Adorno, la no-identidad y dialéctica negativa: una crítica a Hegel

Universidad Antonio Ruiz de Montoya

Dra. Soledad Escalante Beltrán

Resumen:

Abstract:

Palabras Clave:

Keywords:

Adorno propone un quehacer filosófico que es antisistema y dialéctica negativa, que tiene como método de proceder el análisis de «modelos» de pensamiento derivados de su epistemología crítica. Para poder comprender los elementos que Adorno critica de Hegel, debemos partir por revisar los elementos que éste último, a su vez, critica a Kant. Uno de los logros más importantes de la *Fenomenología del Espíritu*,quizá el mayor, sea la posibilidad de romper con el carácter formal de la propuesta kantiana a través de su propuesta dialéctica con un objetivo cognitivo completamente diferente: plantear la *experiencia* de la conciencia y la persecución de una *ciencia* gracias, justamente, a la dialéctica.

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. En este sentido, el espíritu absoluto supone la toma de conciencia de tal historicidad, en donde la dialéctica se presenta como la forma esencial de progresión lineal. Lo real se puede dar a conocer al sujeto, en la medida en que es racional.

Kant profesa el sueño de una metafísica de la razón; En Hegel la síntesis es la base de cualquier relación entre sujeto y objeto desde una perspectiva dialéctica, en la medida en que se entiende como el fundamento de la identidad. ¿Qué es la identidad? “Pensar quiere decir identificar [...] ya la pura forma del pensamiento está intrínsecamente marcada por la apariencia de la identidad” (Adorno, 1992, p. 13). Sin embargo, el pensamiento no está exento de negaciones y, por ello mismo, de contradicciones. En la síntesis se busca restablecer cierto orden al considerar aquello que se perdió debido a la negación de una afirmación inicial. 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 por justificar un principio de identidad absoluta (Cfr. 1992, p. 316). Esta razón hegeliana es «pantócrata», es una razón universal que se impone y, por eso mismo, limitada (1992). La razón universal no es asumida como principio de reconocimiento de lo particular, sino como un mecanismo de abstracción (1992). Así pues, el trabajo de la síntesis responde a este uso universal de la razón, el cual responde a una lógica instrumental, la cual responde, a su vez, a la búsqueda de una propuesta sistemática. Adorno, en el horizonte de la Teoría Crítica de Frankfurt, está en contra de tal desenvolvimiento de la razón instrumental moderna.

Al respecto, Tugendhat presenta una crítica de la lógica discursiva habermasiana que nos resulta útil en este contexto y que cuestiona la justificación de una racionalidad que impone universalidad y que podemos resumir destacando algunos de sus núcleos. En primer lugar, la acción comunicativa presupone una disposición en el hablante a restringir la búsqueda de sus propios fines hasta no pasar por la prueba del consentimiento de los otros. En segundo lugar, para tener dicha actitud el hablante debe tener alguna razón y esta sería el sentirse parte de una comunidad con aquellas personas de quien espera el consentimiento. En tercer lugar, sentirse parte de una comunidad no es solamente aceptarlo de hecho sino haber realizado ya un juicio de valor: seguir siendo parte de dicha comunidad (la familia, los amigos, la sociedad o la humanidad) debe ser algo que uno considere como un fin por sí mismo. Esto se logra con la suspensión de los propios fines y con el acatamiento de las normas que rigen dicha comunidad. Finalmente, si la acción comunicativa depende de este tipo de actitud sería erróneo sostener que todas las relaciones sociales están constituidas por acciones comunicativas. Y esto es lo que dice Habermas, incluso yendo un paso más adelante, al afirmar que todas las relaciones sociales están constituidas por el uso del lenguaje. Lo que normalmente se entiende como condición necesaria es cambiado por Habermas en razón suficiente (Tugendhat, 1992, p. 436).

Esto lleva a Tugendhat a plantear cuál sería la contribución que la propuesta habermasiana puede hacer a la teoría crítica: uno puede esperar que el teórico interesado en la función del lenguaje en la acción, las relaciones o los sistemas sociales analice los diversos tipos de dichos fenómenos y luego muestre de qué modo cuales aspectos del lenguaje son una condición necesaria de los mismos (1992). En vez de esto, parece existir, según este autor, una tendencia de síntesis en Habermas a desarrollar una teoría del lenguaje y prescindir de dicho análisis.

