

LA DIALÉCTICA DE T. W. ADORNO

Susan Buck-Morss

EN 1931, EN SU DISCURSO INAUGURAL en la facultad de Filosofía de Frankfurt, Adorno esbozó un programa de filosofía que pretendía ser a un mismo tiempo “dialéctico” y “materialista”.¹ Pero no era materialismo dialéctico —no en el sentido marxista ortodoxo, ni siquiera en el sentido de la definición lukacsiana del término en *Historia y Conciencia de clases*. Aunque Adorno estaba sin duda endeudado con la obra primitiva de Lukacs y vio persistentemente el marxismo a través de “gafas hegelianas”, rechazó la teoría hegeliana de la identidad, y con ello el concepto de conciencia proletaria que formó el eje crucial alrededor del cual giraba el marxismo primitivo de Lukacs.

En *Historia y conciencia de clase*, el concepto del proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia era indispensable para la epistemología lukacsiana y su teoría de la historia; el conocimiento correcto era identificado con la realidad vista desde la postura del proletariado, y la realización del interés propio del proletariado era identificada con la historia como “verdad suprema”. Por contraste, Adorno rechazó la identidad de la historia con la verdad o el progreso, y mantuvo durante toda su vida que la teoría no empezaba

* Este ensayo apareció originalmente en inglés en la revista *Telos*, núm. 14 (invierno de 1972), pp. 137-144. *Teorema* agradece al profesor Paul Piccone, director de *Telos*, su amable permiso para publicar en estas páginas la presente versión castellana.

¹ Theodor Wiesengrund-Adorno, “Die Aktualität der Philosophie” (Mayo 7, 1931), manuscrito inédito, *Archiv* de Adorno, Frankfurt am Main. Este discurso aparecerá en un volumen próximo de los *Gesammelte Schriften*.

tomando una postura.² Para Lukacs, el marxismo reemplazó a la filosofía. La revolución proletaria resolvería las antinomias del pensamiento burgués. Eliminaría la dualidad entre sujeto y objeto en su origen: el modo alienante y reificado de producción capitalista. Pero para Adorno, el marxismo suministró unos medios dialécticos que continuarían el hacer filosófico y exigirían la no-identidad real entre sujeto y objeto que el concepto lukacsiano de proletariado eliminó.

Como ha argumentado Jay, la fuente del rechazo, por parte de Adorno, de la teoría de la identidad “difícilmente puede ser establecida con certeza completa”,³ no porque falten tales fuentes, sino porque hay demasiadas. Su inclinación a la no-identidad estaba arraigada en su respeto para lo concreto particular, una aserción de que el fenómeno individual no podía ser agotado por la concepción que de él se haga el sujeto, ni integrado como un mero caso de lo general en un sistema totalista. Esta preocupación por lo concreto particular era un tema común entre las, por otro lado diversas, influencias sobre Adorno aun antes de que adoptase una posición marxista. Su primer mentor filosófico, el neo-kantiano individualista Hans Cornelius, había argumentado que el objeto nunca podía conocerse enteramente, sino que permanecía “siempre parcialmente ajeno a nosotros”;⁴ Simmel, cuya influencia reconoció expresamente Adorno,⁵ rechazaba la idea de la verdad como el todo;⁶ Schoenberg, cuya teoría

² Ver Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt, 1966), p. 15. En este punto Adorno era el mejor hegeliano.

³ Martin Jay, “The Frankfurt School’s Critique of Marxist Humanism”, *Social Research: Germany 1919-1932; The Weimar Culture*, 39, 2 (Verano, 1972), p. 298.

⁴ Hans Cornelius, *Grundlagen der Erkenntnistheorie: Transcendentale Systematik*, 2.^a ed. (Munich, 1972), p. 261.

⁵ Theodor W. Adorno, “Henkel, Krug und fruehe Erfahrung”, *Ernst Bloch zu ehren: Beitrage zu seinem Werk*, ed. por S. Unseld (Frankfurt, 1966).

