

# LA AUTORREFLEXIÓN DEL MARXISMO. A 50 AÑOS DE DIALÉCTICA NEGATIVA

*The Self-reflection of Marxism. 50 Years of Negative Dialectics*

ALEX DEMIROVIĆ\*

Hace cincuenta años, en el invierno de 1966, aparecía *Dialéctica Negativa*, una de las obras más importantes de Theodor W. Adorno y en la que trabajó durante más de 6 años. Durante ese tiempo escribió artículos, dictó clases y ofreció diversos seminarios relacionados con los temas del libro. Adorno consideraba la *Dialéctica Negativa* una de aquellas obras que “tenía que poner en la balanza”<sup>1</sup>. Sin embargo, no hay que ensalzarla aquí porque sea una contribución importante a las discusiones filosóficas sobre la dialéctica, sino porque representa un hito en la historia del desarrollo de la teoría marxista. Lo que debe recordarse es la relación de este libro con el marxismo y su significación para él. Las reflexiones de Adorno establecen de forma explícita una relación crítica con la onceava tesis sobre Feuerbach: “la filosofía sólo ha interpretado el mundo de diversas formas, de lo que se trata es de transformarlo”<sup>2</sup>. ¿Qué sucede, sin embargo, cuando los esfuerzos por transformar el mundo han fracasado, pero, al mismo tiempo, no se desea renunciar ni dejarse desanimar y se quiere seguir sosteniendo los objetivos emancipadores como válidos? ¿No se ve afectada por esto también la propia teoría emancipadora? ¿No habría entonces que volver a plantear las preguntas por la “interpretación”, por la teoría, por los sujetos de la teoría, por una renovación de ésta y de los intelectuales? Esto es lo que Adorno plantea al comienzo mismo de su libro: “la filosofía que otrora pareció obsoleta, se mantiene con vida porque se desaprovechó el instante de su realización. El juicio sumario de que meramente interpretaba el mundo, de que también

---

\* Profesor de la Goethe-Universität Frankfurt am Main y miembro de la redacción de la revista Prokla. El artículo en alemán “Die Selbstreflexion des Marxismus. Fünfzig Jahre Negative Dialektik” se publicó en la Revista Prokla (número 184, Septiembre 2016). El mismo texto apareció el 19 de febrero de 2017 en [theoriekritik.ch](http://www.theoriekritik.ch) [<http://www.theoriekritik.ch/?p=3264>]. Hemos adoptado los subtítulos de esta versión.

<sup>1</sup> Cf Theodor W. ADORNO, “Editorisches Nachwort”, en *Gesammelte Schriften*, vol. 7. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1970, págs. 535-544.

<sup>2</sup> Karl MARX, “Thesen über Feuerbach” [1845], en *Marx-Engels-Werke* (MEW), vol. 3, Berlin: Dietz, 1969, pág. 5.

estaba dañada en sí misma por la resignación ante la realidad, se convierte en derrotismo de la razón tras el fracaso de la transformación del mundo”<sup>3</sup>.

Pero esto no representa ningún triunfo ulterior de la filosofía. Ha sobrevivido históricamente a su final; no se trata de una continuación o reanimación restauradora de un viejo saber académico. El libro de Adorno no es un libro académico especializado. Si la filosofía puede ser continuada o, mejor, si debe ser continuada, entonces solo porque no se produjo aquella realización de la teoría. Se debe tener presente siempre el momento decisivo en el que teoría e historia volvieron a separarse, ya que ese momento constituye la historia de este presente y continúa produciéndose. El gesto adorniano de un giro reflexivo hacia la praxis teórica resulta significativo: no saltar en la teoría de movimiento en movimiento, de triunfo en triunfo, e interesarse solamente por los éxitos, sino tomar en serio para la teoría los fracasos y las derrotas –y no hacerlo de modo pusilánime, para emitir una señal de resignación, tal como a menudo se malinterpretó a Adorno por aquellos que ni siquiera en los pocos años exaltados de la juventud habrían de participar en el proyecto de emancipación, para apartarse después de él, sino para renovar la teoría de la emancipación y darle nuevos impulsos: “Lo que en Hegel y Marx resultaba teóricamente insuficiente se transmitió a la praxis histórica; por eso se ha de volver a reflexionar teóricamente, en vez de que el pensamiento se someta irracionalmente al primado de la praxis; ella misma era un concepto eminentemente teórico”<sup>4</sup>. Por lo tanto, el gesto autorreflexivo de Adorno no es resignación, sino que está motivado por la elaboración de “un concepto transformado de razón”<sup>5</sup>. A tal efecto se opuso a la unidad de teoría y praxis defendida por gente de izquierdas como Karl Korsch o los representantes del denominado “materialismo dialéctico” (*Diamat*); en esa pretendida unidad, para Adorno un indicio del fracaso de la teoría, se produce su subordinación:

“La exigencia de unidad entre praxis y teoría ha degradado de modo imparable a esta al papel de criada; ha eliminado de ella lo que tendría que haber aportado en esa unidad. El visado práctico que se pide a toda teoría se ha convertido en el *nihil obstat* de la censura [...]. La relación entre ambos momentos no está decidida de una vez por todas, sino que cambia históricamente. Hoy, cuando la acti-

<sup>3</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik* [1966], en *Gesammelte Schriften*, vol. 6. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1977, pág. 15 [edición en español: *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus, 1992, pág. 9].

<sup>4</sup> *Ibid.*, pág. 147 [ed. esp., pág. 141].

<sup>5</sup> Theodor W. ADORNO, “Zur Spezifikation der kritischen Theorie” [1969], en Adorno Archiv (ed.), *Adorno. Eine Bildmonographie*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2003, pág. 292.

vidad ajetreada que todo lo domina paraliza y difama la teoría, solo por su mera existencia, la teoría testifica en toda su impotencia contra esa actividad”<sup>6</sup>.

En efecto, la izquierda y la tradición marxista, a la cual se remite y en la que se inscribe Adorno con sus textos, ha experimentado una larga historia de derrotas: la fracasada revolución de 1848, la derrota de la Comuna de París, el fracaso de la revolución en la Europa occidental luego de la Primera Guerra Mundial o la desarticulación del movimiento consejista, las dinámicas autoritarias dentro de la misma izquierda y finalmente el nacionalsocialismo con todos sus crímenes –entre los que no habría que dejar de contar la persecución al marxismo como estadio más elevado de la Ilustración y a los intelectuales que lo defendían: “El marxismo debe morir para que Alemania pueda vivir”<sup>7</sup>). En el sentido de una dialéctica negativa, esta barbarie no era lo otro de la civilización, sino que se basó en la moderna organización estatal, en la democracia, en las universidades, en las ciencias avanzadas y en el desarrollo tecnológico, en las más novedosas prácticas mediáticas y en un amplio sistema de transporte<sup>8</sup>. La tradición marxista debe hacer de estas derrotas una ocasión para reflexionar sobre sus propias insuficiencias. La teoría marxiana solo puede obtener nueva significación y dar continuidad al marxismo, si toma en serio la propia teoría y su praxis, así como la reivindicación de un concepto transformado de razón. En la teoría crítica “el marxismo [debería] –sin ser suavizado– reflexionar críticamente sobre sí mismo”<sup>9</sup>.

