

## Teoría del conocimiento y teoría de la sociedad. Sobre la adecuación de objeto y método de la crítica social

En el seno de una concepción *dialéctica* de la filosofía, la siguiente afirmación de Albrecht Wellmer, en la que se prolonga la propuesta de Jürgen Habermas de reemplazar en Teoría Crítica el llamado «paradigma filosófico de la conciencia» por el de la racionalidad comunicativa con el propósito de restituir la vinculabilidad teórica a su diagnóstico social, no puede sino producir cierta perplejidad:

«Si retornamos a una concepción del mundo como una realidad histórica finita se derrumban los presupuestos conceptuales de los que viven los ingeniosos análisis que Adorno hace del arte, la filosofía y la sociedad moderna... Pero si, en cambio, nos atenemos sencillamente a la pertinencia y evidencia de los análisis materiales de Adorno, e insistimos en tal pertinencia y evidencia, entonces nos vemos enredados casi por fuerza en una malla de premisas filosóficas, cuya cuestionabilidad apenas si hoy puede ponerse en duda»<sup>1</sup>.

1 A. Wellmer, 'La unidad no coactiva de lo múltiple. Sobre la posibilidad de una nueva lectura de Adorno', en: A. Wellmer, V. Gómez, *Teoría Crítica y Estética: Dos interpretaciones de Th.W.Adorno*, Colección Estética y Crítica, Universidad de Valencia, 1994. Cf. p. 27.

Según el tono de la afirmación de Wellmer parece como si el diagnóstico social que realizase una Teoría Crítica comunicativamente reformulada no diferiría esencialmente del diagnóstico de la primera Teoría Crítica, es decir, la evaluación sería esencialmente la misma, sólo que se habría realizado desde premisas filosóficas distintas, puesto que las premisas filosóficas de Adorno habrían perdido por entero su credibilidad.

La plausibilidad con que se anuncia este nuevo comienzo para la Teoría Crítica parece ser capaz de pasar por alto algo que dentro de una concepción dialéctica de la filosofía no es meramente una estrategia de delimitación preliminar y exterior al contenido teórico. Se trata de *la relación de método y objeto*. De un modo aporético, en cambio, se determina aquí la *exterioridad* del método respecto al resultado o diagnóstico crítico sobre la sociedad. El método parece ser en última instancia *intercambiable*, algo dialécticamente inconcebible, cuando la no-separabilidad de objeto y método consituye para Adorno el máximo logro de Hegel en la teorización del pensamiento filosófico: «La escisión entre el qué y el cómo se piensa es para él precisamente lo falso, esa mala abstracción que es tarea de la filosofía corregir con sus propios medios» (10.2, 599)<sup>2</sup>. Tras lo aparentemente inocuo de la propuesta de la alternancia de paradigmas filosóficos en Teoría Crítica se esconde, pues, el problema teórico de la *dialéctica* y se juega su esencia misma frente al formalismo epistemológico kantiano, así como su voluntad de ser un *saber real*, un *pensamiento material y concreto* frente a todo «punto de vista» (Standpunkt) extrínseco a la cosa misma<sup>3</sup>.

2 En lo sucesivo citaré las *Obras completas* de Adorno según la edición de Rolf Tiedemann, Th. W. Adorno *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main 1971 y ss., 20 volúmenes. La primera cifra incluida en el paréntesis indica el número del volumen, la segunda la página del volumen. Sólo cuando se citan los *Minima Moralia* la cifra situada tras la coma indicará el número del correspondiente fragmento.

3 Th. W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, Frankfurt am Main 1973, vol. 1, pp. 93-94. (Texto no incluido hasta el momento en las *Obras completas* de Adorno).

De otro lado, no sólo parece que el método sea intercambiable, sino que ese método, los presupuestos teóricos del diagnóstico crítico de Adorno, ha llegado a perder su credibilidad. Según Wellmer, la luz mesiánica desde donde presuntamente se realiza el diagnóstico crítico no convendría ya a una filosofía secularizada. El fragmento final de los *Minima Moralia* es traído una vez más a colación en este punto por Wellmer:

«En estas frases Adorno expresa el programa de su filosofía; la tesis de que el mundo sólo se muestra como es, es decir, en su distorsión y negatividad, a la luz que desde la Redención brilla sobre él, contiene un programa de crítica radical; un programa de crítica radical en el que la visión marxiana de una sociedad sin clases queda peraltada en términos mesiánicos y convertida en la idea de Redención»<sup>4</sup>.

Su apelación a los *Minima Moralia* no es en este contexto de argumentación menos relevante: los presuntos «continuadores» de la Teoría Crítica no dejan de ensalzar la obra fragmentaria de Adorno como el lugar del diagnóstico social más certero y vigoroso al que, sin embargo, un método distinto sería capaz de devolver su vinculación teórica, puesto que la pérdida de credibilidad de las premisas con que Adorno alcanzó ese resultado convertirían finalmente su filosofía en «cosmovisión» (*Weltanschauung*), mero «punto de vista» entre otros puntos de vista<sup>5</sup>.

