

Skoteinos o «Cómo debería leerse».
Para una crítica de la irracionalización
de la filosofía de Adorno
en los actuales círculos frankfurtianos

El programa filosófico de Jürgen Habermas, materializado en *Teoría de la acción comunicativa*¹, pretende en su dimensión sociológica recuperar la vinculabilidad teórica para la primera Teoría crítica, después de que sus fundadores la condujesen presuntamente por los malos derroteros de la cosmovisión ideológica, derroteros además aporéticos. Por ello es por lo que un programa teórico-social tan distinto del de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno no puede sino delimitarse frente a éste y, para legitimar la propuesta de un comien-

1 Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid 1987. Cf. especialmente pp. 465 y ss. Las así denominadas «remisiones de la impotencia» entre *Dialéctica negativa* y *Teoría estética* fueron teorizadas por Th. Baumeister y J. Kulenkampff, en: «Geschichtsphilosophie und Ästhetik. Zu Adornos 'Ästhetischer Theorie'», *Neue Hefte für Philosophie*, 5 (1973) 74-104. Según los autores, la imposibilidad de decir lo *inefable*, el *tode ti* que realiza el arte moderno, habría llevado a Adorno tras la escritura de *Dialéctica negativa* a volver impotentemente sobre *Teoría estética*, en donde el discurso teórico sobre la estética desquiciaría de nuevo dicha tarea y la condenaría inevitablemente al fracaso. Estas «remisiones de la impotencia» se han convertido desde entonces en pieza clave de la literatura sobre la obra de Adorno. La objeción fundamental que de ellas deriva es la presunta auto-disolución de la filosofía de Adorno en teoría del arte.

zo teórico completamente otro, diagnosticar a la filosofía de Adorno su abocamiento en una aporética irresoluble, aunque ello se haga trayendo a colación una vez más las tan fructuosas «remisiones de la impotencia» entre *Dialéctica negativa* y *Teoría estética*, teorizadas en los años setenta por estudiosos de la obra adorniana, zanjando así la cuestión y exorcizando todo ajuste de cuentas concreto con los textos de Adorno².

La reciente propuesta por parte de Albrecht Wellmer de leer el fragmento final de los *Minima moralia* de Adorno como expresión del «programa de su filosofía»³, añade a la aporética imputada a la primera *Teoría crítica el rasgo de lo irracional*. Desprevenido ante la manera y el modo como «Para finalizar» (Zum Ende) —así titula Adorno el fragmento final de los *Minima moralia*— teoriza la relación entre filosofía y teología, Wellmer afirma de él que «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... en el que la visión marxiana de una sociedad sin clases queda peraltada en términos mesiánicos y convertida en la idea de Redención»⁴.

Aún bajo el riesgo de atentar contra la exigencia de *irresumibilidad* que Adorno eleva a la filosofía (6, 44)⁵, la lectura de Wellmer de este fragmento en clave teológica pone a la filosofía de Adorno ante un aprieto tal que se hace necesario tomar a Wellmer la palabra y leerlo con él como expresión del programa teórico de Adorno. Pero

2 Wellmer, A., «La unidad no coactiva de lo múltiple. Sobre la posibilidad de una nueva lectura de Adorno», en: Wellmer, A. - Gómez, V., *Teoría crítica y estética: Dos interpretaciones de Th. W. Adorno*. Colección *Estética y Crítica*, Universidad de Valencia 1994. Cf. pp. 17-18.

3 Wellmer, *op. cit.*, p. 18.

4 Las referencias a los escritos de Adorno se incluirán en adelante en el texto y se citarán según los *Gesammelte Schriften*, 20 volúmenes, Rolf Tiedemann (edit.), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971 y ss. La cifra situada ante la coma indica el número del volumen de las Obras completas, la cifra tras la coma el número de la página, y en el caso de referencia a los *Minima Moralia* el número del fragmento.

5 Adorno, Th. W., *Philosophische Terminologie*, 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989. Cf. p. 263. (No incluido hasta el momento en las *Obras Completas* de Adorno).

ello impone no menos la tarea de hacer explícito aquello de lo cual ese fragmento puede ser resumen, es decir, el despliegue de la totalidad de las remisiones implícitas que como tal contiene. Ello comporta la necesidad de leer «Para finalizar» como lo que es, «fragmento», un ejercicio teórico que remite tanto al conjunto de los fragmentos de *Minima moralia* como a buena parte de la producción teórica de Adorno. Hecho esto, la lectura de Wellmer aparece como interpretación que hace uso de una llave, la teológica, que no consigue abrir el contenido propio de un fragmento encapsulado en la impronta inmediatamente teológica, pero en el que se hace un uso extrañante de ésta.

«La filosofía de la que únicamente todavía, en vista de la desesperación, se podría responder sería el intento de considerar las cosas tal como éstas se mostraron desde el punto de vista de la redención»⁶.

Estas cuatro líneas con que comienza «Para finalizar» (4, Frag. 153) contienen un gran número de referencias implícitas y de usos técnicos de sus términos, así como contradicciones en la conexión de los mismos, que es conveniente dilucidar para comprender el sentido pleno de un enunciado *prima facie* tan simple.

A la filosofía (Philosophie), que no a cualquier otra forma de saber, responsabiliza Adorno de la tarea por explicitar. «Filosofía» es la primera palabra de este texto final, así como la referencia al pensamiento (Denken), su médium propio, cerrará el fragmento. Tema del mismo es, no la determinación de su concepto ni su definición —de los que se ocupará Adorno mucho después en «Anmerkungen zum philosophischen Denken» (10.2, 599)— sino su tarea y función. Objetivo no es su abandono ni su autodisolución en otra forma de saber, sino su afianzamiento desde su propia problematicidad.

Desde el inicio hasta el final de su producción teórica, Adorno ha problematizado el estatus de la filosofía. Del mismo modo que

6 *Ibidem*, vol. 1, p. 118.

Teoría estética comienza con la constatación de la pérdida de autoevidencia del arte como algo que en otro tiempo se justificaba a sí mismo por su mera existencia (7, 9), de igual modo la actividad filosófica. La pérdida de autoevidencia viene causada tanto por el declive histórico de su pretensión tradicional de ser un saber de la totalidad, en tanto que producción de la totalidad de lo real desde el pensamiento —una pretensión expresada en su extremo por el Idealismo hegeliano—, como por lo que se refiere a su justificación en la totalidad social. La pretensión idealista, de una parte, ha sido desmentida en el continuum histórico-filosófico mismo y ha mostrado su imposibilidad de ser restituida desde la escuela neokantiana de Marburgo hasta Heidegger (1, 325). Este mentís a la pretensión idealista ha sido además transformado en el postulado de la «liquidación de la filosofía» a principios del siglo xx por parte de la Escuela de Viena desde Schlick hasta Russell, quienes exigieron su transformación en teoría del método científico (1, 331). Por lo que a la pérdida de su justificación social se refiere, la filosofía se ha convertido en algo que «el espíritu de la época ha rechazado como anticuado y superfluo», pues aproximadamente desde la muerte de Kant ha pasado a ser sospechosa de anacronismo, debido a su desproporción con respecto a las ciencias de la naturaleza. Como más tarde afirmará *Dialéctica negativa* (6, 11), quien todavía defienda su concepto debe ser consciente de que ya no es utilizable como una de «las técnicas para la dominación de la vida», como «técnica» en su sentido literal y figurado (10.2, 459). Pero la asunción de la precariedad de la filosofía no significa para Adorno su abandono: «La crítica de las filosofías existentes no aboga por la desaparición de la filosofía, ni en absoluto por su sustitución por disciplinas particulares como la ciencia social» (10.2, 468).