## 1 DIALÉCTICA NEGATIVA – NUEVA VERSIÓN DE LA TEORÍA MARXISTA

Por tanto, para Adorno, la teoría crítica y el marxismo poseen un vínculo interno, ya que aquella constituye la prolongación autorreflexiva de éste; esto también significa, a la inversa, que la teoría marxista debe pasar por esa reflexión, por ese estadio de la teoría crítica, si quiere conservar y renovar su contenido emancipador. Es así que no sólo la correcta y objetiva valoración de la situación concreta en la sociedad burguesa decide sobre la pertinencia y el potencial de la teoría, sino que es constitutivo de la misma teoría definir la constelación histórica a partir de su relación con la praxis, es decir a partir de lo específico de su propia práctica

<sup>6</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., págs. 146ss. [ed. esp. pág. 140].

<sup>7</sup> Cf. Discurso de Hitler el 10 de febrero de 1933, [youtube.com/watch?v=FDbmB\\_QKPo4](https://www.youtube.com/watch?v=FDbmB_QKPo4).

<sup>8</sup> Cf. Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 359 [ed. esp., pág. 353].

<sup>9</sup> Theodor W. ADORNO, “Zur Spezifikation der kritischen Theorie”, op. cit., pág. 292.

teórica. La misma forma de la teoría, su específica praxis social, sus conceptos, objetos y formas de argumentación, así como como el concepto de praxis elaborado por ella, pueden tener consecuencias autoritarias o ser el motivo de que esa teoría no alcance a los individuos para contribuir a aquella fuerza movilizadora y a aquel discernimiento que conducen a una praxis transformadora en sentido enfático. Para Adorno la ciencia no es la forma adecuada. En cuanto que es una de las fuerzas productivas, esta entrelazada con las relaciones de producción y sometida a aquella cosificación “contra la cual se dirige la teoría crítica. Ella no puede ser el parámetro de la teoría crítica y ésta no puede ser ciencia en el sentido postulado por Marx y Engels”<sup>10</sup>. Las ciencias, en tanto disciplinas científicas especializadas insertas en la división social del trabajo, no son el lugar para una nueva versión autorreflexiva de la teoría marxista ni para la elaboración de un concepto transformado de razón que sea consciente de que todo esfuerzo de emancipación está sujeto a la dialéctica de la Ilustración y puede dar un vuelco en barbarie.

Esto constituye el marco de la autocomprensión de la *Dialéctica Negativa*, que debe ser considerada como una de las más grandes innovaciones de la teoría marxista. Adorno no declaró tal cosa de manera llamativa, pero las intenciones y los argumentos se pueden reconocer y seguir nítidamente en los textos formulados por los representantes de la Teoría Crítica desde los años 1930. El hecho de que algunas nuevas lecturas de Adorno en gran medida no hayan considerado esta relación induce al error desde un punto de vista sistemático<sup>11</sup>; a la inversa sucede lo mismo, es decir, no se reconoce adecuadamente el significado de las reflexiones de Adorno para una comprensión marxista de la dialéctica<sup>12</sup>. Adorno da continuidad con su libro a reflexiones que había formulado por primera vez en *Dialéctica de la Ilustración*. En esa obra escrita junto con Max Horkheimer se intentaba captar conceptualmente la conmoción sufrida por la derrota, que fue leída por los representantes de la teoría crítica no sólo en un sentido histórico-político, sino también en un sentido que afectaba a la misma teoría. En los grandes textos programáticos de la teoría crítica, elaborados fundamentalmente por Max Horkheimer en los años 1930

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Cf. Martin SEEL, “Negative Dialektik”, en A. Honneth (ed.), *Schlüsseltexzte der Kritischen Theorie*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2006, págs. 56-60. Alex HONNETH y Christoph MENKE (eds.), *Theodor W. Adorno: Negative Dialektik*. Berlin: Akademie Verlag, 2006 y Marc Nicolas SOMMER, *Das Konzept einer negativen Dialektik. Adorno und Hegel*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

<sup>12</sup> Cf. Wolfgang Fritz HAUG, “Dialektik”, en Id. (ed.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* (HKWM), vol. 2. Hamburg: Argument, 1995, págs. 657-693.

como continuación y actualización de la teoría marxista, siempre estuvo presente el convencimiento de que Marx había partido del potencial emancipador de la burguesía, sobre todo del concepto de razón. En la teoría de Marx este concepto adquiere una forma crítica adecuada al estado de desarrollo de la sociedad burguesa: si en el idealismo se trataba de embellecer y espiritualizar la realidad, el giro materialista significaba, por el contrario, comprender, modelar y planificar racionalmente las relaciones sociales en su totalidad. De esa forma debía superarse la contradicción característica de la sociedad burguesa entre particularidad y universalidad. El liberalismo espera que la universalidad y el mayor bienestar para todos resulten de la pluralidad de individuos que persiguen su beneficio.

Pero esto no ocurre. Lo que sucede, tal como afirmó Marx, es que la sociedad capitalista es racional en lo particular, esto es, allí donde se controlan, planifican y dirigen escrupulosamente los procesos empresariales según el punto de vista de la maximización del beneficio individual. En el plano general domina lo irracional: externalización de los efectos, competencia, desempleo, guerras o crisis, destrucción de las perspectivas individuales de vida y de la riqueza social. Se emplean constantemente infinidad de esfuerzos para superar e integrar esas irracionalidades y forzar la siempre fracasada unidad de la sociedad<sup>13</sup>. Frente a esto, la teoría crítica de la sociedad persigue la intención de ampliar el concepto de razón a la sociedad en su conjunto a partir de la racionalidad particular de los actores que persiguen su beneficio propio o de las ciencias particulares. Pero esto sólo sería posible si la vida compartida de los hombres fuera planeada por ellos mismos de forma racional, entendiendo racional no sólo como una capacidad cognitiva, sino en un sentido práctico y objetivo como relación entre los hombres y el mundo.

## 2 ILUSTRACIÓN Y RAZÓN

Que la razón deba convertirse en algo material y real no es ningún deseo abstracto, puesto que ya lo es siempre en cierta medida. En la realidad está contenido el momento de la razón y de la planificación dado que el trabajo de los individuos con el que se apropian la naturaleza se basa en el conocimiento y está organizado con-

---

<sup>13</sup> Cf. Alex DEMIROVIĆ, “Ordnung und Integration. Adornos Kritik am Gravitationsgesetz des Ganzen”, U. Bröckling et al. (ed.), *Das Andere der Ordnung. Theorien des Exzeptionellen*. Weilerswist: Velbrück, 2015, 169-188.

ceptualmente. El resultado del trabajo ya está dado conceptualmente<sup>14</sup>. Surge así una continuidad entre lo conceptual, lo perceptivo, los sentimientos, el trabajo y, nuevamente, la experiencia sensorial y el conocimiento de la realidad. Lo que los hombres perciben es creado por ellos mismos mediante el trabajo transformador en la naturaleza y en la sociedad.