En actitud polémica con esta lectura, que implica el abandono de la filosofía de Adorno, me propongo mostrar en lo sucesivo que ni el método es indiferente a su resultado ni que, de otro lado, esa teoría ha perdido su credibilidad. Los *Minima Moralia* arrojan *con necesidad filosófica* su resultado, más allá de todo *aperçu* subjetivo

4 Wellmer, A., op. cit., (1994), p. 18.

5 La objeción es de Habermas, en: 'Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur «Dialektik der Aufklärung» - nach einer erneuten Lektüre', en: Karl H. Bohrer (edit.), *Mythos und Moderne*, Frankfurt am Main 1983. Cf. p.427.

invinculante ante la verdad. Los análisis materiales de Adorno son certeros precisamente desde su fundamentación filosófica, que los «continuadores» de la Teoría Crítica no quieren ya continuar. Los fundamentos filosóficos, que no meramente subjetivos, del diagnóstico crítico adorniano son los de una *dialéctica negativa*. La dialéctica negativa de Adorno es, en primer lugar, disección crítica de la «filosofía de la conciencia» (*Bewusstseinsphilosophie*) en su falsedad epistemológica, intento de su *superación* a través de la construcción de una dialéctica material y negativa en crítica determinada de la dialéctica hegeliana; en segundo lugar, la filosofía negativa es *conservación* de la «filosofía de la conciencia» en su verdad en tanto que codificación teórica de la «sociedad integral». En su intento de cumplir la idea de una *filosofía material*, la dialéctica negativa de Adorno pretende ser el pensamiento de su época en conceptos, y ello desde la indagación propiamente filosófica, es decir, mediante la reelaboración de los problemas epistemológicos de la modernidad filosófica, problemas que, aun en su especificidad, están siempre referidos a lo exterior a ellos mismos, a la sociedad.

Con este propósito esbozaré, en primer lugar, el marco histórico-filosófico concreto en que se sitúa la filosofía de Adorno, marco que trae distintas concepciones de la filosofía y de sus tareas. Legado de la filosofía moderna es para Adorno la «filosofía de la conciencia» o «filosofía de la reflexión» —identificada incluso por él en el mismo Hegel— que la idea de una dialéctica negativa quiere superar inmanentemente y hacer consecuente. Pero en su reelaboración especialista de los problemas epistemológicos de la filosofía moderna, la filosofía es ya ella misma, sin solución de continuidad, Teoría de la sociedad. Si los *Minima Moralia* ofrecen un diagnóstico crítico de la sociedad —diagnóstico que perfilaré en un segundo momento—, de la mano de un texto tardío y no publicado en su momento intentaré, finalmente, hacer evidente que, contra lo que pretenden las actuales posiciones en Teoría Crítica, ese resultado crítico es sólo posible desde la idea de una dialéctica negativa, que confiere vinculabilidad teórica al diagnóstico crítico de Adorno. La teoría se muestra aquí *adecuada* a su

objeto, sin permanecerle exterior. *La crítica epistemológica es para Adorno crítica de la sociedad.*

## I. EL LEGADO DE LA FILOSOFÍA MODERNA: LA EPISTEMOLOGÍA

El problema epistemológico de la relación de sujeto y objeto constituye para Adorno el problema por antonomasia de la filosofía moderna <sup>6</sup>. La modernidad filosófica comienza teorizando esta relación como «separación» (Trennung): cuando el sujeto se repliega sobre sí mismo, la realidad de su objeto deja de ser para él autoevidente y se hace problemática. La *intentio recta* queda desplazada por la *intentio obliqua*, por la reflexión, a través de la cual el sujeto deviene consciente de su participación, sea ésta de la índole que sea, como momento activo en el proceso cognoscitivo, y su participación no se reduce a simple receptividad sino que se convierte en «trabajo».

La elaboración teórica de esta relación de sujeto y objeto se produjo histórico-filosóficamente, en primer lugar, como *enfrentamiento dual*. Por esta razón, tanto el racionalismo como el empirismo clásicos, igual que ya el pre-moderno Ockham lo hiciera desmarcándose así del paradigma filosófico medieval, conciben la labor de la filosofía como «teoría del método» (Methodenlehre), descripción del modo correcto de la aprehensión subjetiva de la realidad del objeto <sup>7</sup>.

Pero sólo en una etapa posterior de la filosofía moderna cambian con una necesidad histórico-filosófica el problema teórico y la concepción de la tarea de la filosofía, novedad que se cumplió paradigmáticamente en la filosofía crítica de Kant. El idealismo transforma la autoconcepción de la filosofía, que desde «teoría del método» se entiende a partir de entonces como teoría del conocimiento, *crítica del conocimiento* (Erkenntniskritik): tarea de la filosofía no es ya en

<sup>6</sup> Adorno, *Philosophische Terminologie*, op. cit., vol. II, p. 82.

<sup>7</sup> Adorno, *ibid.*, p. 90.

adelante la mera descripción del proceso cognoscitivo efectivo, aunque también lo es, sino la pregunta por sus razones de ser, elevando así una *quaestio iuris*, indagando sus fundamentos. Junto al problema del *cómo* ocurre el conocimiento efectivo se eleva la cuestión acerca de *qué* sea el conocimiento verdadero, algo que hasta la actualidad sigue provocando la protesta de todo positivismo<sup>8</sup>. Ni en Ockham, ni en el racionalismo y empirismo clásicos se hace temática la problematicidad de sujeto y objeto, puesto que aquí todavía se supone acríticamente la determinabilidad del en-sí de la realidad, su racionalidad última<sup>9</sup>. En Kant, sin embargo, este en-sí se hace problemático y, al extremar el criticismo incipiente en Ockham, «cognoscible» pasa a ser solamente el «fenómeno» frente al «noúmeno», es decir, únicamente aquello en que el momento sujeto puede reconocer su participación activa como «constitución» de la objetividad. La participación del sujeto en el proceso cognoscitivo es cifrada por Kant como «síntesis», siempre subjetiva, de su objeto, reducido éste a mero «material» caótico y privado de cualidad.