Esta liquidación de la filosofía ha sido también histórico-filosóficamente propugnada desde otro frente muy distinto al que exigió su conversión en teoría de la ciencia. La tradición marxista quiso desde Feuerbach «superar» la filosofía, que debía dejar de ser «interpretación» del mundo para convertirse en su «transformación». Pero tras el fracaso de esta transformación, la filosofía sigue estando por realizar. Sólo que por ello el momento de la autorreflexión crítica debe

acompañarle ineludiblemente: «Desde que la filosofía faltó a su promesa de ser idéntica con la realidad o estar inmediatamente en vísperas de su producción, se encuentra obligada a criticarse sin consideraciones» (6, 11).

Esta autocrítica de la filosofía, que «Para finalizar» exige con el fin de recuperarla, consiste en tomar consciencia de su lugar en el seno de la totalidad social, de su carácter como algo «condicionado» (Bedingtes). La filosofía de Hegel es para Adorno la primera toma de consciencia del carácter limitado de la filosofía, pero también Hegel peraltó la actividad filosófica como Absoluto. «Hegel incluía la filosofía en la doctrina del Espíritu absoluto; pero sabía que simplemente era un factor de la realidad, una actividad especializada, y así la limitaba». Sin embargo, «en vez de reconocer hasta qué punto, incluso en su más íntima constitución, incluso en su verdad más inmanente, dependía de la totalidad, la monopolizó como si fuera objeto suyo. Sólo una filosofía que se despoje de tal ingenuidad vale de algún modo la pena de seguir siendo pensada» (6, 12). Problema es desde entonces el carácter a la vez autónomo y «heterónimo» de la filosofía, cómo siendo ésta una forma del espíritu, depende de lo que no es espíritu, de la historia y de la sociedad, y cómo tiene en ellas un objeto irreductible a sí misma.

Nada define mejor la totalidad de la que la filosofía sólo es un factor como la situación de «desesperación» (*Verzweiflung*), que los *Minima moralia* interpretan como «totalidad falsa», prisionera de sí misma y que mantiene apresados a los individuos, su propia sustancia (4, Frag. 29). Esta totalidad es «sistema» (*System*), porque se autorreproduce de un modo mecánico por encima de los particulares (4, Frag. 80). Ello significa que «desesperación», que es nombre para la situación de completa negatividad social, no es meramente una cualidad subjetiva que estuviese sólo del lado de los individuos, sino un «estado de cosas», algo *objetivo*. «Desesperación» es ciertamente el sufrimiento que la totalidad social, autonomizada, inflige a los particulares, reduciéndolos a impotencia, pero menta no menos la *indecisión radical* del estado de la sociedad, la perenne ambivalencia del proceso ilustrado y su institucionalización, que *Dialéctica de la Ilustra-*

ción diagnóstica: «Desde siempre la Ilustración, entendida en el sentido más amplio como pensamiento progresivo, ha perseguido el objetivo de librar del miedo a los hombres y erigirlos en señores. Pero la tierra completamente ilustrada resplandece bajo el signo de la desgracia triunfal» (3, 19). La filosofía de la que «Para finalizar» exige responsabilizarse debe saberse a sí misma como un factor de una totalidad objetiva de este tipo.

Esta filosofía es denominada «intento» o «tentativa» (Versuch), pero este término está aquí extrañado respecto de su sentido usual. En el mismo lugar en donde Adorno problematiza el estatus de la filosofía, «intento» queda dotado de un contenido teórico que lo hace equivalente en su perfil técnico a «ensayo» frente a «sistema» como la *forma* apropiada para la filosofía. El término «intento» es parte de una noción particular de la filosofía que modifica sustancialmente su autoconcepción tradicional. Adorno entiende desde un comienzo la tarea de la filosofía como «interpretación» crítica (Deutung). En esta concepción cobra «intento» su justo significado, relevante en «Para finalizar». «Intento» define para Adorno la práctica filosófica, efectiva tanto en los empiristas ingleses como en Leibniz, previa a la posición filosófica idealista inaugurada por Kant (1, 343). En tanto que *forma teórica*, es portadora de un *contenido* teórico: «intento» es negación determinada de la forma «sistema», la cual no equivale, en su sentido propiamente filosófico, a la mera organización racional de su objeto en un corpus teórico, tal como se usa este término en su sentido ordinario y científico, sino que tiene a su vez también un contenido filosófico. «Sistema» es de antemano idealista, previamente a toda tesis de contenido, puesto que presupone la identidad última de razón y realidad. El «riesgo» (Wagnis) del «intento» como forma filosófica consiste en el reconocimiento pre-kantiano de una «fuerza de la realidad» (Gewalt der Wirklichkeit). «Arriesgado» es para Adorno el «intento» frente al «sistema», que convierte el resultado de la actividad filosófica en un inmenso juicio analítico, en el sentido de que en él se da la palabra a la irrupción de la realidad irreductible a concepto (wo irreduzible Wirklichkeit einbricht) (1, 343), haciendo así efectiva la idea hegeliana de dialéctica, que la forma sistema echa a

perder, de «mostrarse con conceptos filosóficos a la altura de lo que les es heterogéneo» (6, 12), es decir, de recuperar la realidad como momento efectivo, irreductible a sujeto, en el proceso del conocimiento. «Intento» determina, pues, en «Para finalizar» a la filosofía cuya tarea se trata de establecer, delimitando su forma frente a la forma idealista por antonomasia, el sistema.

Enunciada así la tarea de la filosofía como «intento» (Versuch), ni la noción de «punto de vista» (Standpunkt) ni la conjunción «punto de vista de la redención» (Standpunkt der Erlösung) concuerdan con esta tarea filosófica. El enunciado que abre «Para finalizar» realiza una coordinación de términos cuyo contenido provoca un efecto extrañante. En primer lugar, «punto de vista» está en contradicción con la noción de la filosofía, tal y como Adorno la concibe desde Hegel. En *Terminología filosófica* Adorno ha dilucidado suficientemente esta diferencia: pretensión de la filosofía es la verdad, que la idea de «punto de vista», una con «cosmovisión» (Weltanschauung), sabotea de antemano. «Denomino cosmovisión a las representaciones sobre la esencia y las relaciones entre las cosas, del mundo y del hombre que se miden por la necesidad subjetiva de unidad, de explicación, de respuestas últimas y que, en favor de esta satisfacción de una necesidad cognoscitiva subjetiva, excluyen de antemano la pretensión de lo objetivamente verdadero»⁷. Pero, en segundo lugar, la conjunción «punto de vista de la redención» no entra menos en colisión con la idea de la filosofía, aunque la conjunción en sí misma es del todo plausible cuando «redención» es leída en su significado inmediato como salvación cristiana. En efecto, siendo «punto de vista» una representación determinada, adoptada por *necesidad subjetiva*, de una explicación unitaria de la totalidad de lo real, ya Hegel pensó, de acuerdo con ello, la religión como «punto de vista», aquella forma de saber distinta de la filosofía e inferior a ésta cuyo médium no es el pensamiento ni el concepto, sino la representación sensible, médium inadecuado, por tanto, a la universalidad de su

7 *Ibidem*, p. 96.

objeto, lo Absoluto. No obstante, «punto de vista de la redención» sí resulta discordante cuando se la conecta inmediatamente, tal y como ocurre en «Para finalizar», con la determinación de la tarea de la filosofía. La idea de una filosofía como «interpretación» (Deutung) —baste de momento referir esto brevemente— no coincide con la búsqueda de un sentido (Sinn) de la realidad por interpretar, y no ciertamente con la búsqueda de un «sentido religioso» (religiöser Sinn) tras la realidad que justificase en última instancia a ésta (1, 336).

