento de la subje-

33 DFM, 160.

34 DFM, 89.

35 DFM, 89.

tividad contemporánea»³⁶ en que termina el diagnóstico de la época; incluso el medio, la autorreflexión, es cuestionable, pues «es una fuerza finita que pertenece también a la trama objetiva a la que penetra», con lo que «tampoco la facultad de conocer queda por encima de la decrepitud del sujeto y de su deterioro»³⁷. Con ello la aporía teórica³³ de Adorno desvela un grave déficit de fundamentación cuya conclusión será el casi-silencio de su discurso: «la crítica de la razón instrumental tiene que limitarse a denunciar como tacha aquello que, sin embargo, no puede explicar en su carácter de tal»³⁹.

Si ya no se puede confiar en la identificación de crítica y ciencia rigurosa (como en Marx) ni en la posición histórica del proletariado (Lukács), la distorsión universal —dirá Habermas— se vuelve inexorablemente contra la crítica misma. Claro que Adorno evitó, coherentemente, la transformación de la crítica en afirmación, limitándose a una 'dialéctica negativa'. Pero Habermas considera el movimiento positivo de la reflexión, que esta noción presupone, como una forma de afirmación, con lo cual mantiene el problema de en qué se basa la posición de privilegio que el autor tiene que suponer a su propia experiencia: la cuestión de cómo justificar el pensamiento crítico no puede responderse de forma puramente negativa, señalando distorsiones; exige que especifiquemos los 'títulos legitimadores' de la crítica, aunque bajo el presupuesto de una distorsión universal, cualquier especificación positiva resultaría sospechosa.

Por tanto, Habermas considera que el planteamiento de una dialéctica universal de mito e ilustración concluye en que la teoría termina perdiendo incluso su base de crítica. De nada le serviría poder extraer de sí la idea de reconciliación —que sirviera de patrón de la crítica—, pues tampoco podría transformar sus impulsos en intelecciones, dado que el pensamiento «es siempre pensamiento identificante y, por ende, ligado a operaciones que fuera de los límites de la

36 PFP, 152.

37 PFP, 157.

38 TAC, I, 490. Cf. DFM, 70.

39 DFM, 89-90. Cf. TAC, I, 487.

razón instrumental no tienen ningún sentido definido»⁴⁰. En cada uno de los ámbitos en que ve la acción totalizante de la razón instrumental (la ciencia como técnica, la moral y el derecho como ideología, el arte como consumo) no ve nada más que el irrefrenable camino hacia el dominio total, iniciado con el hundimiento de la razón sustancial encarnada en la religión y la metafísica y su desmembración en momentos aislados de la razón, privados de su conexión recíproca. Esto más que el efecto de una crítica afilada es, dirá Habermas, el de una simplificación que «no hace justicia al contenido racional de la modernidad cultural que quedó fijado en los ideales burgueses (aunque también instrumentalizado con ellos)»⁴¹.

A la pregunta por los motivos del pensamiento adorniano a los que cabe imputar la pérdida de un fundamento normativo claro, Habermas responde, en un primer momento, con la clarificación del trasfondo teórico-histórico del que es deudor Adorno y con la determinación de hasta qué punto los problemas inherentes al paradigma se radicalizan por el giro adorniano de una 'ilustración de la ilustración'. En un segundo momento, como un paso derivado, muestra los problemas de los conceptos que sustentan la formulación de la dialéctica de la ilustración (idea de naturaleza, concepto de verdad, de razón, de teoría) tallados (y por eso contaminados) con los instrumentos del paradigma de la filosofía de la conciencia. Pero Habermas no entra a discutir, respecto al primer momento, el que Adorno diga que «pensar quiere decir identificar», *pero no sólo identificar*⁴²; respecto al segundo que su idea de una mimesis no esté tallada con los instrumentos del paradigma de la filosofía de la conciencia, como Habermas mismo reconoce.

40 TAC, I, 489. Sobre esto volveremos en la nota 69.

41 DFM, 142.

42 Este es el núcleo esencial de *Dialéctica negativa*. A desarrollar esta aparente paradoja aplica Adorno todo el trabajo conceptual de la obra. Cf. la expresión entrecomillada, situada, en un contexto muy determinada, al principio de la obra (DN, 13), con el «determinar es identificar» (DN, 152), a partir del cual se desarrolla el «no sólo identificar».