⁶ Simmel observó, comparando la filosofía con la nueva física de Einstein: “Das Ganze der Wahrheit ist vielleicht so wenig wahr wie das Ganze der Materie schwer ist”. Cf. el famoso enunciado de Adorno, “Das Ganze ist das Unwahr”. (“Aussprueche” de Simmel, coleccionados por Ernst Bloch, *Buch des Dankes an Georg Simmel*,

de la composición estudió Adorno bajo Alban Berg en Viena, había escrito en desafío de las teorías sistemáticas de la composición, proclamando que la teoría estética constaba sobre todo de excepciones;⁷ Horkheimer rechazó la identidad hegeliana de historia y verdad precisamente a causa del sufrimiento de los individuos particulares, como había sostenido también Ernst Bloch en *Geist der Utopie*.⁸

Pero la más importante fue la influencia de W. Benjamin, un hombre con una extraordinaria visión para el detalle (una cualidad de la que, según notó Ernst Bloch,⁹ Lukacs carecía totalmente). Benjamin tenía un respeto por los fenómenos concretos que bordeaba la reverencia. Los consideraba como la fuente de la "iluminación profana", y la salvación de los fenómenos fue un tema constante a lo largo de todos sus escritos.

Pero la verdad es que si se ha de nombrar la fuente que más decisivamente afectó a la forma de la teoría de Adorno, sería el primer capítulo del estudio de Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Fue el origen de esas expresiones y conceptos que han llegado a ser marcas ostensibles de los escritos propios de Adorno: frases como "*Intentionslose Wahrheit*", "*Konstellation*", "*Darstellung*", "*Rettung*", "*das Kleinste*", y otras.

Sin embargo no es suficiente retrotraer estos términos a su origen filosófico. El capítulo del *Traverspiel* de Benjamin no era en su intención ni dialéctico ni materialista. Escrito antes de que Benjamin se volviera al marxismo, contenía una teoría raramente única del conocimiento que combinaba ele-

ed. por K. Gassen y Michael Landmann (Berlín, 1958), p. 251. Cf. también Adorno, *Minima Moralia* [Frankfurt, 1969], p. 57).

⁷ Arnold Schoenberg, *Harmonielehre* (Viena, 1922), p. 6: "...die Naturgesetze kenne keine Ausnahme, die Kunsttheorien bestehen vor allem aus Ausnahmen".

⁸ Max Horkheimer, *Anfaenge der buergerlichen Geschichtsphilosophie* (Stuttgart, 1930), p. 44. Cf. Ernst Bloch, quien sostuvo que era necesario "Kant durch Hegel hindurchbrennen zu lassen: das Ich muss in allem uebrig bleiben...". Bloch, *Geist der Utopie*, 2.^a ed. (Berlín, 1923), p. 226.

⁹ Ernst Bloch, "Erinnerungen", *Ueber Walter Benjamin* (Frankfurt, 1968), p. 1.

mentos de teología judaica, platonismo invertido y misticismo religioso. El capítulo del *Trauerspiel* era esotérico en lo mejor y totalmente incomprensible en lo peor.¹⁰ Uno estaría tentado a juzgar la decisión de Adorno de utilizar el lenguaje de Benjamin en su propia teoría como puro snobismo intelectual, si no fuera por su genuina mirada para la originalidad del pensamiento de Benjamin. Adorno estaba convencido de que los discernimientos de Benjamin podían ser llevados más allá de su original intención y traducidos de forma fructífera a una teoría materialista y dialéctica. Al final de los años veinte y al principio de los treinta, trabajó en colaboración cerrada con Benjamin para alcanzar este fin.