«Redención» (Erlösung), tomada en su sentido cristiano inmediato, es un elemento discordante, pues, en el contexto de la determinación de las tareas de la filosofía, a cuyo concepto en modo alguno se pretende renunciar. Pero, más allá de ello, «redención», si se la sigue leyendo en su sentido inmediato, contradice el carácter anti-ideológico de la filosofía que Adorno no duda en poner de relieve: «Bajo este aspecto determinaría la tarea de la filosofía como la liquidación de la opinión»⁸. La introducción de la idea cristiana de redención tornaría ideológica la determinación de la tarea de la filosofía. Incluso «desesperación» (Verzweiflung), con la que redención aparece en el texto inmediatamente conectada, y que en el cristianismo impulsa a la esperanza en la salvación, lleva a pensar que «redención» tiene aquí otro sentido. Si «desesperación» es un estado objetivo del mundo, el estado de negatividad radical de la sociedad, y no meramente epifenómeno, o el estado subjetivo de sufrimiento que la totalidad social causa al particular, entonces la repretinación virulenta de la religión en la sociedad más ilustrada se lleva a cabo, tal y como ha criticado Adorno, por esas motivaciones subjetivas, convirtiéndose así en *ideología*.

Unir razón y Revelación, adoptar sin mediaciones el punto de vista de la redención, en caso de que fuese ese realmente el sentido del fragmento, sería conciliar lo que para Adorno sólo ideológica-

⁸ Schweppenhäuser, Hermann, «Spekulative und negative Dialektik», en: *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Oskar NEGT (edit.), Frankfurt am Main 1970. Cf. pp. 82-83.

mente es conciliable. Ideológica y restaurativa es para él la restitución de la religión desde la filosofía de la religión, al «conjurar a través de la reflexión racional su contrario», adoptando la religión no por su contenido de verdad o su autenticidad, sino por la *necesidad subjetiva* de «orientación», de dotar de sentido a un mundo desmitificado (10.2, 610). La conexión entre desesperación, en tanto que cualidad del sujeto, y Revelación ha sido duramente criticada por Adorno. Leer en clave religiosa, pues, este enunciado inicial del último fragmento de los *Minima moralia* es hacer caer incorrectamente a su autor por detrás de lo criticado por él mismo.

Teniendo en cuenta, por tanto, el uso técnico del conjunto de los términos del enunciado inicial, el resultado de su articulación y concatenación no puede provocar sino una *extrañación*, la cual o es mero shock, un simple efecto sin causa, o bien apunta hacia otra cosa, hacia un contenido y una intención distintos de su enunciado inmediato. Si «considerar todas las cosas desde el punto de vista de la redención en vista de la desesperación» no puede equivaler a una propuesta restauradora de la religión desde la filosofía de la religión, tal y como Adorno imputa a las ontologías modernas, entonces ese «punto de vista de la redención» debe tener un sentido derivado, *mediado*, que sobrepase su inmediatez religiosa. La filosofía que se responsabiliza de esta tarea no es conciliable para Adorno ni con la cosmovisión, un «punto de vista» entre otros puntos de vista, ni con la religión, la cancelación de la autonomía de la razón bajo su supeditación premoderna a una instancia distinta de ella misma.

«El conocimiento no tiene otra luz que la que aparece desde la redención sobre el mundo: todo lo demás se agota en reconstrucción y se reduce a mera técnica».

Este enunciado no es en verdad explicación del primero, sino sólo su especificación, que no es menos difícil, rica y problemática que aquél. Los términos aquí coordinados son «conocimiento» (Erkenntnis), «luz» (Licht), de nuevo «redención» (Erlösung), «mundo» (Welt) y «aparecer» (scheinen). El enunciado se construye de un modo para-

lelo al anterior, sólo que ahora en lugar de «filosofía» aparece «conocimiento», su médium propio, frente a la «representación» (*Vorstellung*) o la «intuición» (*Anschauung*), los medios propios de la religión y del arte, respectivamente, como distintos modos del saber desde Hegel. La intención de proseguir la filosofía, que no su autocancelación, es así de nuevo reafirmada.

Cómo puede, sin embargo, la filosofía incorporar en sí misma el punto de vista de la religión sin autocancelarse, es la cuestión que aquí sigue sin resolverse. No obstante, este enunciado introduce elementos nuevos valiosos para determinar el significado de «redención» en un contexto extrañado de su sentido usual.

Desde la unidad idealista hegeliana de finitud e infinitud, de lógica y metafísica, de pensamiento y ser, más allá de los dualismos que comportaba el idealismo kantiano, el modo como se entiende la función iluminadora del conocimiento, su *luz*, es bien distinto de su concepción tradicional, la Ilustración incluida. La «luz» (*Licht*) de la que habla «Para finalizar» contiene en sí este giro. Tal y como ha sabido señalar ejemplarmente Hermann Schweppenhäuser, «luz» no es ya en Hegel exclusivamente la fuerza iluminadora de un sujeto contrapuesto al objeto, o la fuerza subjetiva y extrínseca a la realidad, sino, dada la identidad idealista última de sujeto y objeto, esa «luz» esclarecedora proviene del objeto mismo no menos que del momento subjetivo: «La especulación hegeliana, empero, quería comprender la fuerza no sólo por analogía de sus expresiones, sino por ser parte de la identidad de ambas. Si para la vieja especulación meditativa lo Absoluto existe sólo en su reflejo, sabedora de su resplandor, la hegeliana intenta al mismo tiempo situarse a sí misma en el centro de la fuente de luz, en el «foco infinito», que se desmembra en los rayos de las cosas finitas. Este punto candente no es para ella meramente el sol divino que brilla a lo lejos, sino de igual modo el centro próximo de su propio espíritu, esa fuerza iluminadora de la intuición pensante que envía tanto los rayos como contempla su curso. Se sabe a sí misma cómo iluminar y como lo iluminado, al mismo tiempo, ha llevado a unidad lo infinito y lo finito, el fundamento y lo fundamentado. El sujeto es para ella tanto sustancia como la sustancia es suje-

to, tanto mirar como hacer, y de igual modo aquello que no es para ella en su producción no existe»⁹.

Este *momento especulativo* del idealismo hegeliano, profundamente transformado —y el modo de esta transformación está aún por determinar—, está contenido en el término «luz». De acuerdo con ello, «luz» no es sólo el impulso subjetivo que lleva a la teoría, sino igualmente un momento del objeto, de la realidad, del «mundo» (Welt) sobre el que, según el texto, cae en el estado de «redención». Si fuera algo meramente subjetivo, la filosofía por ella causada sería meramente «método», «punto de vista», algo distinto de la pretensión de ser filosofía material y de contenido que la dialéctica, la exigencia hegeliana de mostrarse con conceptos a la altura de lo que les es heterogéneo, eleva frente al formalismo epistemológico de signo kantiano. La correcta comprensión del término «luz» no es irrelevante en la búsqueda de esa clave que puede hacer transparente el fragmento final de los *Minima moralia*. Esa luz que aparece y se manifiesta (scheint) en el mundo introduce justamente en su especificidad idealista el motivo *materialista* que desde Marx se ha descubierto como ínsito en el idealismo hegeliano. También en este sentido lo recoge Adorno: lo Absoluto es el introductor de lo condicionado, finitud e infinitud interaccionan. Aunque en Hegel esta interacción acaba siendo pensada como la negación de lo finito en lo Absoluto, la especulación hegeliana comporta la imposibilidad de pensar lo Absoluto inmediatamente, sin mediaciones, sin lo finito: esta especulación «quería... hacer manifestarse a la luz de lo Absoluto a través de los tabiques de lo finito, que la mantienen enterrada en la noche de sus intersticios»¹⁰.