¿Tienen consecuencias en la crítica estas dos divergencias de principio? Al hilo de dos conceptos fundamentales puede mostrarse: naturaleza y razón.

La idea de naturaleza de Adorno comparte con una larga tradición (en la que se mezclan elementos místicos y románticos) «el viejo *topos* de que los hombres no pueden esperar su propia emancipación sin la resurrección de la naturaleza caída, sin el retorno de una naturaleza condenada también al exilio»⁴³. Si la naturaleza es concebida no como un objeto (muerto) sino como una totalidad desgajada en la génesis humana, la emancipación será entonces una recuperación mediada de esta unidad perdida, anhelo de redención de la naturaleza oprimida que impregnará decisivamente a Adorno. Para Habermas esta idea problematiza aún más la posición adorniana al mantener una actitud ambivalente ante la naturaleza: revela, a la vez, un rostro terrible y un rostro amigo. Un *rostro terrible*, pues la especie humana tiene que buscar en ella una vida siempre amenazada; por el proceso histórico se va sometiendo, desencantándose, hasta que se convierte «en material de la actividad de un yo que se asienta sobre la represión de las pulsiones»⁴⁴. Un *rostro amigo* que sólo se mostraría a una civilización reconciliada con la naturaleza; para que esto sucediera «sería preciso un autoconocimiento del espíritu en el que éste se reconociera como una naturaleza disociada de sí misma»⁴⁵, y en el que la razón no tendría por qué perderse en su contrario, ni la identidad del yo quedaría cancelada. «También en la única pasión humana, el amor, en que la relación mimética con la naturaleza, la asimilación y acomodación que hacen entrega de sí mismas, sustituyen a la dominación técnica de la naturaleza, queda a salvo la individualidad extrema, el yo queda reconciliado con la naturaleza sin sucumbir a ella»⁴⁶. Pero en cualquier caso una posible reconciliación con la naturaleza, la promesa de felicidad, va unida a la posibilidad

43 PFP, 147.

44 PFP, 148.

45 PFP, 148.

46 PFP, 148.

del rapto, de la pérdida de la individuación. Es la persistencia de esta última posibilidad la que hace que Adorno permanezca «indeciso ante la ambivalencia que percibe en la faz amiga de la naturaleza»⁴⁷, y no sólo debido a que desespere de la posibilidad de una reconciliación, sino a que tiene presente la posibilidad del retorno del paso de las Sirenas, en el que se paga la reconciliación al precio del abandono en la fascinación seductora de la multiplicidad.

Hasta aquí Habermas ha mostrado el doble carácter que asume la naturaleza en Adorno y que éste mantiene como lo propio de ella. A partir de aquí la posición habermasiana es clara y rotunda en el sentido de resolver ese dualismo, pues es obvio que «en cierto modo» reprimimos la naturaleza con la actitud metódica de la ciencia y la técnica, y que el llanto de la naturaleza, sepultado bajo siglos de civilización judeo-cristiana, es necesario, pues «para superar las represiones sociales inevitables no podemos renunciar a la explotación de la naturaleza externa, pues esa explotación nos es necesaria para la vida. Es más, el concepto de una ciencia y de una técnica que fueran categorialmente distintas es tan vacío como carente de fundamento la idea de una reconciliación universal»⁴⁸. Esta última sólo tiene sentido como propuesta teológica, esto es, como necesidad de consuelo y de esperanza ante la finitud humana, esperanza que ninguna crítica puede satisfacer. El problema es que Adorno no acepta el paso a la teología, ni, por otra parte, «atemperar la idea de reconciliación rebajándola a la de emancipación»⁴⁹. Queda claro, pues, que Habermas no acepta la idea adorniana de naturaleza, puesto que el llanto de la naturaleza es el presupuesto de la vida social y puesto que no darlo por necesario implica pensar una reconciliación de naturaleza externa e interna, sin poder especificar en qué sentido de reconciliación se trata.