El libro *Trauerspiel* de Benjamin se había opuesto a la teoría de la identidad en dos niveles; en primer lugar, Benjamin había sostenido que lo particular no era idéntico a lo general. Su esencia o verdad no podía investigarse a través de la abstracción. En vez de ello, lo general estaba contenido *dentro de* lo particular. La unidad mínima, el extremo, el detalle —tal era la fuente de la verdad: “La idea es una mónada— esto es, dicho brevemente: toda idea contiene la imagen del mundo”.¹¹ Trasladado al interior de un marco marxista, este concepto cobró implicaciones significativas para una teoría de la superestructura: la verdad de las ideas no se hallaba reduciendo esas ideas a un común denominador, la infraestructura económica; por el contrario, contenidas dentro de la auténtica particularidad de las formulaciones de la superestructura había imágenes de verdad socio-histórica y objetiva. En su *Passagenarbeit*, Benjamin formuló la teoría como sigue: “La cuestión es esta: si la infraestructura determina hasta un cierto grado la superestructura, el pensamiento y el material de la experiencia, y sin embargo esta determina-

¹⁰ Benjamín escribió el libro *Trauerspiel* como *Habilitationsschrift* en *Germanistik*. El departamento de *Germanistik* en Frankfurt alegó que aquéllo no era literatura, sino filosofía, y lo pasó a Hans Cornelius, profesor de Adorno. Cornelius adujo que no podía entender una palabra del trabajo y rehusó aceptarlo. Este episodio terminó con las aspiraciones de Benjamín a una carrera académica.

¹¹ Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (Frankfurt, 1969), p. 32.

ción no es la de una simple copia o reflejo, ¿cómo entonces ha de ser caracterizada —totalmente aparte de la cuestión de sus orígenes causales—? Como su expresión. La superestructura es la expresión de la infraestructura. Las condiciones económicas bajo las que existe la sociedad llegan a expresión en la superestructura”.¹² Si, como Adorno aceptaba, los fenómenos superestructurales expresan la verdad material, concreta, entonces la tarea del filósofo llega a ser la de *interpretar* aquella verdad. Esta era la intención de Adorno cuando definió el trabajo de la filosofía como interpretación (*Deutung*) en su disertación de 1931.¹³ La palabra trae a la mente el método de la hermenéutica de Dilthey, pero su significado característico quedaba asegurado por el concepto de “verdad no intencional”, el segundo nivel de no-identidad en la teoría original de Benjamin. “La intención —había escrito Benjamin en su capítulo del *Trauerspiel*— es la muerte de la verdad”.¹⁴ En una teoría dialéctica y materialista, este concepto distinguía nítidamente el método de Adorno del método de la *Geistesgeschichte*. Mientras que la hermenéutica de Dilthey era un intento para recapturar el significado subjetivo, la *intención* tras la palabra escrita u otra forma de expresión humana, Adorno y Benjamin indagaban la realidad objetiva que aparecía en tales expresiones a despecho de su intención subjetiva; la obra de arte, no el artista; la filosofía, no el filósofo, era el objeto de su inquisición teórica. Si realmente, como había sostenido Lukacs, el modo capitalista de producción impregnaba cada aspecto de la sociedad, entonces ello habría de tener un sedimento en los fenómenos superestructurales —no sólo en su contenido, sino también en su forma. De ahí que estos fenómenos no se considerasen como mera ideología burguesa, sino que, como los lapsus lingüísticos freudianos, expresaban una realidad objetiva no intencionada.

¹² Walter Benjamin, manuscrito de *Passagenarbeit*, citado en Rolf Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*. Vol. 16 de *Frankfurter Beiträge zur Soziologie* (Frankfurt, 1965), p. 106; traducción mía.

¹³ Adorno, “Die Aktualität der Philosophie”, p. 9.

¹⁴ Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, p. 17.