«Mediación» (Vermittlung) de sujeto y objeto es la gran aportación de Hegel a la discusión epistemológica. Frente al dualismo último kantiano de sujeto y objeto, la concepción dialéctica del conocimiento introduce la idea de «mediación» como el intento de superar inmanentemente el dualismo kantiano. La realidad no es sólo «constituida» por el sujeto, sino que desde Fichte es «producida» (erzeugt) por él. El Espíritu (Geist) es entonces realidad, es decir, *el sujeto es objeto*. De acuerdo con ello, la concepción de la filosofía queda también transformada: ésta deja de entenderse a sí misma como tentativa o método del saber para saberse en adelante como «ciencia» (Wissenschaft) o *saber real*. Puesto que el sujeto «produce» el mundo, éste ya no es mero «fenómeno», sino ese mismo «en-sí» cuya racionalidad era presupuesta acríticamente en el inicio de la modernidad filosófica, un «en-sí» demostrado ahora críticamente, puesto que es des-

8 R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid 1983, p. 346.

9 Adorno, op. cit. (1973), vol. II, p. 89.

cubierto mediante la moderna reflexión del sujeto sobre sí mismo. Hegel incorpora la ontología del racionalismo clásico al idealismo kantiano, de modo que la realidad no es ya opaca al pensamiento sino transparente para quien la ha «producido». Inversamente, la realidad es también Espíritu, la sustancia es pensamiento, *el objeto es sujeto*. Frente al formalismo epistemológico kantiano, la filosofía se quiere en Hegel *saber material*, saber de contenido, puesto que éste es ya él mismo pensamiento, Idea. La filosofía es el saber de su época en conceptos, saber de la manifestación de la verdad en la historia y en la sociedad.

De este modo, en la historia de la filosofía moderna es posible establecer una correspondencia exacta entre el modo de solución del problema epistemológico de sujeto y objeto y la concepción de la idea y tareas de la filosofía: concebida esa relación como dualismo, la filosofía es «teoría del método»; pensada como «constitución», es «epistemología»; concebida, finalmente, como «mediación», la filosofía deviene saber efectivo, filosofía material.

Aceptando la dialéctica de Hegel como la solución «tendencialmente» más correcta de la problemática epistemológica moderna de la relación de sujeto y objeto<sup>10</sup>, Adorno asume también la concepción hegeliana de la filosofía como saber de su época en conceptos (10.2, 471). Sólo que para Adorno la idea de «mediación» es en Hegel mera apariencia de sí misma, que él quiere hacer consecuente reformulándola en el seno de una dialéctica material y negativa. Asimismo, la concepción hegeliana de la filosofía como pensamiento de su época es para Adorno finalmente «justificación» de lo que meramente es, concepción que no obstante será conservada en su contenido de verdad. La crítica epistemológica de Adorno a la dialéctica hegeliana no desecha sin más este contenido de verdad, y en tanto que momento crítico valioso lo volverá negativamente contra el sustrato último del Espíritu, al que éste justifica en su pretendida autonomía: contra la sociedad.

10 Ibid., p. 77.

## II. EL DIAGNÓSTICO DE LOS *MINIMA MORALIA*: LA TEORÍA DE LA SOCIEDAD

Imposible pretender referir el conjunto de los *Minima Moralia* sin caer en una mala paráfrasis de los mismos, sin atentar contra la prohibición adorniana de la irresumibilidad de la filosofía (6, 44) perdiendo así la especificidad de su trama, su *fragmentación*, su *forma teórica*<sup>11</sup>. Sin embargo, sí es posible destilar algunos de sus teoremas teórico-sociales, algo de su «contenido».

La fisiognómica correcta, la «imaginación exacta» (extakte Phantasie) o la «interpretación crítica» (Deutung) que la obra fragmentaria de Adorno pone en juego son capaces de alcanzar un diagnóstico sobre la sociedad occidental en su fase actual del capitalismo tardío como «totalidad falsa», evaluación comprimida en forma del conocido aforismo que afirma que «El todo es lo no verdadero» (Das Ganze ist das Unwahre) (4, Frag. 29).

La interpretación crítica (Deutung) tiene como uno de sus hilos conductores la dilucidación de la sociedad actual como progresiva pérdida de todo conflicto entre el individuo, el Particular, y la sociedad, el Universal dominante, pérdida de conflicto que obedece a la autonomización de los mecanismos de autorreproducción de la totalidad social por encima de los individuos, independientemente de sus componentes. Ante esta prepotencia del Universal, la impotencia a que el Particular queda reducido no puede dar lugar sino a la identificación inmediata del individuo con el Universal imperante, con lo que el Particular o se aliena de sí mismo y liquida su autonomía o bien obedece a una pseudo-praxis rebelde que, por no elevar pretensiones de universalidad, lo convierte en reducto tole-

11 He subrayado el contenido propiamente teórico de la forma fragmentaria de la filosofía de Adorno como crítica determinada de la concepción sistemática de la filosofía en mi escrito *¿Literatura por Filosofía?. Sobre la epistemología del fragmento en Adorno*, de próxima publicación en el número monográfico dedicado a la Teoría Crítica que en 1996 editará los *Anales de la Cátedra de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid.



rado siempre en connivencia con el Universal, en «colorful personality» (4, Frag. 88).