La idea de razón tomada por Adorno se remite a un concepto de razón desarrollado «en un sentido histórico-filosófico mediante

47 PFP, 149.

48 PFP, 159.

49 PFP, 159.

una apropiación de la filosofía burguesa a través de la crítica de la ideología»⁵⁰, concepto que empieza a sucumbir a partir de *Dialéctica de la ilustración* y que Adorno se encargó de radicalizar. Lo digno de subrayar, dirá Habermas, es que Adorno llevará hasta sus últimas consecuencias, hasta la aporía, un concepto de razón y de verdad, presente en toda la tradición y remontable a Hegel como mínimo, que es irreconciliable con la falibilidad del trabajo científico. El concepto adorniano de teoría y de verdad se apoya «en la idea más sólida que de razón tiene la tradición filosófica»⁵¹, y se fundamenta, en última instancia, en una referencia a las intenciones de verdad de los enunciados. El problema es que este concepto de racionalidad no atiende a lo que para Habermas es la conquista de la modernidad: la diferenciación de esferas de valor, en la cual la razón debe «mostrar en su unidad los momentos racionales que aparecen separados en las tres críticas kantianas: la unidad de la razón teórica con la visión práctico-moral y el juicio estético»⁵². Además este es el núcleo de otra confusión, pues cancelado el camino de la crítica discursiva, Adorno parece tomar el camino del arte. Al considerar el arte moderno «como una fuente legítima de conocimiento crítico», aunque sea un modo de conocer distinto del científico, «se pone a salvo para el presente una figura del espíritu absoluto, y no sólo contra reducciones propias de la sociología del conocimiento, de tal modo como si bajo la costra ideológicamente endurecida hubiera que dejar al descubierto un núcleo que fluye utópicamente; esta figura se retira más bien de la esfera de la ideología en general y se ubica al lado de la teoría crítica de igual condición»⁵³. Sin embargo, esta propuesta encierra en sí una confusión consistente en marcar como privilegiado un ámbito de la razón, un producto de la diferenciación moderna de esferas de valor, frente a la propia diferenciación, considerada explícitamente como una degeneración de la razón. De este modo

50 EP, 141.

51 EP, 144.

52 EP, 144.

53 TP, 257.

Habermas se pregunta: «¿No tiene que introducirse [la crítica] en el contexto experiencial, históricamente variable, del mundo de vida, socialmente concreto, para legitimar la conjetura crítica como tal? Y, por otra parte, los cánones de la experiencia de este origen, ¿no afluyen precisamente en las formas desvalorizadas crítico-ideológicamente de la conciencia absoluta, en el arte, la religión y la filosofía?»⁵⁴.

Aun así Habermas considera que Adorno «no trata de romper con las paradojas de esa crítica a la razón que ha quedado sin sujeto; trata de aferrarse en contradicción a una dialéctica negativa que dirige los medios extraordinarios del pensamiento identificador y objetivador contra sí mismo. En este ejercicio de aferrarse a la contradicción, Adorno creía ser fiel a la intención de una razón ausente y no instrumental. La razón ausente, que pertenece a un tiempo pasado, únicamente encuentra un eco en las fuerzas de una mimesis sin palabras. Este factor mimético debe poder circunscribirse mediante una dialéctica negativa; pero no tiene por qué agotarse en ella, como diría Heidegger. Lo mimético permite intuir por qué motivo ha adoptado la función de un virrey; pero no es posible reconocer estructura alguna que pudiera considerarse como racional. En esta medida, Adorno no puede remitirse a ninguna estructura ajena a la razón instrumental contra la cual habría de chocar la fuerza de una racionalidad finalista total»⁵⁵. Como conclusión de esta situación, la teoría marxista de la sociedad retrocede, agotada de su camino, a la filosofía pura en la figura de la dialéctica negativa de Adorno⁵⁶. Sin embargo, este último veredicto recorta las anteriores conclusiones de Habermas, pues el ejercicio de la dialéctica negativa no es la consagración absoluta del arte, sino el punto de vuelta del mismo, que en «modelos»⁵⁷ de dialéctica negativa puede abocar su verdad. La razón «ausente»

54 TP, 257.

55 EP, 187.

56 J. Habermas, 'Der Horizont der Moderne verschiebt sich', en *ibid.*, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Ffm 1988, p. 13.

57 DN, 211; cf. «Tercera parte».

encuentra su expresión no en una «mimesis sin palabras», sino en la mimesis *conceptual*, esto es, en aquel movimiento de los conceptos en constelación⁵⁸ que apuntan a la unidad, desvalorizada en la diferenciación moderna, de la razón.