Hegel propone una experiencia intelectual. Esta distinción radica básicamente en la posibilidad de permitir que “lo nuevo se muestre a sí mismo sin la necesidad de proveer modelos para categorías» (como sucede en el caso de la filosofía formal), así como también «nos permite admitir la posibilidad del Otro” (Adorno, 1992, pp. 82-83). Para Hegel es necesario someter lo nuevo y lo Otro, es decir la diferencia particular y concreta, a un sistema cerrado con lo que se crea, para Adorno, el fantasma de la totalidad.

Para Adorno el interés de Hegel está más en dejar las cosas para sí mismas y evitar el camino formal que busca encontrar las cosas por medio de la deducción haciendo evidente un proceso cognitivo que va de arriba hacia abajo. La diferencia en Hegel siempre está situada en un plano histórico. Como sostiene Pinkard, “hemos llegado a pensar que lo único que podríamos considerar convincente es entendernos a nosotros mismos como seres histórico sociales” (1994, p. 265).

Hay múltiples elementos que Adorno critica de Hegel, y quizás lo central suponga que, derivada de la concepción hegeliana, envuelta en la dialéctica del siervo y el señor, 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. Adorno trata de caracterizar la dialéctica de Hegel. Lo que se presupone en esta caracterización, es una nueva noción de un sujeto que, fuera de su carácter trascendental y monadológico dependiente de una voluntad libre, solo puede tener sentido en cuanto es una conciencia que, al desplegarse dentro de la realidad histórica, está obligada a adquirir realidad objetiva en la medida en que es capaz de reconocer lo que le es diferente (lo nuevo, como veremos más adelante), esto es, aquello externo de sí que la interpela directamente.

En Hegel “hay un claro intento de incorporar lo no conceptual, pero no de comprenderlo en su no-conceptualidad” (1992, p. 57). Hegel cae en la paradójica situación de reconocer la diferencia para luego cosificarla en cuanto prioriza la identificación de la diferencia, es decir, la reduce a mero concepto con lo que pierde significado (una multiplicidad abierta de significados) para las experiencias del mundo particular y concreto, mientras que más bien se le agrega significado al sistema epistemológico o metafísico propio del Espíritu universal o absoluto: así la «diferencia» (lo nuevo y lo Otro) se restringe a un concepto útil para que se cumplan los propósitos de universalidad a los que el Espíritu nos conduce (Cfr. 1992, pp. 59-60).

Adorno, según Jay, evita la síntesis o reconciliación de argumentos, no para generar un “caos relativista de factores inconexos, sino un modelo dialéctico de negaciones que construía y destruía simultáneamente las pautas de una realidad fluida” (Jay, 1988, p. 5). La realidad concreta para Adorno no puede entenderse plenamente desde una racionalidad científica o cientificista (en cualquier esfera de conocimiento). Esto sucede en cuanto dicha racionalidad busca mantener, bajo la insaciable búsqueda de principios universales, un orden para poder avanzar como civilización con la menor cantidad posible de cuestionamientos.

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 encuentra 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 del siervo y el señor, la cual impide o ralentiza el reconocimiento de la conciencia del otro. En este sentido, sobre Adorno, Honneth refiere que “Este pensador es un férreo defensor de la diferencia, de lo no idéntico. Su defensa por lo diferente lo lleva a una construcción horizontal por la cual ningún argumento puede estar subordinado a otro. Él pretende renunciar al uso privilegiado de la deducción en cuanto principio lógico, más aún si consideramos que un efecto recurrente para el lector de su obra es el de la explosión.” (Honneth, 2009, p. 95).