Una vez eliminada la virtualidad de un conflicto efectivo entre el Particular y el Universal, único modo como el individuo podría ganar para sí sustancialidad, dicho conflicto se resuelve en términos de una «armonía preestablecida» entre ambos en una sociedad que se autorreproduce ella misma como «Sistema» (4, Frag. 80). Esta armonía no significa para Adorno sino el sabotaje de toda posibilidad de reconciliación verdadera (Versöhnung) entre el Particular y el Universal, su imposición forzosa. «El mundo es el sistema del horror, pero por ello mismo todavía le hace demasiado honor quien lo piensa completamente como sistema, pues su principio unificante es el desgarramiento, y reconcilia mediante la pura imposición de la irreconciliación del Universal y del Particular» (4, Frag. 72). El individuo puede pensarse por ello como «producto» (Produkt) del orden social, como su «objeto»: «A través de esta disolución de toda mediación en el individuo mismo, mediante la cual todavía era también un pedazo de sujeto social, el individuo empobrece, se embrutece y regrede al estadio de mero objeto social. Realizado abstractamente, en sentido hegeliano, el individuo se liquida a sí mismo» (4, Frag. 97).

Según esta tendencia que la fisiognómica social detecta por doquier, la teoría puede afirmar la muerte de la individualidad concreta en su adaptación a los criterios del Universal social dominante, a través de la que los individuos dejan de ser sujetos y devienen meros objetos, instrumentos o apéndices de la maquinaria social. Esta pasa a ser en adelante el único Sujeto. Este *Quid pro quo* hace de la sociedad el Sujeto-uno que «produce» sus objetos, los hombres: «Por principio todos son objetos, incluso los más poderosos» (4, Frag. 17).

La sociedad que exorciza de sí misma todo conflicto efectivo es conceptualizada como «sociedad socializada», «sociedad total» o «sociedad integral» y pensada por Adorno en términos de «encierro», «prisión» (Gefängnis) (4, Frag. 53). Del mismo modo que la naturaleza queda integrada en el seno de la cultura como «parque

natural» (4, Frag. 74), el que la sociedad esté en «prisión» significa, en primer lugar, la integración en favor del *estatus quo* de toda posibilidad de trascender lo que meramente es el caso, la mediatización de todo reducto de inmediatez que pudiese sobrepasar lo que hay: «La armonía de lo irreconciliado redunda en favor de la pervivencia de la totalidad mala» (4, Frag. 117). Pero el estado de «encierro» de la sociedad significa, en segundo lugar, el encierro de los individuos en sí mismos, en quienes el pensamiento deviene mero «training» (4, Frag. 126), puro ejercicio de las facultades cognoscitivas en vez de conocimiento, así como la pérdida de todo momento de imaginación, deseo y emoción, que convierte el pensamiento en su contrario, en estupidez (4, Frag. 79), reproducción del dato, en vez de su mediación conceptual.

### III. LA CRÍTICA DEL CONOCIMIENTO ES CRÍTICA DE LA SOCIEDAD

Pocos textos son tan esclarecedores de la unidad de filosofía y teoría de la sociedad que Adorno piensa como *Sobre sujeto y objeto* (Zum Subjekt und Objekt) (10.2, 741). Los doce fragmentos de que este texto tardío se compone aíslan lo que su autor considera en otra parte como el problema central de la modernidad filosófica, el problema epistemológico de la relación de sujeto y objeto<sup>12</sup>.

El escrito, que comienza queriendo ser aclaración conceptual de los dos términos, renuncia de inmediato a su definición, pasando a ser una teoría de la relación epistemológica sujeto-objeto, una «meta-crítica» de la epistemología de la tradición en la que la filosofía se descubre a sí misma como codificación o expresión conceptual de la sociedad que es su sustrato último, pero no como su simple reflejo, sino como su sobrepasamiento crítico: todo el contenido de la filoso-

12 Adorno, *Philosophische Terminologie*, op. cit., vol. II, p. 161 y ss.

fía en sus más abstractos elementos procede de la sociedad, pero no se reduce a ella sino que, al pensarla, la trasciende.

En esta teorización, que es prosecución crítica de la epistemología moderna, se suceden las distintas posiciones filosóficas de la subjetividad ante la objetividad que se han realizado en el *continuum* histórico-filosófico en una ligazón de progresiva fundamentación y crítica recíproca: el racionalismo, la filosofía kantiana, la dialéctica idealista de Hegel, la figura positivista de la Ilustración y la revocación heideggeriana del proceso ilustrado. La idea de una dialéctica transformada en tanto que dialéctica material y negativa se presenta como consecuencia de las contradicciones epistemológicas acumuladas en la modernidad filosófica. Su objetivo es el cumplimiento de la noción de *dialecticidad*, trunca en Hegel, y la superación inmanente de la «filosofía de la reflexión» o «filosofía de la conciencia», aún presente en la dialéctica hegeliana. Pero ésta, diseccionada críticamente, se presenta como herramienta crítica, que una dialéctica negativa conserva en tanto que instrumento del diagnóstico sobre la sociedad actual, pues esa «filosofía de la reflexión» es expresión conceptual del estado de cosas y *adecuada* a éste.

Conducida por los nudos epistemológicos contradictorios de la moderna teoría del conocimiento, la teoría es capaz de articular una concepción correcta de la relación sujeto-objeto como dialéctica material y negativa, concepción que sin embargo no transpone ingenuamente desde su resolución teórica al plano social, puesto que éste sólo es conceptualizable en sus contradicciones mediante las mismas contradicciones teóricas de la «filosofía de la conciencia». Este es el sentido de la afirmación adorniana de que, si bien la teoría puede pensar una racionalidad distinta de la *ratio* instrumental, la filosofía debe seguir siendo *negativa* mientras los nudos de negatividad de su objeto sigan persistiendo en la realidad (6, 161). Y ello pese a que el diagnóstico crítico sobre lo social esté impulsado por momentos que, en el seno de la sociedad, apuntan por encima de ella hacia la reconciliación (4, Frag. 98) y que están efectivamente en correlación con la concepción de una racionalidad distinta de la *ratio* instrumental, la racionalidad dialéctica, que la teoría piensa. En este sentido, la