4. PRESUPUESTOS DE LA CRITICA HABERMASIANA Y SUS CONSECUENCIAS EN LA CRITICA A ADORNO

Es manifiesto, como ya hemos visto, que desde la reformulación habermasiana conceptos e ideas que ocupaban un lugar fundamental en Adorno han sido limitados o transformados. Es esto lo que nos lleva a preguntarnos si el núcleo esencial de la teoría de la acción comunicativa de Habermas traduce las intuiciones y motivos centrales del pensamiento adorniano, si, independientemente del progreso o no en la intelección de fundamentos normativos más fuertes, esta teoría puede expresar el núcleo más íntimo del pensamiento adorniano, aquello que en ocasiones él formulaba como la tarea del conocimiento a «la luz de la redención».

Habermas admite que Adorno tenía que estar suponiendo siempre la idea de reconciliación. Pero considera que al no ir hasta el final con esta idea malogró la posibilidad que tenía ante sí de justificar la crítica más allá de la constatación del dolor padecido como motivo de crítica, pues la verdad de los enunciados supone una anticipación formal de la vida verdadera⁵⁹. La razón de ello es que Adorno «hubiera insistido en que la metáfora de la reconciliación es lo único que puede decirse, y ello tan sólo porque esta metáfora satisface la prohibición de imágenes y acaba, por así decirlo, borrándose a sí misma. Lo completamente otro sólo puede ser designado en una negación indeterminada, pero no puede ser conocido»⁶⁰. Sin embargo, podemos dar otra razón diferente: el que la reconciliación no

58 DN, 165 ss.

59 PFP, 158.

60 PFP, 158.

pueda pasar de la pura negación indeterminada está motivado por el hecho de que Adorno no puede 'agotar' la idea de reconciliación en la idea de emancipación, tal como la entiende Habermas: comunicación libre de coacción. Así tenemos que lo que Habermas interpreta que estaba ante Adorno como posibilidad es la de justificar una 'emancipación', pero no la 'reconciliación'; y esto es así porque la primera no sería universal, pues no contemplaría una resurrección de la naturaleza, una remoción de todo el sufrimiento pasado⁶¹. Evidentemente Habermas puede seguir pensando si «una reconciliación universal no será más que una idea delirante»⁶², pero lo que nos parece fuera de duda es que esta es la intención adorniana: la restauración mediata de aquella «conexión simpática con la naturaleza» rota por el acto de autoafirmación violenta, del cual el pensamiento es un apéndice.

En esta línea dirá Habermas que la paradoja consiste en que Adorno tendría que ser capaz de desarrollar una *teoría* de la mimesis, teoría que según sus propios conceptos es imposible. A ello añadirá que el resultado es que «por la vía de su *Dialéctica negativa* circunscribe aquello que discursivamente no puede exponerse; y con su *Teoría estética* sella la cesión de competencias en materia de conocimiento al arte»⁶³. En este punto Habermas es llevado por sus propios presupuestos a errar de objetivo, pues lo que 'circunscribe' *Dialéctica negativa* es aquello que no es reducible a un sistema de conceptos (la experiencia) y en la *Teoría estética* no se cede la facultad de conocimiento al arte, sino más bien se remite de vuelta a la reflexión.

Tales críticas de Habermas, como las anteriores a las ideas de naturaleza y razón, muestran su condicionamiento por los presupuestos de la razón comunicativa y, así, la imposibilidad de entrar en diálogo con Adorno. No cabe, pues, hablar en ningún momento

