**Jornadas Internacionales sobre Idealismo alemán y Teoría crítica  
A 230 años de la Revolución Francesa**

Una crítica de Hegel desde la interpretación de Adorno

**Dra. Soledad Escalante Beltrán**  
 **27.08.19**

La conferencia que presentaré busca revisar los puntos en que **Adorno realiza una crítica al pensamiento hegeliano**, especialmente en *Tres estudios sobre Hegel*, pero también, en general, bajo el lente de la Teoría Crítica que es esencial y constitutiva a la línea de pensamiento de la Escuela de Frankfurt.

Los puntos centrales de dicha valoración orbitan en dos conceptos claves que se desarrollan en partes separadas. En un **primer momento** atendemos a la interpretación que Adorno ofrece sobre la totalidad dialéctica. **En seguida**, se refiere el problema de la no-identidad en el contexto de una posible intersubjetividad como alternativa a la totalización.

La conferencia, entonces, está dividida en dos partes y una conclusión. Primera parte, **Hegel y Adorno: Dialéctica positiva/dialéctica negativa**, segunda parte, **No- Identidad e identidad: el problema de la síntesis positiva**, finalmente, una conclusión que de cierre a esta reflexión.

De acuerdo a Kant, **al sujeto que conoce le es imposible alcanzar la compresión absoluta de la cosa en sí**. Lo que dicho sujeto tiene es el fenómeno que ha moldeado y construido con su entendimiento. Hegel, por otro lado, sostiene que la totalidad de lo real tiene relación con el sujeto racional que lo piensa. (…) **Lo real se puede dar a conocer al sujeto, en la medida en que es racional**.

Hay múltiples elementos que Adorno critica de Hegel, y quizás lo central suponga que, derivada de la concepción hegeliana, envuelta en la dialéctica señor-siervo, tenemos la idea de una historicidad lineal y totalitarista que, de acuerdo a las corrientes post-estructuralista y post-modernista, termina marginando a los fragmentos minoritarios. **Así, la crítica se extiende a la dialéctica en cuanto proceso histórico por lo que presupone de negación**.

Reconocer **lo diferente**, por parte del sujeto, inevitablemente se ve asociado al aspecto social de lo humano, por cuanto tiene una moralidad inscrita y está entramado en una sociedad con complejas relaciones. Así, cuando Hegel se cuestiona qué es lo que el hombre desea, podemos ver cuán lejos se halla del encuentro con el otro, sino que, por el contrario, se ve en una relación que crea brechas entre los hombres: nos referimos a **la dialéctica señor-siervo**, la cual impide o ralentiza el reconocimiento de la conciencia del otro.

En ese horizonte de sujetos deseantes de deseos de otros sujetos, se busca que se reconozca a unos como superiores a otros, **sembrando, así, una relación de poder en donde pueda someterse y dominarse a otros.** En ésta línea, Hegel establece que, de acuerdo a lo referido, la conciencia del sujeto es el deseo mismo. Así, la interioridad de la conciencia se vuelca hacia fuera en un arrebato de voluntad deseante.

La resolución de dicha tensión se reduce a que ambos saben que **la confrontación supone la aniquilación** de al menos uno de los dos, por lo que es natural que el miedo invada a uno primero que a otro. El temor a la muerte, al ponerse por encima del deseo, supone que un sujeto doblega su conciencia y se entrega al dominio de otro.

Así, **en esta dialéctica, el siervo es sometido y el señor domina**. En este encuentro es que Hegel ubica el inicio de la historia humana. Consideremos **la insatisfacción y desencanto del señor**, debido a que su deseo de reconocimiento se daba en un plano de iguales confrontados. (…) Hablamos de un reconocimiento menguado, que proviene de un otro que ya no es igual.

El señor pone a trabajar al siervo para su beneficio y en detrimento de su condición, puesto que se ha alienado con la relación de dominio. De este modo, el siervo se ve envuelto en un halo pro-activo de **realización material**, mientras que el señor pasa a una condición pasiva de no labor, ocio y goce. Mientras el siervo trabaja, el señor no produce.