De acuerdo a Hegel, la relación entre siervo y señor tiene su comienzo en el antagonismo de dos deseos contrapuestos. Estos deseos surgen de sujetos con conciencia, por lo que podríamos referir que el contraste se da entre dos sujetos deseantes. El deseo puede entenderse de muchos modos, por lo que Hegel referirá la distinción entre el deseo animal y el deseo humano. Mientras el deseo animal apunta a cosas, objetos, materia y fundamentos de subsistencia, el deseo humano va más allá, puesto que desea los deseos de otro. (Al respecto, podemos poner en paralelo lo sostenido por Girard en *La violencia y lo Sagrado* sobre la mímesis de tal deseo)*.* Lo que desea un sujeto, puede ser el deseo de otro sujeto. En un contexto en que lo deseado animalmente es finito, el surgimiento de la violencia es inmediato. 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.

Tenemos así enmarcado el escenario de enfrentamiento entre dos conciencias deseantes que buscan que la otra le reconozca como superior y se someta. 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. La intensidad de su deseo por vivir se muestra como más fuerte que la de tener el deseo de reconocimiento del otro. Por otro lado, quien posee una conciencia deseante más fuerte que su deseo por vivir es quien somete al 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. Estando el siervo sometido, no otorga el reconocimiento al sujeto deseante en el mismo modo en que lo cedía en el plano de su lucha, su reconocimiento ahora se ofrece con la cabeza baja y no con los brazos alzados. Hablamos de un reconocimiento menguado, que proviene de un otro que ya no es igual. Desde que el siervo ha entregado su conciencia deseante, parece haber cedido al tiempo su humanidad, por lo que el reconocimiento de ese otro se interpreta como devaluado.

A esta situación se añade otro elemento. 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. En este horizonte de producción y usos, el siervo puede llegar a entenderse más humano que el señor, quien ahora se ve cosificado pasivamente y animalizado.

En el trabajo de la materia y en la formación subrepticia de la cultura, el siervo encuentra un resplandor de libertad, debido a que se ve empoderado de crear, alterar y producir materialmente. Aún más, encuentra una libertad subversiva al comprender que puede tener repercusión en los procesos productivos. 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*).

Analicemos los pasos de la dialéctica que plantea Hegel. En un primer momento, tenemos dos conciencias deseantes enfrentadas. A partir de ello, ocurre una primera negación, en cuanto el señor niega al siervo en el momento en que se le concede su sometimiento. En tercer lugar, sucede una negación de la negación, puesto que el siervo niega la negación del señor mediante la superación que implica la construcción de la cultura. Este punto de síntesis supone el inicio de la historia humana. Concuerda, así, la estructura de la dialéctica hegeliana en cuanto tenemos una primera afirmación (tesis), una negación de tal afirmación (antítesis) y finalmente se da una negación de tal negación (síntesis). En este punto final se pacifican los enfrentados, lo cual resulta en una nueva afirmación, lista para ser negada. Tal es la totalización en función plena por parte de la dialéctica.

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 totalización, 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.

En este sentido, si consideramos la relación que el sujeto posee con su entorno social y con su fuero interno, podemos dar cuenta de distintas instancias abstractas de su interioridad en cuanto sujeto como conciencia deseante. De acuerdo a Hegel, tenemos tres distintos elementos para tener en cuenta. 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.

En primer lugar, la conciencia parte en su experiencia de manera ingenua entendida como una *certeza sensible* que es incapaz de reconocer la diferencia entre certeza (subjetiva) y verdad (objetiva) en su búsqueda de aprehensión de las cosas del mundo, en los objetos que busca conceptualizar. Establece tanto a nivel de acción concreta como de conocimiento, mediaciones para lograr conceptualizar la diferencia, esto es, pasar de la certeza sensible a la percepción. La conciencia adquiere realidad objetiva gracias a abstracciones que se encuentran con una diferencia o negación. Sin ese encuentro no hay una realidad objetiva consistente con la experiencia de la conciencia. 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 des-orden propio del particular concreto, de la diferencia (Cfr. Adorno, 1992, pp. 300-301).