Que todo otro tipo de conocimiento que no extraiga su luz de la redención «se agota en reconstrucción y se reduce a mera técnica», es

9 Schweppenhäuser, *op. cit.*, p. 82.

10 He desarrollado esta idea en mi escrito «¿Literatura por Filosofía? Sobre la epistemología del fragmento en Adorno», de próxima aparición en el monográfico que la revista *Anales de la cátedra de metafísica* (Universidad Complutense de Madrid), dedicará en 1996 a la Teoría crítica.

traducción del diagnóstico adorniano sobre una figura determinada de la razón y de su materialización en la sociedad, la *ratio instrumental*, mero *organon* para la consecución de fines irreflexionados. A esta *ratio* le es esencial, según *Dialéctica de la Ilustración*, la técnica (Technik) (3, 20). La práctica de las ciencias positivas, ante las que la filosofía ha quedado anacrónica e incompetente en lo que respecta a la posibilidad del alivio de la existencia, realiza paradigmáticamente esta forma de razón exclusiva, cuyos fines siempre idénticos son los de la ordenación, clarificación y dominio de un objeto reducido a material impotente, naturaleza externa o interna. Cuando el pensamiento es mera teoría del método científico, y esto fue en el inicio de la modernidad filosófica en Descartes y lo ha vuelto a ser en el positivismo contemporáneo, el pensamiento se autocancela, porque no es sino justificación del proceder científico, el cual se autojustifica no obstante por la eficacia de su mera existencia. Por ello el pensamiento deviene «reconstrucción» (Nachkonstruktion), construcción *post facto*, reduplicación de sí mismo. Así, él es también «técnica». Su resultado es la claudicación ante el dato, la cancelación de la teoría, que no es sino la mediación conceptual de la inmediatez. Cuando «Wozu noch Philosophie», escrito tardío de Adorno, define la dialéctica como la prosecución de la reflexión frente a su precipitada interrupción (10.2, 467) hace únicamente referencia a la necesidad de la teoría de remitir el dato, lo inmediato, a la totalidad de que es parte, a la actualización y el despliegue de la totalidad de sus mediaciones que, cual mónada, encierra en su interior. Rasgo ineliminable de la actividad teórica es para Adorno el momento de la «exageración» (Übertreibung) y de la anticipación, más allá y desde lo que meramente es, y ello porque el dato es en sí mismo más que su pura inmediatez, condensa un proceso de devenir él mismo, un conjunto de mediaciones que en su inmanencia lo trascienden (4, Frag. 82). El sentido técnico de «redención» debe estar determinado no menos por este tipo de «trascendencia».

«Sería preciso producir perspectivas en las que el mundo se desvele dislocado, enajenado, mostrando sus grietas y des-

garros, menesteroso y deformado tal y como aparece bajo la luz mesiánica. Obtener tales perspectivas sin arbitrariedad ni violencia, desde la compenetración total con los objetos, es lo único que debe procurar el pensamiento».

El doble enunciado inicial de «Para finalizar» tiene en estas líneas su desarrollo, desarrollo que lo determina sustancialmente y que es pieza esencial para el correcto esclarecimiento del significado de «redención». Esta deviene aquí un concepto filosófico, o más exactamente, una *herramienta* del pensar filosófico que contiene las determinaciones arriba especificadas. Si se dilucida este desarrollo, es entonces innecesario subrayar que en realidad Adorno está aludiendo a la idea cristiana de redención sólo en términos de comparación (*ähnlich... wie*). Más allá de esto, los términos en que se produce el desarrollo del doble enunciado inicial remiten por sí solos a una práctica filosófica peculiar que Adorno conceptualizara en el comienzo mismo de su producción teórica, a la que ya hemos hecho alusión. La concepción de la filosofía como «interpretación» crítica (*Deutung*) está aquí presente, haciendo inteligible este desarrollo.

Éste, sin embargo, supone en su contenido una cesura respecto del contenido del enunciado inicial que nos vuelve a situar en el centro de la problemática del sentido de «redención». En él se habla ahora del momento *activo* del conocimiento, del momento de la «construcción» filosófica (*herstellen*), «frente a « la *pasividad* que «redención», centro del enunciado inicial, imponía a los términos con él coordinados y que arriba se ha intentado desplegar: «desesperación» era cifrada como algo objetivo ; «intento» hacía referencia, frente a sistema, a la irrupción de la realidad objetiva en la teoría e irreductible a concepto; «luz» era también hegelianamente determinada como propiedad o cualidad del objeto. Adorno, por otra parte, ha teorizado el momento pasivo del conocimiento como un momento esencial a éste (10.2, 601). ¿Cómo es posible conciliar ahora ambas cosas? ¿Qué suerte de práctica filosófica puede responsabilizarse a la vez de ellas? En definitiva, ¿cómo se articula el significado de «redención» en virtud de estos dos momentos?

«La actualidad de la filosofía», la lección inaugural de Adorno de 1931, proporciona la llave, al pensar la filosofía como «interpretación» crítica (Deutung). Adorno clarifica esta idea en el contexto de la delimitación de la filosofía respecto de la ciencia, a la que el enunciado inicial ha denominado «reconstrucción» y «técnica», en tanto que no prosigue la tarea propiamente filosófica de mediar el dato. La filosofía no se diferencia de la ciencia por un mayor grado de abstracción y generalidad de sus conceptos, sino por el hecho de que, mientras las ciencias particulares conciben sus hallazgos como algo último y definitivo, la filosofía concebiría ya su primer hallazgo como «signo» (Zeichen) que tiene por objetivo «descifrar» (enträtseln) o «interpretar» (deuten) (1, 334). Pero «interpretación» no coincide para Adorno con la búsqueda de un «sentido» (Sinn) que fuese hallable tras el dato y que convirtiese a la realidad en algo lleno de sentido (sinnvoll). La realidad se convierte para la filosofía en un *texto* (Text), pero objetivo de su interpretación no es el descubrimiento de un transmundo (Hinterwelt) tras ella existente y que el análisis debiera hacer evidente. Esto pertenecería más bien a la idea científica de *investigación* (Forschung), en donde la pregunta que se formula a la realidad es reducida a elementos dados y conocidos. Ello supone para Adorno una confusión del verdadero objetivo de la interpretación: «Quien interpreta buscando tras el mundo fenoménico un mundo en sí, que esté a la base de aquél y que lo sustente, se comporta igual que aquel que quisiera buscar en el acertijo (Rätsel) la copia de un ser tras él subyacente que el acertijo reflejase... cuando la función de la solución del acertijo (Rätsellösung) es iluminar (erhellen) como un rayo la figura del acertijo y superarla, no permanecer tras el acertijo y asemejarsele. Y así como las soluciones del acertijo se forman ordenando diferentemente los elementos singulares y dispersos de la pregunta hasta que éstos se disparan y se truecan (zusammenschiessen) en la figura de la que emerge la solución (Lösung), mientras que la pregunta desaparece, del mismo modo la filosofía tiene que intentar ordenar diferentemente sus elementos... hasta que se transformen en la figura que sea legible como respuesta, mientras que a la vez la pregunta desaparece» (1, 335).