“Los hechos que nos entregan nuestros sentidos están preformados socialmente de dos modos: por el carácter histórico del objeto percibido y por el carácter histórico del órgano perceptivo [...]. En las etapas más elevadas de la civilización, la praxis humana consciente determina inconscientemente, no sólo la parte subjetiva de la percepción, sino también y en mayor medida, el objeto [...]. Este mundo sensible lleva en sí mismo los rasgos del trabajo consciente, y la separación entre lo que pertenece a la naturaleza inconsciente y lo que es propio de la praxis social no puede ser llevada a cabo realmente.”<sup>15</sup>

Según esta interpretación de Horkheimer, realizada desde el punto de vista de la filosofía de la praxis, entre la razón y el mundo objetivo hay una mediación interna. El mundo objetivo no puede ser visto bajo la “forma del objeto”<sup>16</sup>, sino como constituido por los hombres y habitado por la razón. Es la filosofía de la praxis la que apunta al despliegue de esa racionalidad ya disponible en el mundo concreto. La razón continúa impregnando ese mundo en un proceso ulterior y lo organiza según sus principios, de modo que objeto y sujeto se atraviesan mutuamente y forman ambos una unidad, en la que el sujeto, es decir, la humanidad racional, determina al objeto según su concepto y su praxis.

Es el mundo tal cual lo que hace real a la razón. Esto constituye la base de la autoconservación de los hombres. Pero esa autoconservación está determinada por la dominación y atraviesa también a la razón misma. La teoría y la racionalidad se convierten así en parte de la división del trabajo social. Son aisladas del trabajo corporal y adquieren forma autónoma especialmente en las ciencias. La teoría es reducida a las formas y profesiones de las disciplinas científicas surgidas de la división del trabajo capitalista. De esa manera se ignora el proceso social global<sup>17</sup>. Pero el

<sup>14</sup> Karl MARX, *Das Kapital I* [1873], en *Marx-Engels-Werke* (MEW), vol. 23, Berlin: Dietz, 1969, pág. 193 [edición en español, *El Capital. Tomo I*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1987, pág. 280].

<sup>15</sup> Max HORKHEIMER, “Traditionelle und kritische Theorie” [1937], en Id., *Gesammelte Schriften*, vol. 4. Frankfurt/M: Fischer, 1988, págs. 174s [edición en español, *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, págs. 234s].

<sup>16</sup> Karl MARX, “Thesen über Feuerbach”, op. cit., pág. 5.

<sup>17</sup> Cf. Max HORKHEIMER, “Traditionelle und kritische Theorie”, op. cit., pág. 171, [ed. esp. pág. 229].

mundo no está constituido por facticidades aisladas que esperan pasivamente ser clasificadas, distribuidas por disciplinas y subsumidas bajo categorías determinadas. Con todo, el desconocimiento de la mediación interna y de la interconexión del mundo objetivo, así como su desintegración para disponer de él, se corresponden con la autocomprensión explotadora de la dominación. Ahora bien, si el mundo en esta forma actual ya es racional, entonces la razón deja de ser un parámetro crítico y se vuelve afirmativa. A los ojos de los representantes de la Teoría Crítica este temor se vio confirmado a escala histórica mundial cuando el dominio sobre los hombres y sobre la naturaleza no se redujo en modo alguno con los intentos de planificación llevados a cabo en la Unión Soviética. También el nacionalsocialismo hizo suya la panificación generalizada: “No dominan los planificadores (ese fue el error de toda utopía), sino que planifican los dominadores”<sup>18</sup>, tal como formuló de forma certera Hans Freyer en nombre de la revolución nacionalsocialista [*völkisch*]<sup>19</sup>. La planificación por sí misma no representa de ninguna manera una alternativa a la dominación, puesto que puede ser instrumentalizada por ella. Pero esto afecta también al mismo concepto de razón. Pues cuando la razón organiza ampliamente la realidad, así como los sentidos humanos y su inteligencia, pero esto no conduce a la emancipación, sino a un entramado de dominación cada vez más compacto, entonces se ven afectadas de modo esencial las reflexiones de filosofía de la praxis llevadas a cabo por Horkheimer. La razón ya no puede seguir siendo un criterio de emancipación o, peor todavía, los esfuerzos emancipadores y los conceptos que los orientan y se vinculan a ellos están sometidos a la dialéctica de la Ilustración. O, dicho de otro modo, si se toman seriamente los conceptos de filosofía de la praxis de una construcción racional del mundo, entonces todo parece apuntar a que las relaciones sociales se transforman en una totalidad en la que los hombres, si bien realizan su razón, esto no les conduce precisamente a la emancipación, sino a al nivel más alto de esclavitud. Según esta crítica, la funesta dialéctica entre mito e Ilustración se reproduce continuamente y a escala más alta.

La pregunta que se plantea entonces es si la Ilustración y la razón están inevitablemente subyugadas a lo “siempre-igual” de esos vuelcos de Ilustración en contra-ilustración o si pueden ser concebidas de manera más radical y liberarse a sí mismas de este círculo fatal. Por esto, Adorno y Horkheimer emprenden una críti-

<sup>18</sup> Hans FREYER, “Herrschaft und Planung. Zwei Grundbegriffe der politischen Ethik” [1933], en *Herrschaft, Planung und Technik. Aufsätze zur politischen Soziologie*. Weinheim: VCH Verl.-Ges, 1987, pág. 31.

<sup>19</sup> Cf. la reseña de Herbert MARCUSE en *Zeitschrift für Sozialforschung* 2, 1933, pág. 272ss.

ca fundamental y una autocrítica de la razón. Quieren mostrar que hasta ahora la Ilustración ha fracasado y por qué lo ha hecho. Con la razón está vinculada la pretensión de construir el mundo desde la perspectiva del sujeto, de penetrarlo completamente y de interconectar de tal modo todos los aspectos, que se integren en una totalidad. Nada debe ser de otra manera, todo debe someterse al sujeto constitutivo, a su conciencia y voluntad, a su razón. Todo aquello que no se someta a la intervención ordenadora y planificadora, al comando sobre el trabajo y la naturaleza, debe ser eliminado. De ese modo, sujeto y objeto forman una unidad forzosa en la que el sujeto reivindica ser la parte determinante. Bajo las condiciones que establece la dominación se produce una tautología entre la razón de los hombres y el mundo. Este es el motivo de que Adorno y Horkheimer digan que la Ilustración es totalitaria<sup>20</sup>.