En la certeza sensible el único reconocimiento es el de un “yo singular” que se encuentra con otros “yo singulares”; sin embargo, la posibilidad de pensar en un yo universal se da por el proceso que Descartes inaugura: el reconocimiento del “yo” como un ser esencialmente pensante. Recordemos que muchos estiman que Descartes inaugura la modernidad con el concepto que articula de sujeto como quien posee un pensamiento intencional, es decir, su pensamiento es necesariamente pensamiento de algo, por lo que se reconoce como alguien que piensa. 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. Así, atendemos al carácter dinámico que pueden tener distintas autoconciencias. 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 de Descartes.

La discusión por la libertad implica diversos bandos que podemos ubicar brevemente. Descartes refería que bastaba entenderse libre para serlo, por lo que se podía elegir entre diversas opciones de acuerdo a cómo el entendimiento lo representa. Esto trae varios problemas, como los referidos por Leibniz al refutar que no basta sentirse libre para serlo y que muchas veces el entendimiento se representa lo bueno de modo equivocado. Éste último compila una larga discusión sobre la controversia escolástica y de los inicios de la modernidad en la *Teodicea*, en donde se presenta el bando de quienes niegan la libertad, por considerar al mundo predeterminado. Dentro de ellos, Lutero, Spinoza, Hobbes, Laplace, Newton entre otros. Por otro lado, los que defienden la libertad, especialmente Leibniz, pero también Kant, Descartes y otros suponen que el mundo creado por Dios se encuentra inclinado, pero sin incurrir en la necesidad de los actos, de modo que la contingencia salva las determinaciones al tiempo que conserva la libertad humana.

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. En tal sentido, hay una razón activa que se despliega históricamente. 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 musicólogo aporta a la teoría estética precisamente con una crítica a lo establecido tradicionalmente. Lejos de seguir el camino del jazz, al cual critica, Adorno está en contacto con los músicos seriales, los cuales de-construyen escalas y armonías para reacomodarlas de modos insólitos. La música que Adorno produjo contiene tales elementos que subvierten el totalitarismo de la historia, mediante una reformulación del orden canónico.

El resultado de de-construir los pilares armónicos ofrece una notable consecuencia en los efectos producidos, los cuales nos retrotraen a otro aspecto de la teoría crítica de Adorno. 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 negro, lo amargo, lo oscuro, supone voltear la mirada a lo abyecto y marginal. El arte, de ser posible, luego del holocausto, se ve interpelado por una sociedad de consumo desmedido; Lejos de tener una obra única e irrepetible, se fomenta la producción en masa de objetos menores, comunes y producibles sistemáticamente sin cesar. La cultura industrial, asociada a un totalitarismo, supone un objeto de crítica por parte de la teoría estética de lo oscuro de Adorno. Dicha tendencia consumista influye en la sociedad en modos tan inadvertidos como los juguetes. Adorno señala que los artefactos con que se educa a los niños están envueltos en una mentalidad bélica, del sometimiento y de la marginación de género.

En un sentido paralelo, se critica del mismo modo al positivismo por incurrir en una reducción de lo humano a lo estadístico, pero la des-humanización supone una disputa de diversos frentes. 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 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. 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, al punto de referir en *Mínima Moralia* (Título opuesto al *Magna Moralia* de Aristóteles) que 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.

El concepto de dialéctica negativa es elaborado por Adorno en su libro homónimo (1992). Deborah Cook considera dicho libro como la obra máxima de este pensador, en la que se dedica a explorar el paradigma cognitivo alternativo del pensar la no identidad desde la consistencia de sí misma (Ingram, 2010, p. 93). Por dialéctica negativa Adorno entiende un trabajo autorreflexivo y autocrítico de la propia filosofía, el que no puede considerarse parte del pensamiento filosófico propiamente dicho. Este autor parte de la lógica, es decir, del mundo de los conceptos, pero no prioriza los procesos lógicos.