propuesta habermasiana de un cambio de paradigmas filosóficos en Teoría Crítica, que Wellmer reformula bajo la afirmación de que a la teoría deben añadirse grados de libertad de los que carece la filosofía de Adorno, para sí hacer posible la crítica, queda por detrás del precepto dialéctico de la no-externalidad de teoría y objeto. La «filosofía de la conciencia», vuelta negativamente contra su sustrato, la sociedad, es de este modo inmune a la objeción de ser un «punto de vista» (Standpunkt) extrínseco a su objeto y no vinculante ante la verdad. Al mismo tiempo, la unidad de epistemología y teoría social convierte el diagnóstico de los *Minima Moralia* en una evaluación vinculante, más allá de todo mero *aperçu* particularista.

Hablar de la relación de sujeto y objeto y elaborar una teoría de esta relación, requiere determinar los términos en cuestión. Así comienza *Sobre sujeto y objeto*. Uno y otro son términos equívocos: «sujeto» puede hacer referencia tanto al individuo particular como a «la conciencia en general», tal como Kant lo hace en sus *Prolegomena*. Lo mismo cabe decir del objeto. Esta equivocidad no es eludida por Adorno, sino que es justamente el punto de partida para teorizar su relación, pues responde al contenido de ambos términos tal y como se ha sedimentado lingüísticamente en el *continuum* histórico-filosófico.

Presupuesta dicha equivocidad, Adorno propone partir de la concepción más ingenua de esta relación, la de su «contraposición»: «Habría que partir de la perspectiva presuntamente ingenua, aunque ya ella misma mediada, de que un sujeto cognoscente, sea cual sea su modo, está enfrentado a un objeto, el objeto del conocimiento, sea cual sea igualmente el modo de éste» (10.2, 742). Inmediatamente a continuación se enuncia el momento de la «reflexión» sobre esa posición filosófica inicial, lo que en la tradición filosófica se ha dado en llamar *intentio obliqua*. A ello le sucede el enunciado de una «segunda reflexión» (zweite Reflexion), a la que se la quiere capaz de determinar el contenido de sujeto y objeto y calibrar su equivocidad primera. A estas posiciones de la subjetividad ante su objeto corresponden momentos histórico-filosóficos que se suceden con necesidad en la historia de la filosofía moderna.

La posición inicial de «contraposición» se conceptualiza como «separación» (Trennung) de sujeto y objeto. Esta posición habría sido realizada en el inicio de la modernidad filosófica tanto por el racionalismo como por el empirismo clásicos, que conciben la relación de ambos momentos como «polos» duales, Descartes ejemplarmente.

Esta «separación» es para Adorno «real y aparente». En pocas líneas se hace un recorrido por la totalidad de la filosofía moderna desde Descartes hasta su negación heideggeriana. «Verdadera» sería esa «separación» en la medida en que «en el ámbito del conocimiento se lleva a expresión la separación real, la escisión de la situación de los hombres, algo que ha llegado a ser así con necesidad»; pero este desgarramiento, producto histórico, queda mistificado cuando se lo hipostatiza y convierte en invariante. Esta escisión es para Adorno ineliminable de la teoría, pero su falsedad consistiría en que tanto sujeto como objeto están en realidad mediados (vermittelt), siendo la idea de mediación (Vermittlung) la aportación de la dialéctica hegeliana. Su idealismo, sin embargo, no parece poder superar, a pesar de la idea de mediación, la posición de enfrentamiento de sujeto y objeto: el idealismo hegeliano lleva al mismo resultado que su concepción dual, puesto que una vez aceptada tal dualidad, el Espíritu usurpa el lugar de lo autónomamente absoluto y engulle en sí al objeto, deviniendo «dominio» sobre lo otro-de-sí.

Para Adorno, sin embargo, no es menos falsa la concepción de una situación de feliz identidad de sujeto y objeto, para él «romántica», cuyo portador, aun no nombrado, es Heidegger. La no-separabilidad de sujeto y objeto pertenece al mito, y el precio de pensar así esa relación es para Adorno la liquidación del momento sujeto, la regresión, realizada históricamente por el fascismo, el caos horrible.

A continuación aborda Adorno el nervio de la concepción idealista de esa relación, la doble solución de la misma en la epistemología (Erkenntnistheorie) (10.2, 744). A menudo se entiende en ella por «sujeto» el «sujeto transcendental». En el idealismo, este sujeto o bien construye (baut) el mundo objetivo desde un material desprovisto de cualidades (Kant), o bien lo «produce» (erzeugt), tal y como se lo piensa desde Fichte. En ambos casos, este sujeto transcendental es

sujeto *constituyente* de toda experiencia. La posterior crítica del idealismo habría pasado por alto que ese sujeto es un sujeto abstraído del hombre vivo particular, por lo que presupone lo que promete fundamentar, el individuo vivo y real, el sujeto empírico. Esto habría sido obviado desde Kant a Husserl, pasando por Fichte y Hegel. La restitución del contenido empírico en sujeto y objeto, irreductibles desde entonces idealistamente a sus respectivos conceptos, es, efectivamente, el primer paso que realiza una dialéctica negativa que se quiere crítica determinada de la dialéctica hegeliana, para pasar luego a la concreta teorización del modo histórico efectivo de la relación de sujeto y objeto (6, 175).