La razón estructurada en el marco de la actual división del trabajo según el principio de dominación no es capaz de vislumbrar su propia dinámica totalitaria y, por ende, permanece prisionera de la naturaleza. No se sustrae a las coacciones de la apropiación de la naturaleza organizada por la dominación. Esto implica una ruptura de las conexiones: por un lado, el sujeto que cree ser idéntico consigo mismo e impone categorías al mundo objetivo -naturaleza y sociedad- y, por otro lado, el mundo objetivo concebido como exterior a la relación con los hombres. Para sobrevivir parece necesario que los hombres se sometan a las coacciones de la naturaleza y la incorporen a la sociedad a través de la adaptación, bajo el supuesto de que, a la vista de la escasez, solo cuando sobrevive la totalidad se puede asegurar la supervivencia de los individuos en el proceso de apropiación de la naturaleza, y que, en caso de duda, deben sacrificarse los individuos, y que, por esa razón, los fuertes tienen primacía sobre los débiles, que hay quienes poseen la visión de conjunto y el saber general que les faculta para tener el mando sobre los otros, para dirigirlos y subordinarlos. Así es como se afirma la historia natural sobre la libertad humana en la Ilustración y a través de ella, en universales tales como los dioses o dios, el mercado, la nación, la raza o el Estado, que poseen primacía frente a los individuos y se imponen a ellos, en la aceptación de la división social del trabajo y el comando sobre el trabajo, en la construcción de una identidad personal, rígida y masculina enfrentada al mundo con el fin de dominarlo.

<sup>20</sup> Cf. Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* [1947], en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 5. Frankfurt/M: Fischer, 1987, pág. 28 [edición en español: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*, Madrid: Trotta, pág. 65].



La Ilustración se realiza históricamente a través de sus contradicciones. No hay historia antes de la Ilustración, los primeros mitos eran también parte de la Ilustración al otorgar inteligibilidad a la naturaleza y superar el miedo y la necesidad de los hombres, al posibilitar la cooperación y asegurar la supervivencia, y finalmente al permitir consumir una nueva libertad. Sin embargo, según su propia dinámica la Ilustración recae continuamente en el mito, así es como también la ciencia se convierte en violencia coactiva perdiendo su significado esclarecedor y emancipatorio. Para dominar la naturaleza se forjan instancias universales prepotentes que confieren a unos pocos individuos el derecho y el poder de organizar la vida social de los hombres en nombre de esa universalidad. De ese modo, el dominio de la universalidad aparece como algo necesario para asegurar la supervivencia de cada uno. Adorno y Horkheimer identifican la causa de ese proceso circular en el que se renueva lo “siempre-igual” de la dominación en una carencia de autorreflexión de la Ilustración. Esta es incapaz de pensarse en la fatalidad de sus transformaciones. Concentrada en captar conceptualmente las leyes del mundo ‘ahí fuera’ y de tomar cada estadio de la Ilustración por el último, no percibe en qué medida ella misma es parte de la fatalidad mítica, ni tampoco que el mito se convierte en Ilustración. Esta transformación fatal se produce porque la razón funciona dentro de la lógica de la división social del trabajo –un momento particular que se malinterpreta como universalidad– y no surge a partir de su autorreflexión ni se entiende a sí misma como parte de la naturaleza ni como momento en la relación entre la sociedad y la naturaleza, sino que, por el contrario, presupone que el pensamiento puede descansar sobre sí mismo y definir el mundo material a partir de sí mismo.

“Cuando el pensar sigue inconscientemente la ley de su movimiento, se vuelve contra su sentido, lo pensado por el pensamiento, lo que pone freno a la fuga de las intenciones subjetivas. La imposición de su autarquía condena al pensar al vacío; al final éste se convierte, subjetivamente, en estupidez y primitivismo. La regresión de la conciencia es producto de su falta de autorreflexión.”<sup>21</sup>

### 3 DIALÉCTICA SEGÚN ADORNO

La crítica del pensamiento en su figura histórica hasta el día de hoy no apunta en modo alguno solo a un acto de conciencia, sino a una objetividad: una praxis intelectual que pasa por ser la razón, pero que solo es un momento del entramado de

<sup>21</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 152 [ed. esp., pág. 145].

dominación. Un entramado de dominación que consiste en el orden de las cosas, el orden de las palabras y el orden de la vida en común. Todo forma un entramado en el que el mundo puede ser reconocido como idéntico consigo mismo a partir de continuidades y universalidades que se consideran por principio inmutables: el Estado, la familia, el derecho, el mercado, el dinero, la guerra, la adaptación. Ellos constituyen un todo, una totalidad, en la que cada momento se integra como momento necesario, cuya libertad y sentido pleno se obtienen de convertirse en un factor mediador en la reproducción de esa totalidad. Este pensamiento, sus conceptos, el trabajo social y las prácticas colectivas vinculadas a él, crean el entramado de dominación en el que, en nombre de la supervivencia de todos, los dominadores hacen valer los principios que conservan ese mismo entramado de dominación. Ese pensamiento dominante se caracteriza, desde la temprana Ilustración, por del concepto de equivalencia: se prescinde de la particularidad para igualar las cosas singulares con los conceptos y así poder apropiárselas y controlarlas. La Ilustración sería el miedo mítico radicalizado, para el cual no debe existir nada desconocido, no debe haber nada afuera<sup>22</sup>. La sociedad burguesa representa para Adorno el completo desarrollo de ese entramado de dominación en una totalidad cada vez más cerrada. Pues lo decisivo ahora es el intercambio de trabajo vivo por salario:

“El mundo integrado a través de la ‘producción’ y del trabajo social conforme a la relación de intercambio depende en todos sus momentos de las condiciones sociales de la producción y realiza de hecho la primacía del todo sobre las partes; la desesperada impotencia de todo individuo sirve hoy para verificar la desaforada noción hegeliana de sistema.”<sup>23</sup>

La relación universal de intercambio no es una necesidad objetiva anónima y fetichizada, sino que está supeditada al poder de disposición de los que tienen el mando sobre la producción social<sup>24</sup>. Es esta dominación la que produce la relación de clases, por esto Adorno tiene razón aun cuando malinterprete a Marx: “Por supuesto, esto es una opinión completamente herética frente a la teoría marxiana, ya que Marx había creído, a la inversa, poder deducir la dominación directamente

<sup>22</sup> Cf. Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., pág. 38 [ed. esp., pág. 76].

<sup>23</sup> Theodor W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel* [1963], en *Gesammelte Schriften*, vol. 5. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1971, pág. 274 [edición en español: *Tres Estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus, 1974, págs. 46-47].

<sup>24</sup> *Ibid.*

de la relación de intercambio”<sup>25</sup>. Con la sociedad burguesa, la historia alcanza una especie de punto culminante inscrito en ella de manera teleológica. Por esto puede considerarse a Hegel como el pensador afirmativo precisamente de esa totalidad. La sociedad burguesa configura la naturaleza y las relaciones entre los hombres de forma cada vez más amplia e intensiva conforme a sus propias concepciones, para finalmente volverse cada vez más totalitaria hasta alcanzar cotas infinitesimales. Incluso las resistencias y contradicciones que aparecen en ese entramado son utilizadas para perfeccionar y volver cada vez más opresora la dominación. Pero Adorno también es consciente del hecho de que la totalidad de la sociedad burguesa no satisface su concepto, quizás nunca lo va a satisfacer, y que produce continuamente disparidades no sincronizadas, esto es, prácticas y modos de pensamiento que no siempre se someten a esa totalidad y que pueden ser en algunos casos pequeños nichos de libertad. Sin embargo, con esa distopía estilizada de una totalidad clausurada teleológicamente, lo que le importa a Adorno es otra cosa, esto es, impulsar un pensamiento que se apropie del poder de esa totalidad para hacerla estallar desde dentro y posibilitar de esa manera unas relaciones completamente distintas. Y donde reconoce un pensamiento de este tipo es en la dialéctica. Para Hegel la dialéctica es el espíritu de contradicción organizado. Un pensamiento astuto que se introduce furtivamente en los dominios enemigos y espera la victoria “sobre la violencia brutal del mundo, a la que desentraña sin ilusión, la victoria de volver esa violencia brutal contra sí misma hasta que se transforme en su otro”<sup>26</sup>.