Lo que resulta de esto es que el siervo trabaja la materia y con ello **produce propiamente la cultura**, entendida ésta como la labor que realiza el hombre en la naturaleza y como resultado de sus relaciones. En este sentido, la historia pasa por el trabajo de las manos del siervo, quien ahora posee la posibilidad creativa de la materia.

El origen de la cultura, así, se retrotrae a la dialéctica que supone la producción cultural del trabajo del siervo y el dominio del señor. En este sentido**, la cultura es formativa, en cuanto se construye o edifica** y lo hace de modo histórico (*Bildung*).

Desde Adorno, podemos notar que **la negación**, en el despliegue de la historia, **se traduce en actos inhumanos**, por lo que entiende la historia de la humanidad como la de sus guerras, en donde los vencidos pierden la voz. En esa línea se entiende que luego del holocausto, sea imposible algo como la poesía o el arte, de acuerdo a cómo se comprendía tradicionalmente.

En una lectura que totaliza, perdemos de vista aquello que Adorno busca traer a la luz, el otro, lo otro. **El encuentro con la diferencia** es lo que permite que el sujeto pueda pasar de reconocerse como una conciencia inmediata a entenderse a sí mismo como una *conciencia para sí* y conciliar el hecho de que no solo es una conciencia para sí, sino que también es una **conciencia para otros**: se reconoce como una *razón* situada en un contexto determinado en la historia.

Los **tres estadios**: conciencia, autoconciencia y razón, (que actúan de manera indistinta y no en una temporalidad secuencial) son centrales para entender la lógica de la dialéctica en términos generales. **Esto será clave para entender la crítica de Adorno.**

El yo universal, cartesiano y kantiano, no sería una conciencia sino más bien una **autoconciencia**. En estos casos, la autoconciencia presupone el reconocimiento de la conciencia como una identidad: como una “igualdad consigo misma”, como una tautología. No obstante, solamente es posible hablar de una autoconciencia universal “cuando la certeza (subjetiva) ha tomado la forma de una verdad (objetiva) y cuando esta verdad (objetiva) ha pasado a ser certeza de sí”.

Esta autoconciencia **no es estática**, avanza en su experiencia, se encuentra con otra autoconciencia (la diferencia concreta), que no es nada menos que otra conciencia, pero ya no como “yo singular” sino, más bien como otra autoconciencia en su carácter mediado.

Es importante señalar que **la libertad** de la autoconciencia aparece como posibilidad en un contexto de lucha concreta entre dos autoconciencias, sin que esto suponga un momento determinado de la historia; hecho que dista de la libertad como característica esencial del sujeto en el caso de Kant y en el de Descartes.

En Hegel, la libertad supone aquella **autodeterminación de la conciencia para lo cual la razón juega un papel fundamental**. Así pues, aparece *la* ***razón*** como la posibilidad de que estas autoconciencias no solo puedan luchar por su libertad situándose a sí mismas en un determinado contexto histórico, siendo capaces de reconocerse tanto en su individualidad como en su necesaria pretensión de universalidad: necesaria pues es la universalidad, en cuanto la superación en la que se suman todas las mediaciones dialécticas o luchas anteriores.

**Adorno tiene una postura muy crítica del concepto de libertad moderno**, debido que estima al ser humano como perteneciente a un orden natural social, normado con severidad y cuya historia es fruto de la negación totalitarista. ¿Dónde queda la libertad del individuo en dicha sociedad más cercana a lo irracional?

El pensamiento de Adorno hace contundentes críticas a la racionalidad instrumental de la sociedad moderna. Como sabemos, en cuanto músico aporta a la teoría estética precisamente con una crítica a lo establecido tradicionalmente. (…) La música que Adorno produjo contiene tales elementos que **subvierten el totalitarismo de la historia**, mediante una reformulación del orden canónico.