61 Cf. DN, 401.

62 PFP, 159.

63 DFM, 90.

de 'superación', sino de 'deslizamiento' o 'alejamiento' del núcleo de problemas planteados por Adorno. Estos no pueden pensarse desde Habermas y, de este modo, la fundamentalidad del *telos* al entendimiento se queda más acá, y no más allá, de lo pensado por Adorno; pues la cuestión sigue siendo *no* si se ha mantenido —a pesar de la dialéctica de mito e ilustración— el núcleo de intersubjetividad de la comprensión⁶⁴, sino la dependencia de este ámbito respecto de la realidad histórico-natural de la dominación. El grado de comprensión depende en cada caso del grado de ejercicio del dominio en la naturaleza y las relaciones sociales. En este punto Habermas despacha muy rápidamente el hecho del dominio de la naturaleza, como acto constituyente de la humanidad, como la «necesaria explotación». Olvida el dato fundamental de que en esta explotación está incurra nuestra propia naturaleza. La razón como dominio pertenece al ámbito de la realidad histórica, mientras que el de la comprensión intersubjetiva pertenece —a menos que se entienda de modo absolutamente formal— al ámbito de lo por-venir, de la luz que invade nuestro ámbito histórico-actual y que, así, posibilita una comprensión de este ámbito más allá de la conexión causal de efectos físicos (de poder y dominio). De este modo sigue existiendo una *disimetría* radical entre estos dos ámbitos; disimetría que se manifiesta en el hecho de que Adorno, como más fundamental que el problema de la comprensión entre los sujetos sitúe el problema de la comunicación entre la totalidad del ser humano y la naturaleza.

En este punto podemos reformular la crítica nuclear de Habermas a Adorno: le critica que olvide, o no tenga suficientemente en cuenta, que la racionalidad comunicativa y la racionalidad instrumental pertenecen a la misma esfera y, de esta forma, se complementan; no puede excluirse ninguna de las dos a costa de la otra, pues la diferenciación de distintas esferas de razón es producto (y a la vez condición) de la modernidad; por su parte Adorno consideraría la

64 Que Adorno no abandonará: encontramos reflejos tanto en *Teoría estética* como en *Dialéctica negativa* (Habermas dirá que nunca los desarrolló). La negación adorniana de una imagen positiva prohíbe entenderlo siquiera como una metáfora.

emancipación y el dominio como el dúplice carácter de la razón que se manifiesta, pero no la decentración de ésta, como conquista de la modernidad, y, así, lo específico de cada una de las esferas de la razón con sus respectivas pretensiones de validez.

Habermas pretende desgranar su alternativa a partir de un análisis formal del proceso lingüístico de comunicación. La cuestión está en si no plantea su alternativa desde *un tipo* de racionalidad científica —que desde el principio hace imposible un discurso, llamémosle provisionalmente, 'metafísico'— que es lo que precisamente está en cuestión, pues adopta como criterio de aceptación del discurso el de verificación (como único medio de determinación de su racionalidad) y no el de racionalidad como expresión de lo experimentado en el mundo. La racionalidad que debe suponer el sujeto, dirá Habermas, no puede fundamentarse en 'última instancia', entendido como una fundamentación última de carácter ya idealista. Pero la revisión de la alternativa fundamentalismo vs. relativismo parece resolverse en un fundamentalismo formalista, ganado gracias a un reduccionismo cognitivista, pues 'fundamentación' será, a partir del *linguistic turn*, fundamentación de la génesis y validez del concepto de lo racional anclados en la estructura de la comprensión lingüística, de la cual la teoría de las pretensiones de validez es el núcleo. En ésta se da la unión de normatividad y racionalidad⁶⁵. El fondo de la cuestión estriba en que el observador de la praxis comunicativa cotidiana concebida racionalmente presupone, desde la posición de observador, las mismas condiciones que se pone a explicar, de modo que la fuerza normativa, que se supone en la praxis comunicativa, supone a la vez el contenido normativo del obrar comunicativo. Así *fundamentación* y saber están unidos. Los enunciados racionales son racionales «porque son accesibles a un juicio objetivo»⁶⁶, y con un paso

65 Cf. A. Thyen, *Negative Dialektik und Erfahrung*, Suhrkamp, Ffm 1989, p. 248: «La razón puede explicitarse como racionalidad comunicativa porque la racionalidad inherente a la praxis comunicativa cotidiana puede ser justificada sobre la reconstrucción formal de la reflexividad de las pretensiones de validez».