Bien sabe Adorno que la dialéctica también puede ser afirmativa. Esto vale para esa izquierda que ha esperado lo positivo como resultado de la negación de la negación y no de un radical rechazo de lo negativo mismo. Si bien la dialéctica sería

“el asilo de todo pensamiento de los oprimidos, incluso de lo nunca pensado por ellos. Sin embargo, en cuanto medio de tener la razón, también fue desde el principio un medio de dominación, técnica formal de la apología indiferente al contenido y al servicio de los que podían pagar: la posibilidad elevada a principio de dar la vuelta a la tortilla en todo momento y con éxito. Por eso su verdad

<sup>25</sup> Theodor W. ADORNO, *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft* [1964], en *Nachgelassene Schriften*, Vol. IV.12. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2008, pág. 97.

<sup>26</sup> Theodor W. ADORNO, *Elementos filosóficos*, op. cit., pág. 287.

o falsedad no está en el método en sí, sino en su intención dentro del proceso histórico.”<sup>27</sup>

Louis Althusser critica la dialéctica hegeliana por su carácter teleológico y porque fuerza la diversidad en el marco de una homogeneidad temporal. También Michel Foucault criticó a quienes veían en la dialéctica un método filosófico para la comprensión de las luchas históricas:

“En el fondo, la dialéctica codifica la lucha, la guerra y los enfrentamientos en una lógica o en una presunta lógica de la contradicción; los integra en el doble proceso de totalización y de racionalización a la vez definitiva, fundamental y, en todo caso, irreversible. Por último, la dialéctica asegura la constitución, a través de la historia, de un sujeto universal, una verdad reconciliada, un derecho en el que todas las particularidades tendrán por fin el lugar que se les asigne.”<sup>28</sup>

Adorno desea aprovechar dialécticamente aun la dialéctica criticada de esa manera. La dominación ha producido efectos en la totalización unificadora a lo largo de milenios; y todas estas prácticas de dominación se volvieron más densas en la sociedad burguesa hasta formar, para decirlo con las palabras de Althusser, la “unidad de una ruptura”<sup>29</sup> o la posibilidad de superar algo más que sólo la más nueva forma de dominación: el trabajo asalariado. De ese modo, Adorno habría anticipado las críticas de Althusser y de Foucault porque, sin volverse apologético, intenta elaborar una concepción de la dialéctica que toma en cuenta tales acusaciones sin abogar por totalización alguna ni por ningún tipo de teoría sistemática. El resultado de este intento es la idea de una dialéctica negativa.

La dialéctica es para Adorno un pensamiento autorreflexivo que no se detiene, que no se da por satisfecho con categorías clasificatorias, que no acepta la separación de sujeto y objeto, sino que se entrega a la dinámica de los conceptos, que por sí mismos desean ir más allá de sí mismos y alcanzar lo pensado. De esa manera los conceptos, lo pensado, es determinado nuevamente por el objeto –en el modo en el que nos apropiamos conceptualmente de los objetos. El pensamiento no es “valorativamente neutral”, no es el resultado de una decisión del sujeto cognoscente exterior al objeto que vale como hipótesis; tampoco el conocimiento se vuelve

<sup>27</sup> Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia* [1951], en *Gesammelte Schriften*, vol. 4. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1980, pág. 280 [edición en español *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Taurus, 1987, pág. 247].

<sup>28</sup> Michel FOUCAULT, *In Verteidigung der Gesellschaft* [1976], Frankfurt/M: Suhrkamp, 1999, pág. 71 [edición en español: *Defender la Sociedad*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico, 2000, págs. 62-63].

<sup>29</sup> Cf. Louis ALTHUSSER, *Für Marx* [1965], Frankfurt/M: Suhrkamp, 2011, pág. 119.

fecundo a partir de la eliminación del sujeto, “sino más bien en virtud de su supremo empeño, a través de todas sus inervaciones y experiencias”<sup>30</sup>. Por eso, Adorno rechazaría también aquella teoría del conocimiento espontánea, liberal y visual, según la cual es la perspectiva, el cristal con el que se mira, lo decisivo en cómo aparece el objeto y es conocido en cada caso. En una teoría del conocimiento de ese tipo el sujeto permanece siempre a distancia y pluralista, parece que una vez se puede ver de una manera y otras de otra, pero el conflicto de los puntos de vista no vuelve a ser dirimido como un conflicto objetivo, esto es, como un conflicto inherente a la cosa.

“Desde cierto punto de vista, la lógica dialéctica es más positivista que el positivismo que la desprecia: respeta, en cuanto pensamiento, lo que se ha de pensar, el objeto, incluso allí donde éste no se somete a las reglas del pensamiento. Su análisis afecta a las reglas del pensamiento. El pensamiento no tiene necesidad de contentarse con su propia legalidad; es capaz de pensar contra sí mismo sin sacrificarse. Si una definición de la dialéctica fuera posible, cabría proponer una como ésta”<sup>31</sup>

A las experiencias pertenecen los movimientos contradictorios del concepto en los que los individuos piensan y sienten la realidad y a sí mismos: la libertad puede ser la del poderoso, que en su superioridad llena de fuerza desafiante se impone implacablemente y no quiere dejarse sujetar – libertad puede ser la protección contra tal arbitrariedad mediante las garantías jurídicas – libertad puede, finalmente, convertirse en la organización en común de las condiciones en las cuales se amplía cada vez más el margen de acción creativa de los individuos. Igualdad es igualdad según un criterio y, por tanto, establece desigualdad – por lo que lo desigual se convierte en punto de partida de acciones diferenciadas que buscan generar la igualdad – sin embargo, esa igualdad amenaza nuevamente con oprimir diferencias. Pero la dialéctica se encuentra también en otros planos completamente diferentes. Por ejemplo, se suele hablar de la crisis económica como de un inesperado “cisne negro”, del mismo modo que todas las crisis en el modo de producción capitalista parecen sobrevenir desde afuera y no como un momento del proceso de reproducción, que da un vuelco en su contrario, en una perturbación. La dialéctica es entonces para Adorno algo más que sólo la interacción de dos entidades que existen por sí mismas. Sujeto y objeto se atraviesan mutuamente, forman una uni-

<sup>30</sup> Theodor W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, op. cit., pág. 256 [ed. esp., pág. 22].