Esta verdad no estaba sin más al alcance de la mano. Mudos en sí mismos, los fenómenos precisaban ser traídos al lenguaje por la intervención activa del sujeto —decodificados de forma que la realidad no intencional contenida en ellos se tornase visible. Este proceso de decodificación, pretendía Adorno, necesitaba fantasía, pero una fantasía *exacta*, controlada por el hecho de que el sujeto daba lugar al fenómeno, siguiendo su propia lógica interior hasta las rupturas, contradicciones y antinomias que cristalizaban en forma de una pregunta o enigma. En su disertación de 1931, Adorno mantenía que un tal enigma podía ser desvelado reagrupando sus elementos con los de la realidad social que fuese su contexto, poniéndoles en yuxtaposición con la ayuda de “categorías clave” tomadas de la sociología crítica de modo que formaran una constelación en la que se hiciese visible la verdad histórica objetiva, iluminando el enigma “como un relámpago” (*blitzhaft erhellen*) y destruyéndolo al mismo tiempo.¹⁵ Al principio Adorno llamó a estas constelaciones “imágenes históricas”. En su estudio sobre Kierkegaard aplicó este concepto, creando una imagen distinta que trascendía las descripciones propias de Kierkegaard del “interior burgués” y revelaba la especificidad histórica de la filosofía kierkegaardiana y preparaba simultáneamente su negación crítica.

Benjamin usó un concepto similar, “imágenes dialécticas”, en su *Passagenarbeit*. Pero bajo la doble influencia del arte surrealista (al que ensalzaba como la secularización de la teología) y el (en la opinión de Adorno, crudo) materialismo de Bert Brecht, empezó a confiar demasiado ciegamente en su poder iluminativo, pensando que la sola yuxtaposición de elementos concretos era suficiente para revelar la verdad objetiva. Fue tan lejos como para considerar la composición de todo su *Passagenarbeit* como un montaje que constaba exclusivamente de citas sin que mediase interpretación alguna. Este enfoque le llevó a un conflicto con Adorno después de 1935.¹⁶ El estudio intensivo por parte de este último de

¹⁵ Adorno, “Die Aktualität der Philosophie”, p. 10.

¹⁶ Adorno logró convencer finalmente a Benjamin para que abandonase este intento, que el propio Benjamin temía que fuese

la lógica de Hegel durante este período, en conexión con su dilatado estudio de Husserl,¹⁷ aumentó su convicción de que los objetos necesitaban la mediación dialéctica de la teoría especulativa si habían de revelar la verdad que contenían. Si la construcción de constelaciones fuese reducida a mero montaje pictórico, se tornaría estática, no dejando espacio para el movimiento del concepto. En las imágenes de Benjamin —como en la *Kategoriale Anschauung* de Husserl— la mera evocación (*Beschwoerung*) ocupó el puesto del argumento dialéctico. Como escribió Adorno a Benjamin en 1938, “cabe decirlo de esta forma: el motivo teológico, que consiste en llamar a las cosas por el nombre, se dirige hacia una reversión en la representación, plena de temor reverencial, de la mera facticidad. Hablando en términos drásticos, se podría decir que el ensayo ha sido llevado a cabo en la encrucijada entre la magia y el positivismo. Este lugar está hechizado. Sólo la teoría podrá romper el hechizo: su propia y personal teoría especulativa, tan excelente como descuidada”.¹⁸ Adorno escribió esta carta desde América, a donde había ido para reunirse con Horkheimer y los otros miembros del exilado Instituto de Frankfurt. El método de Horkheimer del criticismo inmanente, la confrontación dialéctica de ideas con su realización histórica concreta, era complementario del trabajo de Adorno, pero no idéntico. Adorno continuó usando metáforas visuales concretas, imágenes materiales, para establecer el momento abstracto necesario del argumento dialéctico en la realidad física —considérese, por ejemplo, su descripción del idealismo como ansia, o del sistema como el “vientre tornado en espíritu” en *Negative Dialektik*.¹⁹

“unerlaubt dichterisch”. Para una discusión de este conflicto, ver el excelente epílogo de Rolf Tiedemann en Walter Benjamin, *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus* (Frankfurt, 1969).

¹⁷ El estudio de Adorno sobre Husserl fue escrito durante su estancia en Oxford (1934-1938). Fue reelaborado y publicado como *Metakritik der Erkenntnistheorie* (Stuttgart, 1956).

¹⁸ Carta de Adorno a Benjamin, Noviembre 10, 1938, reimpresa en Adorno, *Ueber Walter Benjamin*, *op. cit.*

¹⁹ Adorno, *Negative Dialektik*, *op. cit.*, pp. 31-32.

