



LOS CAMINOS DE LA FILOSOFÍA

DIÁLOGO Y MÉTODO

Capítulo 13

CECILIA MONTEAGUDO Y PABLO QUINTANILLA, editores

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

101 C1 Los caminos de la filosofía: diálogo y método / Cecilia Monteagudo y Pablo Quintanilla, editores.-- 1a ed.-- Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2018 (Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa).
431 p.; 21 cm.

Incluye bibliografías.

Contenido: Filosofías en diálogo -- La filosofía y el cuidado del alma -- Caminos del conocimiento -- Filosofía y lógica -- Filosofía en diálogo con otras disciplinas.

D.L. 2018-03751

ISBN 978-612-317-333-3

1. Filosofía - Ensayos, conferencias, etc. 2. Metodología - Ensayos, conferencias, etc. 3. Fenomenología 4. Lógica 5. Ética I. Monteagudo Valdez, Cecilia, 1960-, editora II. Quintanilla, Pablo, 1964-, editor III. Pontificia Universidad Católica del Perú

BNP: 2018-067

Los caminos de la filosofía. Diálogo y método

Cecilia Monteagudo y Pablo Quintanilla, editores

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2018

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: marzo de 2018

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2018-03751
ISBN: 978-612-317-333-3

Registro del Proyecto Editorial: 31501361800277

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Dialéctica, negatividad y no identidad en Adorno

Soledad Escalante

Universidad Antonio Ruiz de Montoya

Introducción

En este artículo analizo los esfuerzos de Theodor Adorno por develar las antinomias existentes al interior de la noción de razón instrumental y su imprescindible sustitución por una noción de razón de carácter no idéntico, negativo y dialéctico, que también incorpora en su definición de la no identidad entre sujeto y objeto, entre pensamiento y realidad. La renovada semantización de la dialéctica que emprende Adorno se vislumbra en una corrosiva crítica frente al orden social existente.

Mi hipótesis central es que Adorno propone un quehacer filosófico que es antisistema y dialéctica negativa, y que tiene como método de proceder el análisis de «modelos» de pensamiento derivados de su epistemología crítica.

Con esta finalidad concentraré el artículo en dos apartados. En el primero presentaré las dos propuestas de dialéctica enfatizando el rol de la dialéctica negativa de Adorno frente a la positiva de Hegel. En el segundo apartado debatiré la noción de identidad hegeliana a partir del cuestionamiento de Adorno desde la función de la negación en la propuesta teórico-crítica de este pensador. Se trata de una no identidad que permite comunicar la experiencia del particular concreto o de la diferencia desde un plano interactivo más amplio que el de la racionalidad discursiva.

Las conclusiones, a modo de reflexión final, sintetizan lo que, creo, es la búsqueda permanente de Adorno de desarrollar el quehacer filosófico entendido como dialéctica negativa, como antisistema.

1. Hegel / Adorno: dialéctica positiva / dialéctica negativa

Uno de los logros más importantes de Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu* (1994[1970]), es la posibilidad de romper con el carácter formal de la propuesta kantiana a través de su propuesta dialéctica con un objetivo cognitivo completamente diferente, esto es, plantear la experiencia de la conciencia y la persecución de una ciencia gracias, justamente, a la dialéctica. Para Adorno (1992[1970]), el interés de Hegel está más en dejar las cosas para sí mismas a través de un proceso cognitivo que vaya de abajo hacia arriba y evitar, más bien, el camino formal que busca encontrar las cosas por medio de la deducción que hace evidente un proceso cognitivo que va de arriba hacia abajo¹.

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 conciencia². Esta conciencia, 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, esto es, aquello externo de sí que la interpela directamente. 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 autoconciencia o conciencia para sí que solo satisface sus deseos. Finalmente, le permite conciliar el hecho de que no solo es una conciencia para sí,

¹ Adorno señala en *Dialéctica negativa*: «Dialéctica no es solo la meta a que tiende la crítica de los conceptos filosóficos que se pretende primeros, sino que es exigida también desde abajo» (1992, p. 300).