El carácter ensayístico y de «intento» (Versuch) de la filosofía interpretativa, para la que la realidad deviene *texto*, queda aquí suficientemente puesto de manifiesto. El contenido filosófico de «intento» viene determinado por la contraposición que él supone en relación a «sistema», cuyo supuesto básico es la adecuación del mundo a la razón que lo produce. La interpretación idealista no concibe la realidad y sus elementos como «signo», sino como «símbolo» (Symbol), como ejemplos de un universal que en ellos se realiza y cuya existencia viene de antemano garantizada (1, 336). La verdadera práctica interpretativa, por el contrario, es para Adorno ensayística y *materiálista*, porque su objeto no es la realidad que es representante particular del universal, sino «la realidad no-intencional» (intentionlosse Wirklichkeit), lo que no es de antemano ejemplo de un universal, esa realidad que irrumpe en el pensamiento con todo su poder. De este modo, la verdad, aquello que la filosofía tradicional esperaba alcanzar desde el ámbito suprahistórico de las Ideas, queda desplazada al ámbito de lo «constituido intrahistóricamente y no-simbólico» (innergeschichtlich Konstituiertes und unsymbolisch) (1, 337). A lo intrahistórico, al plexo de relaciones histórico-sociales, debe desde entonces ser remitido todo «signo», que es tal sólo como resultado de su progresivo devenir y por su relación con el resto de los elementos de la realidad. Así queda también recogida la tarea de una filosofía materialista que «La idea de historia natural», escrito temprano de Adorno, reconociera en Lukács como el «despertar» (erwecken) lo cosificado, lo petrificado, dilucidándolo como algo «devenido» (Gewordenes), como producto de historia y sociedad (1, 357).

El medio a través del cual la filosofía interpretativa realiza su tarea es la «construcción» (Konstruktion) de figuras partiendo de los elementos aislados de la realidad. Así consigue, según Adorno, encenderse la «fuerza iluminadora» (Leucht-kraft) de la filosofía (1, 335), su «luz» (Licht). El momento activo del pensamiento es en este punto subrayado por Adorno. La filosofía *construye*, «produce» (herstellt) esas figuras que ordenan lo real y las concibe como «instrumentos de la razón humana». Estas figuras «no son meras datidades. No yacen de un modo orgánico en la historia; no se necesita ninguna visión ni

ninguna intuición para aprehenderlas... Más bien deben ser producidas (herstellen) por el hombre y se legitiman sólo por el hecho de que la realidad se dispara y trueca (zusammenschießt) con contundente evidencia en torno a ellas» (1, 341). Esta actividad, sin embargo, no consiste en modo alguno en imponer a lo real un esquema del que aquél fuese copia, sino más bien en el trabajo de hacer evidente el lenguaje de la cosa misma, su modo de mediación efectiva en la realidad objetiva. Las figuras, que son constructos, resuelven y disuelven siempre cuestiones de la realidad misma. Por esta razón es tarea de la filosofía interpretativa la «iluminación» (Erhellung) del texto que es la realidad, pero su «fuerza iluminadora» (Leuchtkraft) es un derivado, algo exigido por la realidad.

Las «perspectivas» (Perspektiven) que «Para finalizar» exige «producir» (herstellen) son precisamente esas figuras puestas a disposición y al servicio de la cosa a esclarecer. Desde ellas el mundo se manifiesta tan «dislocado» (versetzt) y «enajenado» (verfremdet) como efectivamente lo es, «desvelando» (offenbart) sus «grietas y desgarros» (ihre Risse und Schründe). Estas perspectivas se las gana u obtiene (gewinnen), es decir, emergen para una mirada atenta de lo real, y ello «sin arbitrariedad ni violencia» (ohne Willkür und Gewalt). «Violencia» (Gewalt), idéntico en su sentido a «dominio» (Herrschaft), es un término que contiene un significado epistemológico que da razón de los términos que aquí aparecen con él coordinados y que hacen referencia al momento receptivo del conocimiento: «desvelarse» (sich offenbaren) y «obtener» (gewinnen). Según el final del fragmento inmediatamente anterior a «Para finalizar», la dialéctica se autocancela cuando se interrumpe el movimiento del concepto en su tarea de mediar lo inmediato, cuando la teoría se sirve de aquella como *thema probandum*, como afirmación irreflexiva de una tesis o esquema ordenador de lo real (4, Frag. 152). El carácter dirigido de la dialéctica en Hegel supone para Adorno la cancelación de la dialéctica, que tenía todo su sentido en el perderse en la *lógica del objeto* sin hacerle violencia desde un esquema extrínseco. La tesis idealista hegeliana de la identidad sujeto-objeto, el sistema, el que la cosa sea ya espíritu, hacía posible la dialéctica en Hegel como un pensamiento

de la coherencia de lo que no es espíritu. Sin que el espíritu esté en todo momento presupuesto, los pasos del movimiento dialéctico carecerían de motivación y de sentido. A lo desventurado de una noción de dialéctica libre de la tesis idealista de la identidad de sujeto-objeto, responde Adorno «que el objeto de la experiencia espiritual en sí mismo es un sistema antagónico y absolutamente real, no gracias a su mediación con el sujeto cognoscente que se encuentra a sí mismo en él. La concepción coactiva de la realidad, que el idealismo proyectara en la región del sujeto y del espíritu, debería ser vuelta a pensar desde aquélla» (6, 18). «Espíritu», lo que en Hegel confería orientación y sentido a la dialéctica, es traducido marxianamente por Adorno como «sociedad» (Gesellschaft). Para una dialéctica negativa, «sistema es la objetividad negativa, no el sujeto positivo» (6, 19).

El plexo de relaciones (Zusammenhang) que para Hegel constituye la verdad de la cosa frente a su aislamiento, es así traducido materialistamente por Adorno como sociedad. Lo que motiva y confiere dirección a la dialéctica es su propio objeto, no el sujeto. Las perspectivas que «Para finalizar» exige producir sin «violencia» y desde la «compenetración total con los objetos» (aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus) hacen referencia a una noción de *síntesis* de lo plural que Adorno teorizará más tarde y que aúna el momento activo y pasivo del conocimiento que el fragmento recoge ¹¹.

Dialéctica negativa confronta consigo mismo el concepto epistemológico de *síntesis* elaborado en la tradición filosófica idealista, determinándolo como apariencia de sí mismo. En Kant «síntesis» era la actividad puramente subjetiva, la ordenación de lo real a través de las categorías del entendimiento. La noción de objetividad así resultante era «posición» (Setzung), producto último de la unidad de la apercepción transcendental. Toda determinación del objeto era retrotraíble en última instancia a una determinación subjetiva; conocimiento, reduplicación de lo «puesto» por el sujeto. Siendo el momento de unidad y el concepto momentos puramente subjetivos,

11 Adorno, Th. W., *Crítica cultural y sociedad* (1955), Sarpe 1984. Cf. p. 245.

la síntesis de lo plural es para Adorno finalmente ideología o un *minus* de sí misma. Medida con su pretensión de ser «trabajo» en la ordenación de la pluralidad, «síntesis» no es más que «análisis», otro nombre para la tautología (6, 178).

En cambio, «coherencia de lo no-idéntico» apuntaría tendencialmente en Hegel a la recuperación de una idea de objetividad irreductible al momento sujeto, en donde aquélla es concebida como más que la pura «posición» (Setzung) subjetiva, como «determinación propia del objeto». La idea hegeliana de que la verdad de la cosa no es su pura mismidad, impresa sobre el material caótico por parte del sujeto, sino que, entendida como plexo de relaciones, vuelve a dotar al objeto de determinación y objetividad propias. Al menos tendencialmente, en el sistema hegeliano la estricta separación kantiana entre el juicio analítico y el juicio sintético no es tan drástica. Mediante el movimiento del pensamiento, a través del análisis de los conceptos y sin abandonar su ámbito propio, se pone de manifiesto lo-otro-de-sí, «lo no-idéntico» del concepto respecto de sí mismo como su implicación de sentido. «Ciertamente, Hegel limitó contra Kant la prioridad de la síntesis, pues concibió la pluralidad y la unidad, que en Kant eran ya categorías implicadas, según el modelo de los diálogos tardíos de Platón como momentos que no son el uno sin el otro» (6, 160). Sin embargo, también Hegel habría pensado ese «plexo de relaciones» (Zusammenhang) que es la verdad de la cosa como algo «puesto» subjetivamente, más aún, como siendo él mismo sujeto, Espíritu (Geist): «Pero la dialéctica de Hegel era una dialéctica sin lenguaje... En un sentido enfático no necesitaba el lenguaje, puesto que en él todo, incluso lo no lingüístico y lo opaco, debía ser espíritu, y el espíritu, el plexo de relaciones o la verdad. Esta suposición no puede admitirse» (6, 165). *Dialéctica negativa* descubre que la ideología de la síntesis del idealismo kantiano reaparece en el sistema de Hegel, pero aquí convertida en un «gigantesco juicio analítico», resultado de la interpretación idealista de lo heterogéneo al espíritu como espíritu que excluye lo cualitativamente distinto. Tarea de una dialéctica material es desde entonces «reorientar» (umzuwenden) la tendencia de los actos de síntesis, haciendo que éstos rememoren lo que causaron a la pluralidad (6, 161).