Aunque suprimió la frase “imágenes históricas”, describiendo sus procedimientos interpretativos como el término menos estático “modelos de pensamiento”, esto no marcó la ruptura real con la influencia de Benjamin, sino más bien una superación de ella. Realmente, el término “modelos” era de Benjamin, y había sido usado por él en el capítulo pre-marxista del *Trauerspiel*. Pero en los modelos de Adorno, la concreción visual era un momento en el proceso dialéctico, más que su culminación. Mejor que iluminando el problema, los modelos pasaron a ser considerados como intentos fragmentarios, cuyo “espesor de textura”²⁰ les ayudaba a dar en el blanco.

El concepto de Adorno del conocimiento como interpretación continuó siendo el mismo: la traslación de fenómenos superestructurales desde el reino de la abstracción ideacional al mundo material de la realidad histórica concreta. Su fin era la desmitificación, liberar a los hombres de la esclavitud del pensamiento fetichizado que tomaba la apariencia de segunda naturaleza. La desmitificación de lo que había parecido aceptarse como “natural” —que era lo que habían hecho Marx en economía, Freud en el estudio del inconsciente, y Schoenberg en la composición musical—: tal era lo que Adorno esperaba alcanzar en filosofía.

Una comparación con Schoenberg resulta especialmente reveladora. En un artículo en 1934, Adorno sostuvo que Schoenberg había efectuado “un cambio” fundamental “en la relación del compositor con su material” y que su significado “puede ser llamado dialéctico”.²¹ Los principios de composición dialéctica que Adorno describió con respecto a Schoenberg guardaban un estrecho paralelo con su propio plan para el estudio de Husserl, que él estaba empezando entonces. El compositor, como el filósofo, precisaba concentrar su atención sobre el “material” propio de su profesión, y en la manifestación más desarrollada históricamente (para Schoenberg el cromatismo romántico; para Adorno, la fenomenología de Husserl), en la que las formas burguesas (tonalidad en

²⁰ *Ibíd.*, p. 43.

²¹ Adorno, “Der dialektische Komponist”, *Impromptus* (Frankfurt, 1968), p. 322.

música, idealismo en filosofía) estaban ya en un estado de avanzada decadencia. Los problemas en que se ocupaban el compositor o el filósofo no eran de su propia invención; eran inherentes al material en el que la historia había llegado a sedimentarse. Por lo tanto, expresaban los antagonismos de la postrer sociedad capitalista. Como dijo Adorno de Schoenberg: “encontraba en forma de problemas en el material, que trabajaba y elaboraba totalmente a fondo, los problemas de la sociedad que había producido aquel material, y presentaba en él las contradicciones sociales como problemas técnicos”.²² La creatividad del sujeto, su “fantasía exacta”, necesitaban entregarse al objeto, siguiendo la propia lógica interna de éste hasta el punto de su negación dialéctica.

Porque Schoenberg no había disuelto meramente la tonalidad. La había negado desde el interior, por el poder de sus propios principios que, llevados al extremo, causaron la transformación cualitativa de la misma. Imbricó las transformaciones tonales hasta el punto en que cada acorde estaba en una clave diferente, y la yuxtaposición de claves, totalmente desprovista de relación, a diferencia de las secuencias cromáticas alcanzaba a destruir toda continuidad tonal. Como escribió Adorno, la *Kammersymphonie* de Schoenberg (1906) había “con la serenidad más extrema, desarrollado (*auskonstruiert*) la tonalidad en vez de disolverla”.²³ La tonalidad se transformaba así dialécticamente en atonalidad. Adorno sostenía que esta reversión dialéctica había “desmitificado” la música, la libraba de las leyes de tonalidad que habían sido aceptadas como “segunda naturaleza”. “El material había comenzado a aclararse y a librarse; y los confines míticos del número —que controlaban las armonías tonales— habían sido despedazados para siempre.”²⁴

Había un paralelo directo entre esta dialéctica en música y la negación dialéctica que Adorno esperaba alcanzar en filosofía, y que consistía en trascender al sujeto por medio

²² Adorno, “Zur gesellschaftlichen Lage der Musik”, *Zeitschrift fuer Sozialforschung* I, 1-2 (1932), p. 111.