Como lo plantea Rolf Tiedemann, para la dialéctica negativa, la cosa en sí misma es producto del pensamiento, es la no identidad por medio de la identidad (Cfr. Tiedemann & Livingstone, 2008). Lo que la filosofía tradicional normalmente hace es asumir la dialéctica sujeto-objeto, en tanto estructura del ser, como si fuera un sujeto (yo trascendental). Adorno nos dice que “el análisis de la subjetividad apenas puede quebrar en sí clara y totalmente, la apariencia de que el sujeto trascendental sea el punto arquimédico” (1992, p. 183). Se asume el sujeto como un yo que es capaz de manipular el objeto; sin embargo, al no reconocer esta dicotomía dialéctica, el objeto aparece como puesto por la conciencia. El objeto, desde la lectura de Adorno, participa activamente con el sujeto, y, en tal sentido, no tiene una actitud pasiva, sino que habla desde la diferencia, desde aquello del objeto mismo que se escapa y que no es susceptible de aprehensión por el sujeto. Esto hace que la relación sujeto-objeto sea dialéctica y no puramente ontológica.

Podemos pensar de qué modo se construye la historia universal. Hemos referido una idea inicial con la dialéctica del siervo y el señor, pero de acuerdo a Hegel, más allá del materialismo marxista, 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. La historia, en este sentido, se convierte en el desarrollo autoconsciente de un espíritu que la sublima. Tal elemento, sería el espíritu absoluto, aquel que totaliza el proceso dialéctico histórico y se manifiesta de modo natural, y como entendemos un espíritu: la consciencia de una consciencia. Ello no representa otra cosa que la humanidad haciendo su historia con el empuje de su libertad consciente. Por ello la historia se interpreta como aquel autodesarrollo de los procesos dialécticos que se da en la consciencia. De acuerdo a Adorno, dicha historia, por la naturaleza de la necesidad de la negatividad dialéctica, supone quiebres, rupturas, afrentas a la integridad humana y otros elementos que suponen su oposición a la totalización de la historicidad romántica.

Queda sin resolver la predominancia de la experiencia individual del particular concreto en el contexto de las determinaciones históricas al margen de las necesidades de universalidad reconocidas por Hegel. Esto último: forzar la necesidad de una universalidad “reconciliada” con la negación o diferencia, para Adorno no es más que una apología del poder incapaz de reconocer la contraposición y contradicción que presupone el encuentro de la hegemonía universal dominante con el criterio particular de sujetos individuales que ven reducidas sus posibilidades de acción real a meras opiniones frente al criterio de un grupo dominante: esto se esconde incluso en contextos democráticos.

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. Esto sucede en cuanto se eleva al principio intersubjetivo como fundamento comunicativo generando consecuencias éticas desgarradoras. En ese sentido, la búsqueda de un “nosotros” que tácitamente busca ser abstraído para favorecer la construcción de un horizonte común, en términos de Gadamer (Cfr. 1960), 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.

En tal sentido, la intersubjetividad, lejos de incorporar lo fragmentado, responde a un esquema de la dialéctica que posee el elemento de la negación para alcanzar una superación que se traduce en la catástrofe moral y humanitaria de los olvidados.

Si esto es así, ¿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. La posibilidad de comunicar la experiencia del particular concreto o de la diferencia, en ese sentido, la planteamos dentro de un estadio interactivo mucho más amplio que el de la comunicación propiamente discursiva. La diferencia, esto es, el particular concreto, en cuanto experiencia empírica radical, presupone un encuentro interactivo que aparece en el encuentro más primario entre un sujeto y un objeto. Más bien, la comunicación dentro de la racionalidad discursiva resulta de la necesaria e innegable búsqueda de universalidad en sí misma de un sujeto particular. La comunicación discursiva es posible de ser aplicada cuando un individuo único, como sujeto particular, es capaz de representarse a sí mismo como un universal en relación con otro individuo. ¿Cómo se entiende esta relación entre individuos? Para entender esta experiencia, comunicable pero no comunicativa, como un hecho netamente empírico desde Adorno mismo habría que profundizar por qué descartamos la intersubjetividad como posibilidad de fundamentar una ética que valore la diferencia. Para ello analizamos lo que Adorno entiende por síntesis positiva. Para ello debemos considerar lo que es en sí misma la identidad y cómo llegamos a ella.