El medio conceptual a través del que ocurre la síntesis no puede entonces menos que ser pensado *objetivamente*, si ha de ocurrir que «síntesis» debe dejar de pensarse como mera producción o rendimiento (Leistung) subjetivos. Lejos de ser el objeto considerado como material caótico, la posibilidad de tránsito a lo que no es él mismo, a su plexo de relaciones (Zusammenhang) desde su misma especificidad monadológica, es lo que, tomando a la letra la pretensión hegeliana, recupera la idea de la «determinación del objeto en sí». «Los conceptos», afirma Adorno, «no (son)... sólo producto de las síntesis y de las abstracciones...: ellos mismos representan también un momento en la pluralidad, que hace que los conceptos, para la doctrina idealista meramente puestos, se agrupen en torno a él (herbeizutieren)» (6, 165). Esas «diferentes ordenaciones» (verschiedene Anordnungen) de los elementos dispersos de la realidad que se imponía como tarea una filosofía interpretativa, son el intento de desplazar las síntesis desde el ámbito subjetivo al objetivo, pensándolas en adelante como cualidad del objeto, determinación objetiva. «El momento unificante de lo plural» es buscado *constelativamente* en el carácter monadológico del mismo objeto. «Síntesis», materialmente reorientada, recoge de este modo el momento *receptivo* del pensamiento, que su teorización en la modernidad filosófica habría descuidado, pero lo hace justamente superando el carácter arbitrario (Willkür) y violento (Gewalt) del que habla «Para finalizar», es decir, extremando el momento *activo* de la moderna participación del sujeto en la construcción crítica de la realidad. Esta actividad, que reclama un *plus* de «trabajo», «esfuerzo» y «síntesis», convierte a ésta, al esclarecerla (erhellen) en cada paso, en cualidad objetiva.

El carácter «dislocado» (versetzt), «enajenado» (verfremdet) y las «grietas y desgarros» (Risse und Schründe) del mundo que la filosofía interpretativa esclarece desde tales «perspectivas» es, pues, una cualidad de la cosa a interpretar, resultado de la realización social de la *ratio* instrumental. Si tal y como diagnostican los *Minima moralia*, «el mundo es el sistema del horror» y su principio el «desgarramiento» (Entzweiung) —término que recoge en su raíz

(zwei) tanto la «desesperación» (Ver-zweiflung) como la «ambivalencia» (Zweideutigkeit) como cualidades de la cosa misma—, es porque las *potencialidades ínsitas en la realidad social* son permanentemente abortadas por el universal dominante, el principio de cambio (Tauschprinzip), que convierte a la sociedad en «total» e «integral», en «sistema». La «dislocación» de medios y fines, la desaparición del «para qué de la razón» (das Wozu der Vernunft) bajo el primado de un proceso de producción librado a su propia lógica (4, Frag. 79), que constituye la esencia de la razón instrumental, su autoenajenación, es una dislocación efectiva en su institucionalización social. Buena parte de los *Minima moralia* consiste en el intento de mostrar la alienación radical de que es víctima la sociedad, descubriendo en sus más íntimos entresijos la fatal confusión de medios y fines, su *quid pro quo*. Estas alienaciones objetivas tienen su expresión más extrema en la confusión de vida y producción, que convierte inexorablemente a la primera en una «vida dañada» (beschädigtes Leben) (4, 9).

Así como la tarea de la «autorreflexión de la razón» (Selbstbennung der Vernunft) en el plano teórico pone de manifiesto su autoenajenación, su conversión en *organon*, del mismo modo la reflexión sobre lo social en que aquélla se encarna «esclarece» (erhellte) una realidad alienada de sí misma. Las figuras y perspectivas que la teoría *idea* para su esclarecimiento hacen evidente su enajenación, pero no sólo esto, pues a la práctica de una filosofía interpretativa atribuye Adorno ya en «La actualidad de la filosofía» un carácter *práctico*, que no es algo meramente añadido y externo a la propia teoría. «La interpretación de la realidad existente y su superación (Aufhebung) remiten la una a la otra. Ciertamente, en el concepto la realidad no es superada, pero desde la construcción de la figura de la realidad se sigue siempre de un modo inmediato la exigencia de su transformación efectiva» (1, 338). «Menesterosa» (bedürftig) se muestra la realidad social en su autoextrañamiento, cuyos «signos», que la teoría interpreta, son sus nudos de negatividad y sus ubicuos *quid pro quo*. Pero las perspectivas a través de las que se logra hacer estallar la evidencia de esta negatividad apuntan desde sí mismas a su superación

y transformación, a la «redención de la cosa»¹², lo cual es, sin embargo, tarea de la praxis social, no del pensamiento que la ilumina. Este, no obstante, no renuncia a su derecho a presentar la cuenta a la sociedad. El «punto de vista de la redención» (Standpunkt der Erlösung) al que apela «Para finalizar», esa «luz mesiánica» (messianisches Licht), totalmente *secularizada* y convertida en pieza esencial de la concepción de la filosofía como interpretación crítica, no apunta, pues, sino a esa *solución* (Lösung) que la realidad antagonica, leída como un texto lleno de rupturas, contradicciones y desgarros, reclama desde sí misma y que la teoría, obstinada en descifrar el «enigma» (Rätsel) de la realidad, es capaz de pensar procediendo *especulativamente*, trascendiendo cada uno de sus elementos dispersos desde la luz (Licht) que éstos arrojan, pero sin atribuir esa «solución» a la realidad misma como su propio principio, tal y como hiciese Bloch¹³, sino descubriéndola en ella *solamente* como conjunto de «líneas de fuga» (Fluchtlinien) (4, Frag. 100) hacia un modo distinto de organización social.

En realidad, la incorporación de la «redención» a la filosofía no hace de ella precisamente una filosofía que encierra en sí misma una concepción infinita del mundo —tal y como Wellmer pretende—, sino que es portadora de su opuesto, una concepción finita, *materiasta* del mundo: la crítica adorniana a la práctica interpretativa idea-

12 Éste es el punto principal en el que Adorno se distancia de Ernst Bloch. La obra *Spuren* (1959), de Bloch, es justamente interpretada por Adorno como práctica de una «filosofía interpretativa» que procede *especulativamente* en su tarea de mediar el dato, lo inmediato, buscando y hallando en él, a través de las «figuras enigmáticas» en que devienen los elementos dispersos de la realidad social, las «huellas» (Spuren) de lo otro, la «irrupción de la transcendencia» en ellos y desde ellos. Sin embargo, esta transcendencia es pensada por Bloch *idealísticamente* como «principio», como algo esquemáticamente garantizado: «La concepción de lo oprimido, lo que desde abajo impulsa, que pone fin a la deformidad, es una concepción política. También ello es narrado como algo predeterminado, la transformación del mundo es de algún modo presupuesta, sin atender a lo que le sucedió a la revolución después de los treinta años tras la primera edición de *Spuren*, así como a su posibilidad bajo condiciones tecnológicas y sociales transformadas» Cf. Adorno, Th. W., «Blochs Spuren», en *Gesammelte Schriften 11, Noten zur Literatur*, p. 248.