<sup>31</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 144 [ed. esp., pág. 138].

dad y simultáneamente no son reductibles a ella; tal irreductibilidad debe ser incorporada a la teoría<sup>32</sup>. Con esto se transforma también la concepción de la sociedad, ya que ciertas cuestiones como el racismo, el antisemitismo, las crisis o el cambio climático, la violencia sexual, aparecen ahora como constitutivas en la comprensión de la sociedad y no como agregados posteriores. Sin embargo, sigue existiendo una contradicción inherente a la sociedad burguesa, a la que no le resulta posible pensarse como sociedad esencialmente racista, antisemita, sexista o violenta. Cuando se dan tales formas de pensar, tales actitudes o prácticas, se las interpreta como desviaciones, descuidos, malentendidos, accidentes e irracionalidades de personas individuales. La sociedad es sistema y no-sistema. Mediante múltiples medidas sociales, administrativas o policiales, se organiza la integración de tal forma que ya no se dan esas incidencias, al menos no en la superficie de la vida cotidiana, no en una concentración relevante, no para la autopercepción oficial de la sociedad, tal y como es escenificada por la política y los medios, lo que de nuevo genera miedo, sentimientos de amenaza y resentimiento. De esta forma, la sociedad retorna a la actividad diaria, a la normalidad, se trasmite a sí misma la autoimagen de ser la *única* sociedad. Esto hasta que se desata una huelga, hasta que un hogar de refugiados es incendiado, hasta que tiene lugar un atentado, hasta que se ven hombres esperando a la mesa para recibir un almuerzo o aparecen manifestantes ante un depósito de almacenamiento nuclear. Allí se ve que la sociedad es una y al mismo tiempo no lo es. Desea ser idéntica consigo misma pero que no lo consigue. Esta identidad que no puede volverse ni ser idéntica consigo misma es el objeto de la dialéctica: “La sociedad burguesa es una totalidad antagonista, que se mantiene viva únicamente merced a sus antagonismos y no es capaz de resolverlos.”<sup>33</sup>

#### 4 NO-IDENTIDAD COMO CATEGORÍA DE MEDIACIÓN

El rechazo del pensamiento identificador, esto es, de la determinación conceptual de los objetos o las relaciones sociales, forma parte de las obviedades en el conocimiento de la teoría de Adorno. En su carácter universal los conceptos se presentan como una violencia simbólica que parece cometer injusticia a lo significado por ellos y merma su singularidad. La crítica de Adorno se dirige en efecto contra esa violencia dispositiva, que somete a rígidas categorías la multiplicidad y lo singular.

<sup>32</sup> Cf. Theodor W. ADORNO, *Philosophische Elemente*, op. cit., pág. 125.

<sup>33</sup> Theodor W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, pág. 274 [ed. esp., pág. 47].

Sus reflexiones filosóficas están al servicio de la crítica del sujeto constitutivo, que pretende hacer creer de sí mismo que su yo pensante puede acompañar a todas sus representaciones. El esfuerzo conceptual de Adorno intenta abrir un camino desde la inmanencia de los conceptos hacia fuera. Adorno no quiere establecer un materialismo cosmovisional, sino pensar lo mediado por los conceptos, por la actividad humana<sup>34</sup>, en el mismo sentido que la primera tesis sobre Feuerbach en la que Marx certifica al idealismo ser superior al materialismo en el hecho de incorporar el lado subjetivo y la actividad humana. Adorno critica todos los aspectos del modelo de conocimiento dominante: el aislamiento del sujeto y el objeto y su contraposición, la actitud de comando y la rigidez identitaria del sujeto, la suposición de que el orden clasificatorio y la subsunción del individuo bajo supracategorías generales ya son conocimiento; la reducción del objeto a cosas puramente pasivas e individuales que se someten y parecen estar fuera de toda relación. Pero Adorno no se refugia en la intuición, el sufrimiento o el arte, como muchas veces se afirma, sino que hace continuamente hincapié en que lo existente sólo está disponible a través de la teoría y de los conceptos y en que no podemos acceder a lo individual ni a la multiplicidad de forma inmediata. No existe otro camino que el desentrañamiento conceptual y teórico de la realidad.

La ilusión de que existen otras posibilidades,

“en cuanto regresión mimética, recaería del mismo modo en mitología, en la borrosidad de lo difuso, así como, en el polo opuesto, el pensamiento único, la imitación de la naturaleza ciega mediante su opresión, desemboca en dominación mítica. La autorreflexión de la Ilustración no es su revocación.”<sup>35</sup>

Adorno puede argumentar por ello a favor de que es necesaria la identificación. Sin ella no se puede pensar, no puede haber ninguna aproximación a lo singular y no idéntico.

“En secreto, la no-identidad es el *telos* de la identificación, lo que en ella se ha de salvar; el defecto del pensamiento tradicional consiste en tomar la identidad por su objetivo [...]. El conocimiento de lo no-idéntico es dialéctico también en que precisamente él identifica más y de manera diferente al pensamiento de la identidad. Él quiere decir lo que algo es, mientras que el pensamiento de la

<sup>34</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 197.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pág. 160 [ed. esp., pág. 153].

identidad dice bajo qué cae, de qué es ejemplar o representante, aquello que, por tanto, no es él mismo”<sup>36</sup>.

Se debe salir de la relación especular sujeto-objeto, concepto-cosa y desarmar la tautología que resulta de pensar que los hombres crean y transforman el mundo que les circunda, que, en cierto modo, se encuentra siempre ya conceptualizado por ellos, de modo que no pueden pensar lo otro, lo no subsumible, el cambio, sin identificarlo continuamente bajo la categoría de lo idéntico. Experimentar lo no idéntico es, en cierto modo, sencillo, ya que sólo es cuestión de entregarse a la experiencia del movimiento del concepto y del objeto, es decir, a aquella pasividad no determinada del pensamiento que Adorno considera característica de la dialéctica, la experiencia de “la resistencia de lo otro contra la identidad”<sup>37</sup>. No se trata entonces de la identidad en la no-identidad, sino de la no-identidad en la identidad<sup>38</sup>, es decir, de liberar a los individuos y a las cosas del universo de la totalidad que se clausura como una relación especular. Pero esta no identidad no es algo dado positivamente, tampoco es algún resto, algo que sobra al borde del concepto como un recorte de la cosa. No es, por lo tanto, posible relacionarse con ella de modo positivo como si se tratase de un punto de vista y pasar por algo lo idéntico. No-identidad es ella misma una categoría de mediación:

“En cuanto conciencia de la no-identidad a través de la identidad, la dialéctica no es sólo un proceso progresivo, sino al mismo tiempo retrógrado [...]. Sólo en la síntesis consumada, en la unificación de los momentos contradictorios, se manifiesta la diferencia”<sup>39</sup>.

La multiplicidad no es directamente accesible ya que está integrada en un sistema coactivo de equivalencias que tiende a la totalidad. Cuando Adorno critica la tendencia a la penetración identitaria de la vida social y del pensamiento por el sistema, es decir, por la dominación, también critica aquella actitud de resignación de la teoría ante lo singular que supuestamente no puede ser pensado. La impenetrabilidad conceptual y la exaltación voraz de lo singular coinciden en el desprecio al objeto. La sociedad debe ser pensada como totalidad y, al mismo tiempo, las rupturas y fracasos de esa totalidad deben ser incluidas en el concepto. Esto sólo lo consigue la dialéctica: esa totalidad es una, pero no logra convertirse en dicha pretendida totalidad, ya que produce continuamente tendencias desintegradoras des-

<sup>36</sup> Ibid., pág. 152 [ed. esp., pág. 145].