Pero *Sobre sujeto y objeto* hace virar en este punto el discurso propiamente epistemológico hacia el discurso teórico-social, procurando así el fundamento filosófico a los *Minima Moralia*. De «apológica» e «ideológica» califica Adorno esta omisión del proceso de abstracción común a todo idealismo: «Cuanto los hombres concretos más son reducidos de un modo real a funciones de la totalidad social mediante su anudamiento al sistema, tanto más el Espíritu, consoladoramente, encumbra al hombre sin más como principio, dotándolo del atributo de creador, del dominio absoluto» (10.2, 744). La metacrítica que Adorno despliega en este punto tiene una función *desideologizante* al remitir la epistemología idealista a la sociedad de la que extrae su contenido. Sin embargo, esta crítica naturalística y materialista del idealismo epistemológico no puede, a su parecer, aminorar en absoluto el carácter fundamental de la cuestión acerca de la realidad del Sujeto transcendental. El idealismo es conservado como instrumento de la crítica.

La teoría idealista es para Adorno *realista* (10.2, 745). El Sujeto transcendental-uno es más determinante que los sujetos empíricos del comportamiento real de los hombres y de la sociedad, puesto que éstos poco tienen que decir en el mundo y, reducidos a impotencia, perviven sólo como «apéndices de la maquinaria social». *Ideología* no es, según ello, el Sujeto transcendental-uno, sino esos sujetos empíricos mismos a los que *Minima Moralia* han diagnosticado su tendencial liquidación. El sujeto vivo, el Particular efectivo, según el modo

en que está obligado a actuar en el mundo, es en tanto que *homo oeconomicus* más el Sujeto transcendental que el individuo vivo por el que de modo inmediato sigue tomándose a sí mismo.

En realidad, la estructura de la sociedad, el modelo del intercambio económico como imperativo de toda acción humana, es el Sujeto transcendental que, en su racionalidad instrumental, *constituye* a los hombres, deformados de antemano por el mecanismo social y sus criterios de autoreproducción. Los rasgos de la sociedad autonomizada son, al igual que los del Sujeto-uno que pensara el idealismo, la «atemporalidad» (*Zeitlosigkeit*), la «rigidez» (*Festigkeit*) y la «invariabilidad» (*Invarianz*) con que «produce» (*erzeugt*) a los hombres, de modo idéntico a como el Sujeto-uno «produce» idealistamente sus objetos. Por esta razón, la doctrina idealista de la subjetividad constituyente del mundo no es sólo «realista», sino que es para Adorno la codificación filosófica o la «forma reflexiva» (*Reflexionsform*) de la efectividad de la cosificación social (*Verdinglichung*) (10.2, 745).

El problema de la constitución de la objetividad en el ámbito de la teoría del conocimiento es un *posterius*, no un *prius*, tal y como se autoconcibe en el idealismo. Sin embargo, en esta confusión idealista ese problema epistemológico «expresa la verdad acerca de la situación social alcanzada» (10.2, 745). La epistemología de la tradición no es sólo desenmascarada materialistamente por Adorno según el modelo de la crítica de las ideologías, sino, de acuerdo igualmente con el momento de necesidad que el concepto marxiano de ideología contiene junto con el de enmascaramiento o encubrimiento de la verdad, esa epistemología es conservada y aprovechada en tanto que cifra o expresión de estados sociales efectivos. También la ideología es portadora, de acuerdo con Marx, de un contenido de verdad del que la metacrítica epistemológica se apropia y vuelve contra su sustrato.

Al mismo tiempo, sin embargo, queda elevada a programa teórico la prosecución epistemológica de la epistemología tradicional. Se recoge de este modo el intento de una «reflexión segunda» (*zweite Reflexion*) sobre la «reflexión» que realiza la filosofía moderna. La efectividad social e histórica de la concepción idealista de la subjetivi-

vidad transcendental como único garante de sentido y de acción es para Adorno «una verdad que tendría que ser negada teóricamente mediante un segundo giro copernicano» (10.2, 746). Este es el sentido más propio de la idea de una dialéctica negativa como articulación teórica de una racionalidad no excluyente que, sin embargo, no es nunca vertida de forma inmediata sobre la realidad social.

Esta «reflexión segunda» o «segundo giro copernicano» empieza con la afirmación central del «primado del objeto» (Vorrang des Objekts) y con su delimitación frente a posibles confusiones. La tesis materialista del «primado del objeto» no es en su intención la restauración de la antigua *intentio recta*, privada del momento de la crítica y de la autoconciencia que introduce el giro copernicano sobre el sujeto. «Primado del objeto significa más bien que por su parte el sujeto es objeto en un sentido cualitativamente distinto y más radical que el objeto, puesto que éste sólo es sabido a través de la conciencia, es también sujeto. Lo sabido mediante la conciencia debe ser algo, la mediación se dirige a lo mediado. Pero el sujeto, el meollo de la mediación, es el cómo, y jamás, como algo contrapuesto al sujeto, el qué postulado por el concepto de sujeto en toda representación concebible. El sujeto puede ser virtualmente, aunque no realmente, obviado en el pensamiento de la objetividad; no en cambio la subjetividad en el objeto. Independientemente de como sea determinado, no es posible obviar un ente en el sujeto. Si el sujeto no es algo —y «algo» denomina un momento objetivo irreductible—, no es nada; incluso en tanto que *actus purus* no puede prescindir de la relación con algo que actúa. *El primado del objeto es la intentio obliqua de la intentio obliqua, no la desenterrada intentio recta; el correctivo de la reducción subjetiva, no la negación de la participación subjetiva.* El objeto también está mediado, sólo que, según su propio concepto, no está remitido del mismo modo al sujeto como el sujeto a la objetividad. Tal diferencia ha sido ignorada por el idealismo y así ha cometido una espiritualización en la que se enmascara la abstracción» (10.2, 746)<sup>13</sup>.