66 TAC, I, 43.

más el concepto de razón de Habermas se funde con un planteamiento cognitivista, pues con el uso de la expresión 'racional' se supone «una estrecha relación entre saber y racionalidad»⁶⁷. Así la racionalidad de una expresión se reduce a su criticabilidad y capacidad de fundamentación, «en tanto materializa un saber falible»⁶⁸. Estos supuestos cientifistas, introducidos a partir de un principio de verificación, y también el apego a la comunicación cotidiana, nos conducen a un ámbito restringido —eso sí, fundamentado— de racionalidad que puede calificarse de formal (si la razón está unida substancialmente al conocimiento y a la verdad respecto a sus pretensiones de validez, la racionalidad es remitida a las reglas formales del discurso). Entonces es necesario plantearse algunas preguntas: ¿no hay racionalidad fuera de las reglas del discurso referido al conocimiento y a una verdad definida, en última instancia, según las reglas del discurso? ¿No queda fuera todo un posible discurso, que no es estrictamente sobre el conocimiento (entendido a su vez como científico) y que no puede medirse con un criterio de verdad como el de adecuarse a las reglas del discurso científico? ¿No está fundada la diferenciación de distintos ámbitos de la razón en última instancia en pretensiones procedimentales de validez de la regla, a su vez establecida a partir de la *ya* comprensión cotidiana sin prestar atención —o suficiente atención— al *sobre* de estas expresiones (a su relación significativa con el mundo no aprehensible en su totalidad) y al hecho de que es derivada respecto a su ejercicio de dominio sobre el conjunto de la totalidad?

Así la noción habermasiana de racionalidad de las reglas lingüísticas, tal vez condición necesaria para la comprensión, es insuficiente para pensar la idea adorniana de «*ein richtiges Leben*»; insuficiente, en definitiva, para un pensar material, un pensar de la experiencia concreta, individual, no reglamentada, tal como es ejerci-

67 TAC, I, 24.

68 TAC, I, 26.

do en *Dialéctica negativa* y *Minima moralia* ⁶⁹. Un pensar al que se acusa de tautología sin sentido, así desde la consideración de la tautología como límite absoluto —por abajo— del decir algo, pero que es esencialmente consciente no de subvertir las reglas de la lógica quedándose por debajo de ellas, sino de mostrar lo que aún no es racional en ellas. Entre todas las críticas a Adorno sobrevuela la impresión de que descuida o rechaza los cánones del hablar racional para recaer en un ensayo de mimesis que no andaría muy alejado de intuicionismo o irracionalismo ⁷⁰. No puede imputársele a Adorno esta intención. Afirmar que los conceptos se exceden a sí mismos ⁷¹ no significa renunciar al trabajo del concepto, pues si el ente no existe inmediatamente ⁷² y ya pensar significa identificar ⁷³, la expectativa de racionalidad está puesta no en una adquisición directa e inefable de la totalidad de lo real, sino en el hecho de que el pensamiento no es puramente identificar, disponer conceptualmente, poner o buscar orden lógico y utensilios metodológicos para poner este orden. Se trata de dirigir el identificar del pensamiento a lo no idéntico, a mostrar aquel 'algo' que se escapa al mismo concepto (aunque para ello deba pagar el precio de la contradicción). A la luz de estas consideraciones podrá rescatarse el significado estricto de «intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención» ⁷⁴ y de un pensamiento «solidario con la metafísica en el mismo

69 Recordemos que Habermas considera que, por una parte, Adorno se veía abocado a desarrollar una teoría de la mimesis, ya que *Dialéctica negativa* sólo circunscribía lo que discursivamente no podía exponerse, sin considerar aquella obra como expresión de una experiencia no reglamentada por la lógica universalista y formal del concepto, y afirma que, por otra parte, no puede traducir la idea de reconciliación a intelecciones, pues el «pensamiento es siempre identificante», olvidando que el empeño de Adorno es mostrar que el pensamiento es identificar, pero no sólo identificar.

70 El traductor castellano de *Dialéctica negativa* fomenta esta tendencia al traducir en ocasiones (cf. pp. 20-21) *Nichtbegrifflich* por 'irracional'.

71 DN, 21.

72 DN, 156.

73 DN, 13; DN, 152.

74 MM, 250.

momento en que ésta se viene abajo»⁷⁵. 'Luz de la redención' que no es el fundamento o ente trascendente/ontológico⁷⁶, sino un mirar/pensar de otra forma lo que existe, viéndolo, a la vez, como ruinas deshechas de una historia natural y como promesa de una mayor racionalidad, como un curar la herida con el mismo dardo que la produjo: renunciar a la seguridad/felicidad intelectual de que al pensamiento le está garantizado el lugar y la esencia de las cosas (y la verdad que no se le puede escapar)⁷⁷, negando la reconciliación *ya* en el concepto, rechazando el afán de la filosofía por legitimarse como ciencia, arte o teología.