La síntesis es la base de cualquier relación entre sujeto y objeto desde una perspectiva dialéctica en la medida en que se entiende (la síntesis) como el fundamento de la identidad. ¿Qué es la identidad? “Pensar quiere decir identificar(...) ya la pura forma del pensamiento está intrínsecamente marcada por la apariencia de la identidad” (Adorno 1992: 13). Sin embargo, el pensamiento no está exento de negaciones y, por ello mismo, de contradicciones. En la síntesis se busca restablecer cierto orden considerando aquello que se perdió debido a la negación de una afirmación inicial. 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 es “pantócrata”:[[1]](#footnote-1) 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 responde, a su vez, a la búsqueda de una propuesta sistemática. Esto se traduce en un totalitarismo invisibilizante de la alteridad.

Hegel sugiere este “contenido experimental de la dialéctica”. Sin embargo, la conciencia prioriza la necesidad de ir en pos de la identidad. Así pues, 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.

Para Hegel afirmar la identidad por medio de la síntesis (mejor entendida como “superación” o *Aufhebung*) es afirmar el devenir como proceso progresivo.[[2]](#footnote-2) Sin embargo, Adorno hace el deslinde con Hegel y con su necesidad de síntesis: “Como conciencia de la diferencia a través de la identidad, la dialéctica es no sólo un proceso progresivo, sino también regresivo. En este sentido la imagen del círculo la describe correctamente”. La síntesis, en cuanto abstracción que busca restituir una identidad positiva, lo que básicamente logra es resaltar las contradicciones de una razón universal progresiva e impositiva. Mantenerse bajo el entendimiento sintético de la dialéctica en un sentido hegeliano es asumir un camino de indiferencia frente a la realidad social es propiciar el mantenimiento del *status quo*, haciendo uso de “síntesis coaguladas” (Adorno 1992: 161-162).

Así pues, el sujeto que aprehende “algo” y asume su identidad lógica en cuanto objeto diferenciado tiende a darle una utilidad; cuando esto sucede lo aprehendido se posiciona dentro de un mundo particular, una totalidad de sentido práctico que Adorno denominaría ideología. 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.

Todo aquello que es útil *ipso facto* está al servicio de una ideología incapacitada para actuar críticamente; y cuando ésta busca ser reflexiva se promueve una lógica ilustrada que busca mantener el *status quo*[[3]](#footnote-3) (Adorno 1992: 161)*.* He aquí una de las críticas que Adorno le podría hacer a propuestas que sostienen en la intersubjetividad, incluso como la propuesta intersubjetiva de Habermas de tradición hegeliana.

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 libro *El discurso filosófico de la modernidad* (Habermas 1989).[[4]](#footnote-4) 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.

Hemos intentado dar cuenta de los puntos en que Adorno critica al pensamiento de Hegel. En la mayor parte de los casos, las coincidencias orbitan alrededor del concepto de rescate y recuperación de lo fragmentado, lo escindido y lo que ha sido dejado de lado, es decir, Adorno reclama el lugar de lo que es negado frente a una estructura que busca el absoluto.

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.

Si atendemos a los contextos distintos a los que responden Hegel y Adorno, podremos considerar, de algún modo, sus relaciones con la idea de estado, cultura y régimen. Mientras en el caso de Hegel, se tiene en mente el estado moderno manifestado en Prusia, en el caso de Adorno se hace patente que toda la intensidad de su crítica apunta a regímenes autoritarios, totalitaristas y cuyo desarrollo supone el proceso de una ideología industrial para la producción desmesurada, para luego volcarse a la ideologización del consumo.

En este contexto industrial, que sepulta al pensamiento crítico y fomenta la obediencia, 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, luego, tenemos entonces que todo intento de intersubjetividad implica algo lejano a la teoría crítica, sino que, por el contrario, supone un resultado complaciente del pensamiento tradicional que justifica performativa y constructivamente. 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”.

De este modo, referimos que Adorno rechazaría la intersubjetividad, por cuanto supone una afrenta a la fragmentación en el sentido de una imposición negativa. A pesar de ello, debemos tener en cuenta que esto no imposibilita la comunicabilidad de la experiencia, sino que admite parámetros para no negarle su esencia. Esta experiencia transmitible supone la posibilidad de los sujetos para poderse reconocer entre sí mutuamente de modo racional, alcanzando acuerdos y sobrepasando sus diferencias. Para que ello sea viable, según Adorno, debemos dejar de lado a la razón instrumental discursiva y a la lógica formal deshumanizante, puesto que la absoluta razón universal no reconoce lo particular, y ha quedado históricamente probado el nivel de inhumanidad que pueden alcanzar los absolutismos.