<sup>37</sup> Ibid., pág. 163 [ed. esp., pág. 155].

<sup>38</sup> Theodor W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, pág. 157.

<sup>39</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 160 [ed. esp., pág. 152].



de su interior que deben ser contenidas mediante amplias medidas de integración. Esta totalidad se considera a sí misma un sistema autosuficiente, sin embargo, tiene como presupuesto el dominio y la apropiación de la naturaleza marcada por ese dominio. Este reclama una inmanencia absoluta y, sin embargo, puede ser pensado desde fuera debido a que está constituido por un sujeto que no logra afirmarse definitivamente a causa de la resistencia de las cosas y de los hombres.

Esto responde a la pregunta formulada por los críticos de la dialéctica de si es posible hablar de contradicciones dada la multiplicidad existente. ¿Por qué en suma habría que pensar dialécticamente? La dialéctica sólo es posible si se producen contradicciones, pero estas no se pueden encontrar ni solo en los objetos ni solo en el pensamiento. Someter esa diversidad de lo que simplemente es diferente a la forma lógica de la contradicción aparece como una reducción. Adorno está de acuerdo en cierta medida con tal objeción contra la dialéctica. La contradicción no posee el carácter de esencia<sup>40</sup>. Para esta dialéctica del no solo sino también tiene un índice histórico: sólo bajo determinadas condiciones históricas es inevitable pensar la realidad dialécticamente según el concepto de contradicción; la contradicción sería “un índice de la no-verdad de la identidad, de la subsunción de lo pensado en el concepto”<sup>41</sup>. Pero Adorno, al parecer, afronta el problema al mismo tiempo de modo ahistórico cuando afirma que “la apariencia de identidad es, sin embargo, inherente al pensar mismo según su pura forma. Pensar significa identificar. El orden conceptual se coloca satisfecho delante de lo que el pensamiento quiere captar”<sup>42</sup>. Para los conceptos de la lógica la totalidad aparece como libre de contradicciones. Correspondientemente, toda diferencia cualitativa recibe el sello de la contradicción: “La contradicción es lo no-idéntico bajo el aspecto de la identidad; el primado del principio de contradicción en la dialéctica mide lo heterogéneo en relación al pensamiento de la unidad.”<sup>43</sup> Si esto es así, entonces la forma de la contradicción es inevitable. Sin embargo, Adorno sigue sosteniendo el carácter histórico de la dialéctica, que permitirá ser superada.

“La dialéctica despliega la diferencia de lo particular con respecto a lo universal que viene dictada por lo universal. Mientras que esa diferencia, la cesura entre sujeto y objeto que penetra en la conciencia, resulta ineludible para sujeto y surca todo lo que piensa, incluso a cerca de lo objetivo, ella tendría su final en

<sup>40</sup> Ibid., pág. 17 [ed esp., pág. 18].

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Ibid.

la reconciliación. Esta liberaría lo no-idéntico, lo desembarazaría incluso de la coacción espiritualizada, abriría por primera vez la multiplicidad de lo diverso, sobre la que la dialéctica ya no tendría poder alguno [...]. La dialéctica sirve a la reconciliación. Desmonta el carácter de coacción lógica al que obedece.”<sup>44</sup>

Con esta reflexión Adorno retoma de una forma crítico-negativa motivos de su *Dialéctica de la Ilustración*. Los conceptos deben entregarse reflexivamente a la experiencia que hacen consigo mismos, es decir, a la experiencia de que mito e ilustración se convierten uno en el otro –y habría que pensar justamente este movimiento contradictorio de tal modo que se supere a sí mismo. La experiencia de lo que se resiste, de lo contradictorio, significa que el dominio aún existe, sin embargo, no debe llegarse a una totalidad libre de contradicciones. La expresión “dialéctica negativa” no debería ser filosóficamente enigmática, sino que debería ser tomada literalmente. La dialéctica no puede ser entendida afirmativamente. “La dialéctica es la autoconciencia del universo de ofuscación objetivo, al que ella todavía no ha escapado. Escapar de él desde dentro es objetivamente su meta [...]. Sin la tesis de la identidad la dialéctica no es todo; pero entonces tampoco sería un pecado capital abandonarla en un paso dialéctico”<sup>45</sup>. De forma trivial se puede decir que Adorno no es un marxista hegeliano, sino un decidido crítico de Hegel. Su pretensión apunta a superar dialécticamente incluso la dialéctica, es decir, a superar todas las condiciones que llevan a la totalidad, a las contradicciones y a la dialéctica misma; pero no al interior del pensamiento mediante ésta o aquella corrección lógica que pondría a la razón en su lugar, o bien a través de un análisis crítico del sentido del lenguaje que sugiere la idea de que las contradicciones no existirían de hecho objetivamente en los movimientos del pensamiento. La dialéctica tiene la tarea de reconocer los movimientos contradictorios del concepto mismo para, de ese modo, forzar un vuelco que lleve a la reconciliación y haga innecesaria la dialéctica. “La utopía se encontraría más allá de la identidad y la contradicción, sería un convivir de lo diferente”<sup>46</sup>.

Para la teoría marxista las reflexiones de Adorno son cruciales. Al menos desde *Historia y Conciencia de Clases* de Georg Lukács existía la consideración de que la clase burguesa, en virtud de su distancia respecto al trabajo de apropiación de la naturaleza no reúne las condiciones necesarias para el conocimiento de la totali-

<sup>44</sup> Ibid., pág. 18 [ed. esp., pág. 19].

<sup>45</sup> Ibid., pág. 398 [ed. esp., pág. 371].

<sup>46</sup> Ibid., pág. 153 [ed. esp., pág. 146].

dad. No le es posible desentrañar la esfera del mercado y de la circulación y reconocer el secreto de la sociedad burguesa, esto es, que detrás de la fachada de sujetos de puede y deben ser considerados libres e iguales para poder vender su fuerza de trabajo como mercancía se esconde la apropiación del plusvalor. La clase trabajadora, en función de su ubicación en el proceso productivo, tiene la posibilidad de un conocimiento abarcador de la totalidad. Ella podía volverse consciente de su situación, apropiarse de la sociedad como un todo y desarrollarla como una totalidad lograda y organizada racionalmente. La *Dialéctica de la Ilustración* se distanció críticamente de una concepción semejante de la razón y la totalidad, que inicialmente todavía se defendía en los textos de Horkheimer. En esa obra ya no se busca la construcción de la totalidad, la autocomprensión de la teoría crítica es allí fundamentalmente antitotalitaria. Puesto que, como dijimos arriba, la teoría crítica es la autorreflexión del marxismo, que se reproduce en ella de modo ampliado, con ella también se inaugura una perspectiva completamente transformada de la teoría marxista. Ahora la totalidad se concibe de modo crítico y negativo: en este sentido la dialéctica es la autoconciencia, la lógica de esa totalidad, unida a ella internamente. Y es por esto que puede servir para superarla, porque la dialéctica se dirige también contra sí misma cuestionando continuamente el movimiento contradictorio entre conceptos y cosas y trabajando por su superación; pero no en el sentido de una superación positiva, sino en una crítica de la totalidad y de la dialéctica en la que la dialéctica misma abandona toda necesidad, sea ésta social o intelectual. La *Dialéctica Negativa* prepara esa superación de la dialéctica al mostrar enérgicamente cómo esta podría ser practicada críticamente. El carácter irresoluble de las contradicciones de la sociedad capitalista (que el dinero representa la universalidad de la que dispone el individuo privado a su antojo, que la igualdad formal da un vuelco en desigualdad, que la democracia está confrontada fundamentalmente con antinomias como la existente entre la idea de soberanía popular y de voto por mayoría o entre universalidad e intereses particulares) las muestran no como meros problemas lógicos, sino objetivamente como resultado de una sociedad determinada. Incluso los movimientos del pensamiento en su carácter contradictorio pertenecen a dicha objetividad. En este sentido, la dialéctica negativa representa la exigencia de permitir la experiencia de tales contradicciones y llevarlas hasta su extremo, para problematizar precisamente sobre esa base incluso la lógica de la contradicción, es decir, plantear la pregunta: ¿por qué surgen precisamente esas contradicciones? ¿Por qué no pueden ser disueltas? ¿Y qué formas de vida social permiten