El arte moderno, fruto de la producción masiva e industrializada se ha convertido en un **ensalzamiento de las cosas agradables y suaves**, mientras que Adorno, reconociendo el caos de la humanidad moderna, rescata que atender a **la estética de lo amargo, lo oscuro, supone voltear la mirada a lo abyecto y marginal**. (…) se fomenta la producción en masa de objetos menores, comunes y producibles sistemáticamente sin cesar.

El **sujeto industrial**, alienado, cosificado, ha entregado su labor para la guerra y la depredación ambiental por parte de una serie de sociedades autoritarias. ¿Dónde ha quedado algún rastro de humanidad? Por ello Adorno refiere que el poder de la ideología de la cultura industrial se despliega de modo que **la conformidad reemplace a la conciencia crítica**. Así, **la totalidad del proceso dialéctico histórico no se ocupa de la aniquilación de lo diferente.**

La **diferencia** en Hegel siempre está situada en un plano histórico. (…) Sin embargo, esa diferencia se pierde cuando el sujeto se reconoce a sí mismo como realidad objetiva, es decir, cuando hay una “superación” (*Aufhebung*) que plantea una objetividad ya no particular sino más bien universal: **aquí hay para Adorno una cosificación de la diferencia que oculta la irracionalidad del mundo, el desorden propio del particular concreto, de la diferencia.**

Para Hegel es necesario someter lo nuevo y lo Otro, es decir la diferencia particular y concreta, a un sistema cerrado **creando, para Adorno, el fantasma de la totalidad.**

Adorno refleja tal pesimismo en las manifestaciones prácticas de una sociedad industrial que ha aniquilado su humanidad para dar paso a un sistema que expulsa lo crítico y adoctrina mediante propaganda e influencia mediática, (…) en la realidad encontramos casos de una “**vida dañada**” en donde los que sufren se encuentran “**mutilados, sin excepción**”. Ello nos permite ver el sueño de la razón moderna convertida en la pesadilla post-bélica.

La historia no puede pensarse sin un sujeto. El sujeto supone, bajo esta lectura, al mismo tiempo la substancia, la materia, la conciencia, la autoconciencia y la razón deliberativa. Se implica, del mismo modo, que **sujeto e historia se realizan en el mismo proceso temporal**. Las mujeres y hombres hacen la historia, pero al mismo tiempo, la historia influye y se construye a partir de tales sujetos.

¿Por qué no hay **intersubjetividad** en la propuesta de Adorno? Adorno consideraría la intersubjetividad como una **herramienta para justificar** una propuesta metafísica u ontológica o de filosofía de la conciencia complaciente con la filosofía tradicional y **no con una teoría crítica**.

La búsqueda de un “nosotros” que tácitamente busca ser abstraído para favorecer la construcción de un horizonte común, en términos de Gadamer, terminaría finalmente, por elevar el acuerdo intersubjetivo como el principio comunicativo por excelencia. Un acuerdo que no deja de ser una formalidad puramente conceptual, con fines prácticos y utilitarios. Ya que el acuerdo intersubjetivo es producto de una síntesis positiva, **se termina justificando la racionalidad instrumental.**

¿**Puede entonces plantearse la comunicabilidad de la experiencia del particular** concreto a pesar de no fundamentarse en un principio como el de la intersubjetividad? Podemos afirmar que no podemos hablar propiamente de comunicación, como lo propio de las leyes de interacción entre hablantes, pues presupone una racionalidad discursiva.

Pero sí podemos hablar de una **comunicabilidad de la experiencia para Adorno ajena a los parámetros de la lógica discursiva y por ende de un pensamiento sistemático.** Esta experiencia es la capacidad de que los sujetos no solo se reconozcan racionalmente entre ellos y en sus acuerdos, sino que se reconozcan en su diferencia, y eso **solo es posible fuera de los caminos propios de la lógica formal y la razón discursiva**.