Bibliografía

Adorno, Theodor & Max Horkheimer (1969). Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt: Fischer.

Adorno, Theodor (1992[1970]). Dialéctica negativa. Madrid: Taurus.

Adorno, Theodor & Max Horkheimer (1997[1969]). Dialéctica de la Ilustración. Madrid: Trotta.

Adorno, Theodor (1998). Gesammelte Schriften. Darmstadt: Lizenzausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft.

Adorno, Theodor (2003). Negative Dialektik. Frankfurt: Suhrkamp.

Adorno, Theodor (2008). Lectures on Negative Dialectics: Fragments of a Lecture Course 1965/1966. Cambridge: Polity Press.

Buck-Morss, Susan (1981). Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt. México DF: Siglo XXI.

Escalante, María Soledad (2012). Intersubjektivität und Anerkennung. Hegels Ansatz (1802-07) und seine kritische Auslegung bei Honneth (1992). Frankfurt: Peter Lang.

Gadamer, Hans-Georg (1960). Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tubinga: Mohr.

Habermas, Jürgen (1989). El discurso filosófico de la modernidad. Madrid: Taurus.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970). Phänomenologie des Geistes. Frankfurt: Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1994[1970]). Fenomenología del Espíritu. México DF: FCE.

Honneth, Axel (1992). Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt: Suhrkamp.

Honneth, Axel (1997[1992]). La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales. Barcelona: Crítica.

Honneth, Axel (2006). Schlüsseltexte der Kritischen Theorie. Wiesbaden: VS Verlag.

Honneth, Axel (2007). Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie. Frankfurt: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2009[2007]). Patologías de la razón: historia y actualidad de la teoría crítica. Madrid: Katz.

Ingram, David (ed.) (2010). Critical Theory to Structuralism. Philosophy, Politics, and the Human Sciences. Durham: Acumen.

Jay, Martin (1984). La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt. Madrid: Taurus.

Jay, Martin (1988). Adorno. Madrid: Siglo XXI.

Kant, Immanuel (1976). Kritik der reinen Vernunft. Hamburg: Meiner.

Kompridis, Nikolas (2006). Critique and Disclosure. Critical Theory between Past and Future. Cambridge: MIT.

Lemm, Vanessa & Juan Ormeño Karzulovic (eds.) (2009). Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre «Fenomenología del espíritu» y otros textos. Santiago: Universidad Diego Portales.

Pinkard, Terry (1994). Hegel’s Phenomenology. The Sociality of Reason. Cambridge: Cambridge University Press.

Tiedemann, Rolf & Edmund Jephcott (eds.) (2001). Metaphysics. Concepts and Problems. Theodor W. Adorno (1965). California: Stanford University Press.

Tiedemann, Rolf (ed.) & Rodney Livingstone (tr.) (2008). Lectures on Negative Dialectics. Theodor W. Adorno (1965/1966). Malden: Polity Press.

Tugendhat, Ernst (1992). Philosophische Aufsätze. Frankfurt: Suhrkamp.

Wiggershaus, Rolf (1994). The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance. Cambridge: Polity Press.

Winter, Rainer & Peter W. Zima. (eds.) (2007). Kritische Theorie heute. Bielefeld: Transcript.

1. Término utilizado por Adorno. [↑](#footnote-ref-1)
2. Esto queda claro en el prólogo de la *Fenomenología del Espíritu* (Hegel 1994: 7-9). [↑](#footnote-ref-2)
3. El sentido de esta oración ha sido desarrollado detalladamente en el libro *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer (Adorno y Horkheimer 1997). [↑](#footnote-ref-3)
4. Revisar específicamente el capítulo 5 “Horkheimer y Adorno: el entrelazamiento de mito e ilustración”. Pp. 135-162. [↑](#footnote-ref-4)