lista, que concebía toda realidad como «símbolo» o ejemplar de un universal, suponía no menos un mentís a la búsqueda de cualquier «sentido religioso» en un transmundo. La verdad, tal y como ya ha sido apuntado, es siempre una verdad *intrahistóricamente constituida*, su «luz» es de este mundo. A ella se aproxima la totalidad de los términos que «Para finalizar» coordina con ella y que han podido ser dilucidados como piezas del programa adorniano de una dialéctica material y negativa. *Del lado del objeto, «Redención» (Erlösung) significa «solución» (Lösung) y «especulación» (Spekulation), del lado del sujeto cognoscente que interpreta. Así queda repartido el sentido trascendente sobre lo que meramente es el caso que contiene «redención» en su acepción religiosa.*

«Y es lo más sencillo, porque la situación reclama imperativamente aquel conocimiento, porque la negatividad completa, cuando se la tiene a la vista totalmente, se dispara y trueca en la contraimagen de ella. Pero ello es también lo absolutamente imposible, porque presupone un punto de vista que se sustraiga aun mínimamente al círculo mágico de lo existente, cuando sin embargo todo conocimiento posible no sólo debe serle arrancado a éste, para así ser vinculante, sino que justamente por ello está afectado por la misma deformación y precariedad de las que intenta salir. Cuanto más apasionadamente el pensamiento se hermetiza a su ser condicionado en aras de lo incondicionado, tanto más inconscientemente y así fatalmente sucumbe al mundo. Incluso su propia imposibilidad debe asumirla en aras de la posibilidad».

Así sigue «Para finalizar». Tras el doble enunciado inicial y su desarrollo, el resto del fragmento es la problematización del lugar de la teoría, la autoconciencia de la problematización del doble enunciado inicial y de su despliegue. La tarea crítica de la filosofía así esbozada aparece, de un lado, como «lo más sencillo» (das Allereinfachste), debido a que los nudos de negatividad y las contradicciones de la cosa misma reclaman desde sí su resolución. Pero, de otro lado,

parece ser que la producción de esas perspectivas a través de las que esclarecer la realidad social es al mismo tiempo «lo absolutamente imposible» (das ganz Unmögliche). En verdad, si «Para finalizar» se expresa en términos *prima facie* paradójicos, esta aporética no puede serle imputada a la teoría como su precariedad formal, sino que debe serle correctamente atribuida a su objeto, del que la teoría quiere ser, hegelianamente, «puro mirar» (reines Zusehen). «Para finalizar» es en este sentido la correcta autoconciencia de la problematicidad de la filosofía como factor de la totalidad social, no su autocancelación. En realidad, lo que es «absolutamente imposible» no es la tarea arriba enunciada, sino el que, aun así concebida, a la filosofía se le siga preguntando *desde dónde* realiza el diagnóstico social. El lugar de la teoría como interpretación crítica no es un «punto de vista imposible» o un lugar paradójico, un «Nowhere», tal y como Wellmer parece sugerir¹³, sencillamente porque esa concepción de la filosofía no quiere instalarse en lugar alguno extrínseco a la cosa misma, porque es crítica respecto de la necesidad y la vinculabilidad de todo «punto de vista», al que ha determinado incluso como lo contrario de la filosofía y lo que debe ser «liquidado»¹⁴. La dialéctica debe prescindir de él: «Y después llegan aún los filósofos profesionales y nos reprochan que no tenemos un punto de vista sólido», ironiza Adorno en los *Minima moralia* (4, Frag. 46).

Sin embargo, históricamente sí han habido posiciones filosóficas muy diversas que han pretendido establecerse en un *locus teórico* definido y sólido, presuntamente no afectado por la precariedad del estado de cosas. En verdad, «Para finalizar», al afirmar la absoluta imposibilidad de ese lugar, no está expresando en un último arranque de sinceridad su propia imposibilidad, sino privando de suelo firme justamente a esas «posiciones» exteriores a la cosa misma. No obstante, también la filosofía, entendida dialécticamente como interpretación crítica, ha de someterse a la prueba de su vinculabilidad, por lo cual «lo

13 Wellmer, *op. cit.* (1994). Cf. pp. 18-19.

14 Adorno, *Philosophische Terminologie*, 1, *op. cit.*, p. 93.

que» es «lo más sencillo» y a la vez «lo absolutamente imposible», ese «Es ist das Allerinfachste... Aber es ist auch das ganz Unmögliche» —el sujeto gramatical—, tiene en realidad sujetos lógicos distintos, a saber: los distintos «puntos de vista» histórico-filosóficamente efectivos, así como la liquidación dialéctica hegeliana de todo «punto de vista», pues la teoría que aquí se formula como instancia crítica correcta quiere ser reformulación superadora de todo punto de vista.

Los extremos entre los que la filosofía interpretativa busca situarse como teoría correcta son, tal y como establecen los *Minima moralia*, el «interior» (Innen) y el «exterior» (Aussen) de la cosa a criticar (4, Frag. 41): el «Innen» hace referencia al pensamiento como «reconstrucción» y «técnica» que mencionaba el doble enunciado inicial; el «Aussen» a lo que Adorno denomina globalmente en «Crítica cultural y sociedad», un escrito contemporáneo a los *Minima moralia*, «crítica cultural» (Kulturkritik), que comprende muy distintas posiciones de crítica de la cultura, desde Rousseau a Spengler y Veblen, pasando por Nietzsche y Heidegger. Entre ellas busca la teoría su «lugar», que no es propiamente lugar alguno, sino otra cosa, un «tercero» (Drittes). El «punto de vista de la redención», que se prolonga en la «crítica de la cultura», es el que finalmente debe abandonarse, porque, queriéndose exterior a la cosa a criticar, resulta a la postre estar en connivencia con ella.

Los *Minima moralia* plantean en primer lugar en términos de idiosincrasia personal los extremos entre los que busca erigirse como teoría crítica correcta de la sociedad, para luego articularlos como posibles posiciones teóricas que deben ser corregidas. De este modo, la posición que es «interior» al objeto de la crítica y la que le es «exterior» quedan inicialmente determinadas respectivamente como la del intelectual que «se distancia» (Der Distanzierte) y la posición de quien participa afanosamente y de modo aproblemático en el ámbito académico, que la totalidad social tolera y le asigna como su ámbito especializado (Der Betriebsame) (4, Frag. 6). A los extremos de esta dicotomía denomina también Adorno «el espiritual» (Der Geistige) y el intelectual que «piensa en términos económicos» (der ökonomisch denkt) (4, Frag. 86). Que en todo caso el segundo

extremo en nada trasciende el estado de cosas, es algo que resulta evidente por sí mismo, pues toda su actividad se nutre de los principios de economía y eficacia del universal dominante y su único impulso es el de la participación (Mitmachen) en la «totalidad mala». Pero tampoco quien pretende erigirse sobre ella está en mejores condiciones cuando, carente de autorreflexión sobre la precariedad de su propia posición, la convierte en privilegio personal. En tanto que «distanziado», contribuye a la idea de que la vida recta efectiva es subrogable por la imagen que de ella él se hace (4, Frag. 6).