no racionalizar y “suprimir” esas contradicciones en una teoría general, sino superarlas de modo que no vuelvan a plantearse en absoluto: negación de la negación, ¿que se mantiene negativa? Una humanidad reconciliada estará más allá de la dialéctica.

## 5 PENSAMIENTO EN CONSTELACIONES

Según esta idea y con la crítica de la totalidad y la dialéctica se transforma el estilo del pensamiento y la pretensión de la teoría. La teoría ya no busca la completud, ya no busca que nuevas generaciones de científicos y científicas asignen a cada estado de cosas y a cada clasificación un lugar preciso y determinado dentro de un edificio teórico cada vez más amplio, de modo que al final se encuentre un conocimiento general de la totalidad. Que esto no se haya conseguido no es el reconocimiento de un fracaso, sino la visión crítica de que también la teoría materialista ha secundado durante muchos años falsas representaciones de la teoría y de la praxis intelectual, es decir, representaciones burguesas e idealistas. La unidad de la sociedad no existe y tampoco vale la pena buscarla; y esto atañe también a la lógica de la teoría. Adorno no rechaza de ningún modo la posibilidad de la teoría, pero defiende la idea de que ésta debe adoptar la forma de una “teoría no sistemática”<sup>47</sup>. Pensar rigurosamente sin sistema significa para Adorno pensar en modelos: la dialéctica negativa es un conjunto de análisis de modelos<sup>48</sup>. Ella reúne conceptos en constelaciones. Los conceptos mismos representan relaciones sociales en las que los objetos son pensados y colocados en relaciones. Por ello existe el riesgo de que los conceptos amputen y deformen algo en esos objetos, porque los hacen inaccesibles a la praxis social e intelectual. Adorno argumenta que en una constelación de conceptos reunidos alrededor de una cosa surge una relación conceptual particular y completamente contingente, en la que los conceptos alcanzan pensando “lo que el pensamiento necesariamente eliminó de sí”<sup>49</sup>.

La experiencia del objeto conduce al pensamiento a constelaciones de conceptos y relaciones en las que se encuentra el objeto. De ese modo, lo pensado subjetivamente gana objetividad y el objeto pierde su carácter de evidencia como hecho puro.

<sup>47</sup> Theodor W. ADORNO, *Philosophische Elemente*, op. cit., pág. 49.

<sup>48</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 39.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pág. 165 [ed. esp., pág. 157].

“Darse cuenta de la constelación en la que está la cosa significa tanto como descifrar la que ésta porta en sí en cuanto algo devenido. El *chorismos* entre exterior e interior está por su parte históricamente condicionado. A la historia en el objeto sólo puede liberarla un saber que tenga también en cuenta la posición histórica del objeto en su relación con otros; actualización y concentración de algo ya sabido, que lo transforma. El conocimiento del objeto en su constelación es el del proceso que éste acumula en sí. En cuanto constelación, el pensamiento teórico rodea al concepto que quisiera abrir, esperando que se abra de golpe a la manera como lo hacen las cerraduras de las cajas fuertes bien guardadas: no únicamente con una sola llave o un solo número, sino con una combinación de números”<sup>50</sup>.

El pensar en constelaciones es para Adorno la forma progresista y emancipada de pensamiento que coloca de una forma a los conceptos en una configuración, que se produce una comprensión de las condiciones sociales que permite reconocer la necesidad histórica como azar y abre la posibilidad de que el cambio repentino se vuelva emancipación. La totalidad es una constelación de ese tipo; por lo tanto, la meta del pensamiento no es la producción de totalidades, sino la liberación de la multiplicidad sin medida.

En las últimas décadas y años, la dialéctica en tanto praxis intelectual ha sido blanco de diversas críticas. Uno de los motivos destacados consistía en querer tomar en cuenta las luchas concretas y las contingencias histórica. Pero esta renuncia a la dialéctica ha perjudicado en gran medida el análisis orientado emancipadoramente. Allí donde actúan los antagonismos se deja paso al nominalismo o al pluralismo, las contradicciones son transformadas en paradojas que, de ser examinadas en profundidad correctamente, podrían ser resueltas por medio de medidas individuales o, en todo caso, aceptadas como inevitables. De este modo, ciertas relaciones dialécticas se vuelven ininteligibles, como la existente entre la universalidad del modo de producción capitalista y sus formaciones históricas y regionales particulares, entre las diferentes formas del capital y los desplazamientos de las posiciones de dominancia en su circulación, entre la dinámica de cambio y reproducción y la perseverancia de las relaciones. Esto también vale para las relaciones contradictorias existentes entre las formas de dominio de la explotación de la naturaleza, del desposeimiento y la incapacitación intelectuales y culturales, del trabajo asalariado, del racismo o el sexismo y, así mismo, para la unidad contradicto-

<sup>50</sup> Ibid., pág. 165 [ed. esp., pág. 157-158].

ria de las relaciones de producción capitalistas y la democracia representativa. De este modo se recae frecuentemente en análisis economicistas o mecánicos que describen tendencias lineales (el “fin del capitalismo”) o separan artificialmente fenómenos y no pueden hacer comprensibles los lazos internos de los movimientos contradictorios.

Valdría la pena entonces apropiarse la significativa renovación de la dialéctica materialista realizada por Adorno, que en modo alguno forma parte hoy de la comprensión de la teórica crítica. Y esto a la luz de la confrontación crítica con la dialéctica, para continuar desarrollándola a la altura del tiempo presente. Pero hacerlo teniendo en cuenta su carácter provisional, esto es, que la necesidad de pensar dialécticamente debería ser entendida como remisión a la necesidad de una transformación radical. Solo se podría hablar de reconciliación cuando ya no se produzcan antagonismos en absoluto y la dialéctica se vuelva innecesaria.

*Traducción del alemán de Gustavo Matias Robles*