²³ Adorno, “Der dialektische Komponist”, p. 42.

²⁴ Adorno, “Reaktion und Fortschritt”, *Moments Musicaux* (Frankfurt, 1964), p. 159; primera edición en 1930.

del sujeto.²⁵ Ambas eran negaciones de una lógica de la dominación. Así como la tonalidad destruía la dominación del tono gobernante, librando a las notas de su subordinación a éste de forma que adquirieran valores diferentes, en vez de tener sus valores dictados desde lo alto, así también en filosofía quería Adorno negar el sujeto abstracto del idealismo que, por medio del principio de identidad, dominaba no sólo los objetos, sino también los sujetos vivos concretos.

El proceso que Adorno estaba describiendo tenía su prototipo en la teoría dialéctica del trabajo de Marx. Tomando la clave de los *Manuscritos filosóficos y económicos*²⁶ de 1844, Adorno sostuvo que la dialéctica entre el trabajador y la materia, cuando se aplicaba a la producción *mental*, proveía el fundamento para una epistemología materialista crítica, Adorno reconocía a Marx como el primero en ver que la dialéctica del espíritu de Hegel no era en realidad “nada más que trabajo social”²⁷ y que esta realización hacía lógicamente insostenible la identidad de sujeto y objeto en el Espíritu Absoluto. En sus primeros manuscritos Marx había criticado el hecho de que “el único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el trabajo *mental, abstracto*”,²⁸ y Adorno estaba de acuerdo en ello: el sujeto pensado no era pura conciencia, sino que era él mismo objeto —el hombre sensual,

²⁵ Como estableció Adorno en el prólogo de *Negative Dialektik*, “Aunque el autor confiase en sus propios impulsos intelectuales, considero que su tarea era quebrantar la decepción de la constitutiva subjectividad mediante el rigor del sujeto”. *Negative Dialektik*, *op. cit.*, p. 8.

²⁶ Primeramente publicados en 1932. Sin embargo, Adorno pudo haber tenido acceso a ellos antes, dado que Riazanov, quien empezó a preparar en 1927 la edición moscovita de los primeros escritos de Marx, era uno de los amigos del Instituto de Frankfurt.

²⁷ Adorno, “Aspekte”, 1956, publicado en *Drei Studien zu Hegel* (Frankfurt, 1969), p. 30. Este ensayo es también una crítica de la ética del trabajo, que, cuando se considera como un fin en sí mismo, es una expresión de la ideología burguesa. En contraste, Adorno sostenía que la meta de la labor mental y de la labor física es la satisfacción de las necesidades humanas. (Ver pp. 30-39.)

²⁸ *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, tr. y ed. por Loyd D. Easton y Kurt H. Guddat (Garden City, 1967), p. 322.

corporal, un trozo de naturaleza cuya objetividad material no se podía hacer desaparecer en una dialéctica de pura conciencia. Pero por la misma razón, argumentaba Adorno, si este discernimiento proporcionaba la clave para *decodificar* la dialéctica de Hegel, haciendo posible su crítica inmanente, ponía también el fundamento para una lógica dialéctica que, como labor mental, era más bien concreta que abstracta, creativa que contemplativa, crítica que ideológica. En *Negative Dialektik*, Adorno describió el pensamiento como “negación, resistencia a aquello que se le opone; es esto lo que el pensamiento ha heredado de su arquetipo, la relación del trabajo a su material”.²⁹

Viendo al pensamiento como una actividad concreta, Adorno evitaba la dicotomía entre mente y realidad material que había establecido Lukacs en *Historia y Conciencia de clase* con el concepto de proletariado como sujeto-objeto idéntico e indispensable para la validez de la teoría. Para Lukacs, el pensamiento estaba condenado a la mera pasividad contemplativa³⁰ si no se unía con la praxis social revolucionaria —una línea de pensamiento que le condujo a sancionar la sumisión de la teoría a las demandas del Partido Comunista.