El espíritu hegeliano, dirigido por la tríada afirmación-negación-superación, al ser totalidad social, aspira permanentemente al Absoluto en tanto racionalidad dinámica. **Con ello se termina justificando un principio de identidad absoluta (Adorno 1992: 316).** Esta razón hegeliana, dice Adorno, es “**pantócrata**”: es una razón universal que se impone y, por eso mismo, limitada (Adorno 1992: 315). **La razón universal no es asumida como principio de reconocimiento de lo particular, sino como un mecanismo de abstracción** (Adorno 1992: 316). Así pues, el trabajo de la síntesis responde a este uso universal de la razón que responde a una lógica instrumental que, a su vez, responde a la búsqueda de una propuesta sistemática. **Esto se traduce en un totalitarismo invisibilizante de la alteridad.**

Para Adorno “dialéctica significa objetivamente romper la imposición de identidad por medio de la energía acumulada en esa coacción y coagulada en sus objetivaciones” (Adorno 1992: 160). Romper la imposición de la identidad no es negarla de plano: sencillamente es tratar de ir más allá de la tautología (Adorno 1992: 160). En ese sentido, **la identidad no es principio de “ser”** (lo que implica el fundamento de cualquier ontología), sino que **la identidad es predicada más bien de lo diferente.**

Con la ideología, lo aprehendido se vuelve entonces un objeto con una identidad positiva, reconocible. En esa misma línea, **la ideología como consecuencia de una racionalidad práctica es el sentido que sostiene una lógica discursiva que justifica una racionalidad que impone universalidad.**

La síntesis justifica una dependencia hacia la racionalidad discursiva de carácter instrumental desde su lógica circular, ya sea progresiva o regresiva tal y como hemos visto. Bajo este panorama **la comunicación (discursiva) para Adorno no tiene sentido**, tal y como Habermas ya denunció en su clásico libro *El discurso filosófico de la modernidad* (Habermas 1989). Por ello, en este caso, nosotros, en vez de asumir el camino propuesto por Habermas, **nos quedamos más en profundidad dentro de la propuesta de Adorno.**

Si bien en Hegel, el sentido de totalidad alude a la plenitud, completitud y superación de la dialéctica, podemos, siguiendo a Adorno, referir que **tal negación puede trascender el plano teórico y abstracto para influir en el terreno social**, cultural y político, dejando una huella negativa que implica la **deshumanización de lo humano.**

Es en este contexto industrial, que sepulta al pensamiento crítico y fomenta la obediencia, que el conformismo y lo superficial, **lo humano se ve confundido** en su modo de considerarse y pasa a identificarse con lo material, con el prestigio del consumo y con elementos que lo alienan. De este modo, **la no-identidad, supone la pérdida del criterio para construir, desarrollar y valorar el concepto de persona**, en nobles términos humanos. Esto se desarrolla en paralelo a una cultura que fomenta el conformismo y en donde se aliena la construcción de identidad con elementos plásticos.

En cuanto **es imposible, de acuerdo a Adorno, encajar lo particular en fórmulas absolutas**, tenemos entonces que **todo intento de intersubjetividad implica algo lejano a la teoría crítica**, supone, más bien, un resultado complaciente del pensamiento tradicional que justifica de modo performativo y constructivo.

**Desde que lo intersubjetivo representa el resultado de una síntesis positiva, presupone en su figura la negación de uno o varios fragmentos, lo cual puede verse traducido en la peor expresión de lo humano, en las prácticas sociales, como es el caso de los totalitarismos**. Adorno ve, en tal sentido, que la idea de plantear una homogenización de lo plural supone la justificación de la racionalidad instrumental, que, al integrar sus elementos dialécticamente, los niega y deforma al punto de eliminarlos para asimilarlos a su conveniencia, despojándoles de la naturaleza de lo que eran antes de ser “totalizados”.