13 El subrayado es nuestro.



Acorde al programa de construcción de una dialéctica negativa, la tesis materialista del «primado del objeto» implica una revisión crítica de las nociones de experiencia, objetividad y conocimiento: «Si el sujeto tiene un núcleo de objeto, entonces las cualidades subjetivas en el objeto son un momento objetivo» (10.2, 747). Frente a toda teoría reduccionista de la verdad, concebida ésta como «resto» que queda tras la eliminación del momento sujeto como factor perturbador de la presunta objetividad, la restitución del momento objetivo en el sujeto convierte toda intervención subjetiva primaria en potencial conocimiento verdadero, en experiencia no cercenada. La restitución del contenido histórico en los momentos sujeto y objeto y su desde entonces irreductibilidad a pensamiento al modo del idealismo es otra de las vías que conduce a la unidad de filosofía y teoría de la sociedad. Si la idea hegeliana de la fenomenología pretendía, frente al análisis meramente formal del conocimiento en Kant, captar el contenido completo de la conciencia, el objeto no cercenado o no previamente estilizado de ésta es un objeto histórica y socialmente determinado, por lo que la reflexión epistemológica acaba siendo teoría de la sociedad<sup>14</sup>. «Pues la sociedad es inmanente a la experiencia, no un *alio genoz*. Sólo la autorreflexión del conocimiento produce en éste la objetividad que se le escapa en tanto que obedece, sin reflexionarlos, a los imperativos sociales en él dominantes. *La crítica de la sociedad es crítica del conocimiento, y viceversa*» (10.2, 748)<sup>15</sup>.

Perfilada queda así una noción de experiencia no cercenada mediante la reincorporación en su idea de todo lo que desde el idealismo hasta el positivismo contemporáneo se viene considerando como «meramente subjetivo» y es extirpado por ello del concepto del Sujeto transcendental-uno. Sin embargo, esa actitud genérica del idealismo es conservada por Adorno en su contenido de verdad como instrumento de la crítica *adecuado* a su objeto. Esa actitud tiene un contenido de verdad, es un *Wahres* (10.2, 749).

14 Adorno, *Philosophische Terminologie*, op. cit., vol. I, p. 144.

15 El subrayado es nuestro.

La abstracción del Sujeto-uno «es la cerrazón en sí del sujeto opaca a sí misma. En todo lo objetivo que piensa permanece atrapado como los animales acorazados en sus jaulas que en vano intentan echar abajo; sólo que al menos a éstos no se les ocurre pregonar su cerrazón como libertad. Habría que preguntar por qué razón lo hacen los hombres. La cerrazón de su espíritu es absolutamente real» (10.2, 749-750). Esto es lo que Adorno denomina la «cárcel de la inmanencia» de la filosofía de la conciencia. Pero este enclaustramiento remite a su vez a la sociedad y posibilita a la teoría hablar de la inmanencia de la sociedad y de la sociedad prisionera de sí misma, tal y como lo hace el discurso teórico-social de los *Minima Moralia*, a los que este texto procura una vez más su fundamento filosófico: «El a priori y la sociedad son una misma cosa. La universalidad y la necesidad de aquellas formas, su elogio kantiano, no son más que lo que ata a los hombres en unidad. De ella necesitaron para sobrevivir. El encierro fue interiorizado: el individuo está encerrado no menos en sí mismo que en la sociedad, en la universalidad. De ahí el interés de la tergiversación del encierro en libertad. El encierro categorial de la conciencia individual repite el encierro real de todo individuo» (10.2, 750).

El Sujeto-uno del idealismo es, pues, expresión filosófica de la cárcel en que se ha convertido para los hombres una sociedad autonomizada como *sistema* e integradora de un modo totalitario de toda virtual transcendencia. Pero esta cárcel ha sido interiorizada por los propios sujetos. Los *Minima Moralia* realizaban un diagnóstico sobre el estado del pensamiento en prisión. *Sobre sujeto y objeto* es en este sentido crítica de las teorías reduccionistas de la verdad como «pensar de la identidad objetivamente científico», pero a la vez conserva estas teorías reduccionistas como codificación epistemológica del estado actual de la «conciencia cosificada», la impotencia de los sujetos empíricos efectivos que cancelan en sí mismos la virtual experiencia completa del objeto. La filosofía de la conciencia de Kant, pensamiento del proceder efectivo de las ciencias positivas, conserva para Adorno su contenido de verdad, que no es otro que «el bloque levantado históricamente entre sujeto y objeto» (10.2, 753).

La disección crítica de la epistemología de la tradición y la fantasía exacta de una teoría social como la realizada en los *Minima Moralia* determinan la identidad de epistemología y sociedad como *formalismo*, en virtud de lo cual *Sobre sujeto y objeto* puede finalmente afirmar que «la reflexión del sujeto sobre su propio formalismo es la reflexión sobre la sociedad» (10.2, 757). Este formalismo efectivo, que la teoría tradicional del conocimiento expresa en conceptos, es la clave última para la comprensión del conocido aforismo adorniano que afirma que «El todo es lo no verdadero».

Cuando en la obra fragmentaria se afirma que «El todo es lo no verdadero» (Das Ganze ist das Unwahre), esta afirmación no se hace desde una suerte de «dolor estético cósmico» que fuese fruto de la desesperación personal, ni equivale tampoco a la sentencia mefistofélica de que todo lo que existe merece finalmente sucumbir. «El todo es lo no verdadero» no significa, tal y como supo ver tempranamente ver B.Liebdrucks<sup>16</sup>, que «Lo no verdadero es el todo» (Das Unwahre ist das Ganze) o que «todo es falso» (Alles ist falsch), afirmación que se desmentiría en última instancia a sí misma en el mismo momento de su realización.