Eliminando la distinción entre actividad mental y física, Adorno podía sostener que la teoría no tenía que subordinarse en sí misma al proletariado o al Partido para poder participar en la praxis. Como trabajo social, el pensamiento no se limitaba a la reflexión de la realidad dada; tenía poder para negar el “material” teórico con el que la tradición histórica la presentaba. Paradójicamente, entonces, la creatividad del pensamiento se hacía posible usándolo como una herramienta para la negación crítica de su propia tradición. La filosofía tenía que funcionar como una quinta columna: su

²⁹ Adorno, *Negative Dialektik*, p. 28.

³⁰ De aquí, por ejemplo, que mientras su posición le llevó a Lukács a establecer que “scientific experiment is contemplation at its purest”, Adorno mantuvo que la victoria de Einstein sobre la física newtoniana, como el proceso de composición de Schoenberg y como su propia teoría crítica, era conocimiento dialéctico. Cf. Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, tr. R. Livingstone (Cambridge, Mass., 1968), p. 132; Adorno, *Negative Dialektik*, pp. 186-187.

liquidación vendría desde el interior: "No me amedrenta el reproche de la negatividad infructífera... Si de hecho la interpretación filosófica se lo puede prosperar dialécticamente, entonces una filosofía le suministra el primer punto dialéctico de ataque si cultiva precisamente aquellos problemas cuya extirpación parece más urgente que la adición de nuevas respuestas a tantas viejas... Sólo en la comunicación dialéctica más estricta con las más recientes tentativas filosóficas de solución... puede prevalecer un cambio real en la conciencia filosófica".³¹

Pero ¿qué significó precisamente el efectuar un cambio en la "conciencia filosófica"? ¿O un cambio en la "conciencia musical", como consideraba Adorno que había realizado Schoenberg? Estas frases saben a idealismo abstracto.

Debe concederse ahora que Adorno nunca pretendió dar a entender que una dialéctica en la conciencia era en sí misma la meta. Los problemas que confrontaba el teórico se producían socialmente; seguía, por lo tanto, que no podían corregirse en la superestructura, sino "solo socialmente, cambiando la sociedad".³² La praxis política no reemplazaba a la teoría.³³ Pero la teoría compelia a la praxis despojando al presente de su justificación ideológica. Este era, por parte de la teoría, el "gesto que causa el cambio".

Sin embargo, la conexión entre teoría y praxis sigue siendo aún débil. Un cambio en la conciencia filosófica sólo puede significar, concretamente, un cambio en la conciencia de los filósofos. Pero ésto difícilmente es una condición suficiente para obligar a un cambio social real. Al considerar la teoría en términos de una dialéctica del trabajo, Adorno logró con éxito mantener la independencia de la teoría frente a la censura del control del Partido Comunista. Pero quizás logró demasiado éxito. Adorno no eliminó sólo el concepto del

³¹ Adorno, "Die Aktualitaet der Philosophie", p. 14.

³² Adorno, "Zur gesellschaftlichen Lage der Musik", p. 104.

³³ "Cuando Marx reprochaba a los filósofos, diciendo que se habían limitado a interpretar variadamente el mundo, y sostenía en oposición a ellos que lo principal es cambiarlo, ese enunciado es correcto no sólo fuera de la praxis política, sino también fuera de la teoría filosófica." Adorno, "Die Aktualitaet der Philosophie", p. 13.