En términos asimismo idiosincráticos, los *Minima moralia* vuelven a plantear los extremos del estar «adentro» y «afuera» de la sociedad. Entre ellos, la posibilidad de una teoría correcta implica no sólo la autoconciencia de su precariedad, sino también el segundo momento que «Para finalizar» recoge: el carácter «condicionado» (Bedingtsein) de la teoría como única vía de pensar lo Absoluto, la posibilidad de lo «incondicionado», lo que efectivamente pueda sustraerse a la mala inmanencia social (4, Frag. 86). Este estar condicionado (Bedingtsein) es lo que la posición presuntamente exterior a la sociedad, la realizada por la crítica de la cultura en todas sus vertientes, habría fatalmente obviado. En el perfil adorniano de esta pluralidad de posiciones se hallan momentos, resultado todos ellos de la exigencia de autorreflexión del carácter condicionado de la teoría, que apuntan al logro de su propia vinculabilidad respecto de su objeto y de las perspectivas teóricas ganadas sobre éste. Rasgo característico de lo que Adorno engloba bajo el término «crítica de la cultura» es la pretensión de ser una *crítica radical* de la totalidad social y, en concreto, de los productos del espíritu, a los que desvela como «engaño» (Lüge) o enmascaramiento de los medios poder-dinero, verdaderos móviles de la totalidad social. El mismo «pensamiento» (Gedanke), cuya posibilidad «Para finalizar» escruta, es para ella *ideología* (4, Frag. 22). En el desarrollo por parte de Adorno de la inicial contradicción flagrante que detecta en la conexión de los términos «crítica» y «cultura» (10.2, 223), surgen un cúmulo de contradicciones comunes a esta posiciones a través de las que se delimita una teoría correcta de la

sociedad, a la que Adorno denomina «crítica social dialéctica» frente a la «crítica de la cultura».

Esta contradicción flagrante consiste en provocar la apariencia de poder estar exenta de la cultura y de la totalidad social, de poder erigirse por encima de ellas como «posición» libre de su menesterosidad. Del espíritu (Geist) haría ella el chivo expiatorio de lo que sucede en la esfera de la producción material, ignorando que la *cosificación*, la progresiva integración del pensamiento en el aparato de producción material, no se debe a un *plus* de Ilustración (Aufklärung), sino a su defecto (10.2, 231). En su vía hacia el irracionalismo, la crítica de la cultura habría hecho abstracción del papel amortiguador y mediador de la cultura y del espíritu respecto al nudo dominio, su función de «correctivo» (Korrektiv). La «crítica social dialéctica», que frente a la «crítica de la cultura» sí reflexiona sobre el espíritu como factor de la totalidad, comprende que éste implica al mismo tiempo la posibilidad objetiva de superarla. Su tarea no es la negación abstracta del espíritu, sino la correcta discriminación de por qué éste no puede realizarse socialmente, de qué es en la sociedad lo que obstaculiza su realización y lo convierte efectivamente en «engaño». El pensamiento es para Adorno, ciertamente, «apariencia» (Schein) mientras persista el estado de cosas existente, pero puede llegar a ser correctivo de lo existente en tanto que su *denuncia*. En ello cifra Adorno la función de *resistencia* del pensamiento. La crítica dialéctica no desecha, pues, el pensamiento en general como ideología, sino su pretensión de estar de acuerdo con la realidad. Sin instaurarse a sí misma como punto de vista arquimédico superior a su objeto, la crítica dialéctica adquiere su luz desde el mismo objeto de crítica, desde su ser condicionado. Su médium es la denuncia obstinada de la imposibilidad de la realización social del pensamiento, dilucidando las razones por las que la sociedad actual es incapaz de «redimir la cosa», por más que el pensamiento, mediante la construcción de las perspectivas que movilizan hacia su redención, sí sea capaz de pensar su realización (10.2, 245).

El perfil teórico de la crítica correcta es trazado por los *Minima moralia* en su asunción del proceder dialéctico de la *Fenomenología* de Hegel. Su doble carácter es asumido por Adorno, aun con la diferen-

cia radical de prescindir de la idea hegeliana del Espíritu como totalidad o sistema. Este carácter doble de la *Fenomenología* hace referencia a su pretensión de ser «puro mirar» (reines Zusehen) de la cosa, haciendo hablar a los fenómenos como tales, y a su carácter «constructivo» (Konstruieren), a través del que se mantiene siempre presente la reflexión o la relación con el Sujeto en cada paso del análisis. Sin la garantía de la direccionalidad que proporcionaba en Hegel la idea de la identidad de sujeto-objeto, la «moral del pensamiento» (4, Frag. 46) sigue radicando en «estar dentro y fuera de las cosas» al mismo tiempo. Lo que confiere dirección a la reflexión no es ahora ya el Espíritu, sino la totalidad efectiva que es la sociedad, el verdadero «sistema» (System). Por esta razón el lugar de la teoría correcta no es lugar alguno, ningún «punto de vista», sino la propia menesterosidad de la cosa a criticar. El pensamiento del que habla «Para finalizar» tiene su única posibilidad en su conversión en puro instrumento de la cosa, en el «brazo» (Arm) que ayude a la expresión de su total negatividad. Es por esta razón por la que la teoría debe seguir siendo *negativa* hasta que desaparezca la negatividad real: «La filosofía negativa, la disolución universal (universale Auflösung), disuelve siempre a la vez lo disolvente mismo. Pero la nueva forma en la que pretende superar a ambos, lo disolvente y lo disuelto, jamás podrá aparecer en estado puro en la sociedad antagónica. Mientras la dominación se reproduzca, la vieja cualidad saldrá de nuevo a la luz con toda su crudeza en la disolución de lo disolvente: tomado en su sentido radical, no hay en ella ningún salto» (4, Frag. 152).

«Pero frente a la exigencia que así se le impone, la pregunta por la realidad o irrealdad de la redención misma es poco menos que indiferente».

Así acaba «Para finalizar». A la filosofía negativa no le está permitido «salto» (Sprung) alguno por encima de la negatividad efectiva. Esta filosofía y su materialismo son decididamente iconoclastas: «El ansia materialista por comprender la cosa busca su contrario; el objeto íntegro sólo se puede pensar sin imágenes. Esta carencia de

imágenes confluye con su prohibición teológica. El materialismo la secularizó impidiendo la descripción positiva de la utopía. Tal es el contenido de su negatividad» (6, 207). «Indiferente» es la realidad de la «redención» para la teoría después de que el carácter radicalmente extrañante de «Para finalizar» haya transformado el significado inmediato de «redención» (Erlösung) en algo distinto de éste, viniendo a significar, en tanto que herramienta de la teoría dialéctica de la sociedad, tanto «solución» (Lösung) como «disolución» (Auflösung) de la negatividad de la cosa. También para una filosofía interpretativa, la realidad o irrealidad de un sentido (Sinn) tras el texto en que ella ha convertido la realidad social, es algo que en nada compete a su tarea, determinada ésta como la resolución del enigma (Rätsel) que es la realidad. «Su coincidencia con la teología se realiza allí donde el materialismo es más materialista», afirma Adorno (6, 207).

«Interpretación» (Deutung), secularización de la teología y «primado del objeto» (Vorrang des Objekts) o materialismo se aúnan en la caracterización adorniana de la figura de Walter Benjamin, una caracterización que podría ser igualmente válida para su programa filosófico, que «Para finalizar» podría, efectivamente, condensar, como quiere Wellmer, aunque en modo alguno aporéticamente. También para una filosofía interpretativa la herencia teológica se conserva *únicamente* a través de su más radical profanación: el ensayismo de Benjamin consiste para Adorno «en tratar textos profanos como si fueran sagrados. En ningún modo se ha aferrado a restos teológicos, ni ha referido lo profano a un sentido transcendente, como hacen los socialistas religiosos. Más bien esperaba, y exclusivamente, de la radical profanación sin reservas la última oportunidad para la herencia teológica que se dispersa en aquélla. Se ha perdido la clave que interpretaba las enigmáticas imágenes. Estas mismas, como se dice en el barroco poema sobre la melancolía, ‘tienen que ponerse a hablar’» (10.2, 238).

VICENTE GÓMEZ IBÁÑEZ
Doctor en Filosofía