Habermas considera este giro del pensamiento de Adorno como una «reducción al silencio». Lo es si se considera desde sus presupuestos, que hemos llamado reduccionistas por la restricción que operan de las condiciones para el decir racional, y que nos muestran más bien aquello que Habermas no puede alcanzar, precisamente su área o sombra de silencio: el ámbito de la experiencia que *sobrepasa* la experiencia del discurso científico descriptivo del ámbito de los hechos 'físicos'. Entendiendo 'sobrepasar' en el doble sentido de lo que apunta a lo que está más allá de nuestro 'cerco'⁷⁸ y en el sentido de atender a aquello concreto, particular, específico que no cabe en la lógica universal de dicho discurso. Precisamente en este último sentido podemos comparar, para finalizar, el interés de Adorno con las consecuencias del discurso habermasiano. El imperativo categórico del pensar, que Auschwitz no se repita⁷⁹, como todo imperativo moral, debe traducirse, pues no puede darse en principios que traspasan la lógica deductiva a la humanidad. Esta traducción implica necesariamente la recuperación de lo material. Por esta razón en Adorno la moral sólo sobrevive en un materialismo sin tapujos, en la

75 DN, 405.

76 El fundamento sin fondo es el abismo, el vértigo: cf. DN, 40; MM, 192.

77 DN, 40-41.

78 Entiendo este término en el sentido de Eugenio Trías, *Los límites del mundo*, Barcelona, Ariel, 1985.

79 DN, 365.

consideración del estrato humano de lo somático, del sufrimiento físico. Así dirá que «todo dolor y toda negatividad, motor del pensamiento dialéctico, son la figura de lo físico a través de una serie de mediaciones que pueden llegar hasta hacerle irreconocible. A la inversa, la felicidad tenderá siempre a la satisfacción sensible y en ella adquiere su objetividad. Una felicidad que carezca de toda perspectiva en este sentido, no es felicidad»⁸⁰. La voluntad arrancada de la razón está dispuesta al crimen, tanto como la razón sin impulso compasivo deja que el horror se extienda: los impulsos no son lo opuesto a la razón y a la libertad, sino energía pulsional derivada. Así nos conduce la moral, una vez más, a la naturaleza, y pone al pensamiento ante la necesidad de comprender la dialéctica de la humanidad con la naturaleza. Contra la filosofía que intenta disuadir a la experiencia de que existe el dolor, Adorno, y esta posición es inherente a su idea de naturaleza, dirá que «el telos de esta nueva organización sería la negación del sufrimiento físico hasta en el último de sus miembros, así como de sus formas interiores de reflexión. Tal es el interés de todos, sólo realizable paulatinamente en una solidaridad transparente para sí misma y para todo lo que tiene Vida»⁸¹

5. FINAL

En esta intención, *partiendo de Adorno* puede pensarse aquello que en Habermas cae bajo una restricción de racionalidad, con la condición de que se piense no sobre él sino a partir de él. *Partiendo de* significa enfrentarse con sus pretensiones, tematizar aquello que aún pueda radicalizarse, como los momentos en que la filosofía se acerca a la seducción del arte o el privilegio de algunos momentos históricos. Esto último nos puede esclarecer incluso el horizonte para pensar nuestra actualidad a partir de Adorno. Pues, ¿acaso no tenía

80 DN, 203.

81 DN, 204.

Adorno una percepción extremada de Auschwitz? Ya no es posible defender la extrema singularidad de ese momento de la historia universal; sólo puede mantenerse como símbolo de esa dialéctica de mito e ilustración que embarga también nuestro pensar. En el 'mundo' ha habido y hay muchos Auschwitz, e incluso más terroríficos en cuanto ni siquiera han pasado al olvido, y ni siquiera de esta forma han sido (aunque parcialmente) redimidos. Pensarlo así implica mostrar la cruda indigencia de la situación del pensar como primer y necesario paso para asumir su/nuestra condición. La filosofía ha de pensar 'a la luz de la redención', y esto, a pesar de Habermas, no es ni concluir en el silencio ni un consuelo para el padecimiento, porque no es el objetivo último de la reflexión, como si de un *ente* se tratara, sino la luz-guía de esperanza y solidaridad que abre (posibilita, fomenta, es perseguida por) la razón en una persecución inagotable (e interminable) de la emancipación/reconciliación.

MATEU CABOT