proletariado del fundamento de la teoría radical (un paso necesario, puede argüirse, si el materialismo crítico tenía que sobrevivir una vez que hubiera fracasado la revolución proletaria); su insistencia en la no-identidad, su crítica del conformismo de la cultura de masas —que extendía también a la contra-cultura— hacían dudoso que pudiera concebirse alguna vez la revolución en términos de solidaridad de masas. En la década de los años cincuenta, mientras la sociedad occidental parecía ser realmente un “sistema cerrado” (*lueckenloses System*), tenía validez la insistencia tenaz en la negatividad de la teoría; pero esta validez dependía de la continuación estática del *status quo* social. Tan pronto como aparecieran agujeros en el sistema, se manifestarían como agujeros en la teoría de Adorno —de ahí la ruptura de la Izquierda estudiantil alemana con Adorno en 1969, el último año de su vida. La brecha entre la teoría y la praxis social necesita ser decodificada, porque —de acuerdo con el procedimiento teórico del propio Adorno— es en las brechas más bien que en las consistencias de la teoría donde la verdad se hace visible.

Puede plantearse justificadamente la cuestión de si Adorno abandonó alguna vez al “interior burgués” que, como sostuvo con brillantez en su estudio sobre Kierkegaard, había atrapado a los idealistas subjetivos. La dialéctica negativa no era quizás la destrucción del idealismo, sino sólo su negativo fotográfico. En su tentativa de trascender al sujeto por medio del sujeto, ¿escapó realmente alguna vez Adorno del umbral del “interior burgués”, o se limitó meramente a mantener, como pretendían haber mantenido los surrealistas “en el otro lado del espejo”, la voz rebelde que rechazaba decir que su propia sociedad burguesa era la más justa de todas?

En su prefacio de 1962 a la *Theorie des Romans*, Lukács comentaba: “Una porción considerable del liderazgo de la intelectualidad burguesa en Alemania, entre ellos también Adorno, han acampado en el “Gran Hotel Abismo”, un maravilloso hotel —como escribí una vez a propósito de una crítica de Schopenhauer— amueblado con todo lujo e instalado al borde del abismo, de la nada, de la carencia de sig-

nificado. La perspectiva diaria del abismo, entre deliciosos banquetes, o producciones artísticas, sólo puede incrementar el placer de tan refinado confort".³⁴ En realidad, tal vez, Adorno era menos un miembro de la clase gobernante que su pagado, más que pagador, huésped. Pero mi opinión es que el lugar histórico de la teoría de Adorno no es el "Gran Hotel Abismo" ni su interior burgués. En lugar de ello se mantenía en una Tierra de Nadie entre las fronteras del Este y del Oeste, condenando el capitalismo aunque soportando la Guerra Fría, rechazando la ideología pero también la revolución, deseando lo concreto material aunque rehusando dejar el reino de la teoría.³⁵

Adorno escribió un encantador ensayo sobre Amorbach, una ciudad en Udenwald donde pasaba sus vacaciones infantiles. Recordaba el placer de pasear por un lugar en los bosques que corrían a lo largo de las fronteras de los dos estados alemanes: "Este país que yo ocupaba, jugando conmigo a solas, era una Tierra de Nadie".³⁶ En este país, que los griegos llamaron Utopía, puede haber espacio para un movimiento del concepto, mas no para un movimiento revolucionario.

Pero criticar la teoría es también criticar la realidad. Como estableció Horkheimer en 1932, "la división entre teoría y práctica es en sí misma un fenómeno histórico".³⁷ Quizás sea al presente la Tierra de Nadie el único espacio donde la idea de una sociedad humanista pueda encontrar expresión. Permanece, empero, la conclusión de que aunque el "giro copernicano" de Adorno hacia la no-identidad puede haber revolucionado la teoría, no es, sin embargo, una teoría para revolucionarios.

Versión castellana de Milagro GARRIDO TORRÓ

³⁴ Georg Lukács, *Die Theorie des Romans* (Berlín, 1971), p. 16.

³⁵ Cf. La propia crítica de Adorno de la ontológica Tierra de Nadie de Heidegger y Husserl, *Negative Dialektik*, p. 83.

³⁶ Adorno, *Ohne Leitbild: Parva Aesthetica* (Frankfurt, 1967), p. 24.

³⁷ Max Horkheimer, *Kritische Theorie: Eine Dokumentation I*, ed. por Alfred Schmidt (Frankfurt, 1968), p. 2.