«El todo es lo no verdadero» es antes bien la ocurrencia del aforismo en los *Minima Moralia*, ejemplo de la práctica de la «extrañación» (Verfremdung) o de la «alotria» al modo de Nietzsche en la obra fragmentaria de Adorno. En *Zwergobst*, conjunto de aforismos en medio de los fragmentos que componen la obra, «El todo es lo no verdadero» es resultado de la extrañación a la que es sometida la sentencia hegeliana «Lo verdadero es el todo» (Das Wahre ist das Ganze). Del mismo modo que dicha sentencia hegeliana no es un juicio de existencia que afirme que «todo es verdadero» (Alles ist wahr), su negación aforística en Adorno tampoco es un juicio de existencia. Sólo si «El todo es lo no verdadero» se considera como un juicio de

16 B. Liebrucks, 'Reflexionen über den Satz Hegels «Das Wahre ist das Ganze»', en: *Zeugnisse*, Max Horkheimer (edit.), Frankfurt am Main 1963, pp. 74-75 y p. 83.

existencia, sobrevienen irremediabilmente la paradoja del escéptico y la perplejidad de una afirmación que en verdad no puede ser hecha desde lugar alguno (Nowhere).

«El todo es lo no verdadero» es forma comprimida o resultado de la reflexión epistemológica adormiana sobre un concepto lógico, el concepto de «Todo» (Ganzes). Que el todo es lo no verdadero significa que la unidad de que el todo es garante todavía no es unidad verdadera, que el todo no es «resultado» de sus momentos, sino algo impuesto extrínsecamente a éstos. Si se tiene en cuenta que en Hegel «Lo verdadero es el todo» expresa la idea de la *mediación* (Vermittlung) y de *proceso* frente a la «posición» (Stellung) de la filosofía de la reflexión, entonces el «todo», que «El todo es lo no verdadero» niega determinadamente, es el «todo» afirmado como tesis, una *inmediatez* no reflexionada, un resto adialéctico y acrítico en el pensamiento de Hegel (4, Frag. 152).

La noción de «todo» (Ganzes), por ser una noción teórica, cualifica la crítica social como *crítica filosófica de la sociedad*. Cuando la teoría piensa la sociedad como «todo», «sistema» o «prisión», puede legítimamente calificarla de «totalidad mala» o «totalidad falsa», porque es capaz de pensar y de construir teóricamente una noción de totalidad en la que el «todo» y sus «momentos» entren en relación efectiva y no meramente extrínseca, ausencia de relación propiamente dicha. «Totalidad mala» es, según la expresión de Adorno, «la fórmula mágica para el todo» (Die Zauberformel fürs Ganze) (6, 263), reductora de antemano de todo *conflicto* entre Particular y Universal, la «armonía preestablecida» entre ambos.

La prosecución crítica de la problemática epistemológica de la filosofía moderna y la teoría crítica de la sociedad confluyen en la filosofía de Adorno desde el momento en que, de acuerdo con la concepción dialéctica de la idea y tareas de la filosofía, ésta, en tanto que producto del espíritu, no es autónoma respecto a la historia y la sociedad, sino que tiene en su alteridad su base última. Las producciones del espíritu pueden finalmente desvelarse como «ideología» mediante su crítica materialista, pero «ideología» contiene, junto con el momento de encubrimiento de la realidad, un momento de necesi-

dad, un contenido de verdad que la crítica filosófica debe conservar. La metacrítica de la epistemología moderna que Adorno realiza se apropia por ello de este contenido de verdad de la filosofía de la conciencia, expresión filosófica ella misma de los antagonismos sociales. Esta metacrítica, además, vuelve ese contenido de verdad contra la sociedad así codificada. De este modo gana vinculabilidad teórica frente a su objeto y, en *adecuación* entre el cómo y el qué, evita la abstracción mala de ser meramente un «punto de vista» externo al objeto. La evaluación de la sociedad, finalmente, puede quedar así filosóficamente fundamentada.

Los *Minima Moralia*, que emergen de la innervación subjetiva de su autor ante una «vida dañada» (*beschädigtes Leben*), contienen una pluralidad de nociones de inmediata resonancia psicológica y sociológica que, sin embargo, no son nociones sociológicas descriptivas sin más, sino nociones de las que se hace un uso «técnico», son conceptos teóricamente contruidos. Entre ellos se sitúan, entre otras, las nociones de «frialdad» (*Kälte*), «dominio» (*Herrschaft*), «amor» (*Liebe*), «ternura» (*Zartheit*), «felicidad» (*Glück*), «totalidad» (*Ganzes*), «prisión» (*Gefängnis*)... La realización de la idea hegeliana de la filosofía, según la cual ésta no es sino el saber de su época en conceptos, es aquí efectiva. Tarea de una filosofía que se responsabiliza de esta idea no sería en último término la prosecución de una doble labor: dotar, por una parte, de vinculabilidad teórica al diagnóstico crítico sobre la sociedad, haciendo *epistemológicamente conmensurables* las nociones sociológicas y psicológicas en su presunta inmediatez; extremar, de otro lado, la dimensión histórico-social de toda epistemología, haciendo hablar a lo que ésta ha dejado «impensado». A diferencia de la «metacrítica de la teoría del conocimiento» iniciada y desplegada por Adorno, las proclamas actuales en favor del abandono de toda epistemología contribuyen a ocultar sistemáticamente lo «impensado».