² En este caso, sintetizamos la noción de conciencia, pues, según las abstracciones del espíritu, uno puede ser una autoconciencia, conciencia o razón.

sino que también es una conciencia para otros: se reconoce como una razón situada en un contexto determinado en la historia. Estos son los tres estadios, conciencia, autoconciencia y razón, que actúan de manera indistinta y no en una temporalidad secuencial. Estos estadios son centrales para entender la lógica de la dialéctica en términos generales, lo que será clave para entender la crítica de Adorno.

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; la traducción es mía). Por ello, 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 (Adorno, 1992, pp. 300-301).

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.

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 (pp. 59-60).

Para entender los alcances de la crítica de Adorno a Hegel es necesario regresar a la propuesta central de la Escuela de Frankfurt. Con ello podremos situarnos mejor en el contexto de la propuesta de la denominada «teoría crítica» la cual, según Roger Behrens, es la praxis del humanismo real (Winter & Zima, 2007, p. 50; la traducción es mía).

Si bien en la propuesta frankfurtiana hay una crítica severa a la razón, sobre todo en función de su carácter predominantemente instrumental, eso no invalida la posibilidad de que la razón misma pueda reconocer sus límites frente a lo no conceptual en el mundo de la praxis. La razón, por tanto, puede criticarse a sí misma y, por ende, la filosofía puede autoevaluarse y emprender, en ese sentido, una tarea metafilosófica. Si bien esto parte de reconocer la importancia del mundo conceptual, también presupone entender que lo conceptual influye directamente en la realidad concreta y, en consecuencia, se construye una relación dialéctica, real-racional. Pero, a diferencia de Hegel, esta relación dialéctica no es acabada y progresiva, sino que refleja una permanente tensión que hace evidente los límites de la razón conceptual.

Adorno presenta una propuesta muy particular, plantea una lógica amplia (dialéctica) que parte de la razón para cuestionar sistemáticamente a la razón misma y sus intentos de afirmarse sistemáticamente a través del uso del concepto y sus pretensiones de universalidad.

Debemos considerar otro tipo de racionalidad, una que no apele a la abstracción ni que se someta pasivamente a una racionalidad instrumental tendenciosamente destructiva. Asumir que la razón debe entenderse desde su utilidad o capacidad de persuadir o disuadir es atribuirle un poder sobredimensionado a la posibilidad de acción al ser

humano. Reducir la razón a eso es reducir la razón a una lógica malsana de dominio. Lo que sucede cuando la razón se entiende de manera instrumental es que las ideas tienden más fácilmente a generalizarse, a entenderse como universales. El conocimiento epistémico, punta de lanza de la razón instrumental, nubla el entendimiento de la realidad histórica, de hechos concretos, no relacionados al conocimiento, propiamente, sino a la vivencia misma de la justicia y la injusticia, de la tranquilidad y el sufrimiento empírico, como veremos más adelante.

Pensar que la filosofía de Adorno es estrictamente intelectual y sin alcances programáticos o relacionados a la praxis es incurrir en un error común, pues la crítica a la razón a través de la razón misma no es solo una crítica ensimismada de la filosofía, sino que es una búsqueda por lo particular concreto, lo nuevo, con sus métodos, pero que comprenden necesariamente aspectos mucho más que filosóficos sino también sociológicos, psicológicos, políticos. Hablamos de «metafilosofía» en un sentido literal, no solo por la posibilidad de criticar a la razón por medio del análisis de la razón misma sino también por la posibilidad de entender el proceder racional desde un punto de vista interdisciplinario, desde un «más allá» de la propia filosofía.

De ahí la importancia de la dialéctica como vehículo para entender tanto la relación teoría-praxis, como para justificar, con dicha relación, la interdisciplinarietà del trabajo de la Escuela de Frankfurt.

Para Adorno hay un solo método dialéctico que es negativo y que se propicia a través del concepto mediado, lo que el concepto en su inmediatez no proporciona, a saber, lo radicalmente diferente. Solamente la diferencia es el vínculo que hace posible entender que su propuesta no es la de una filosofía crítica que se invalida a sí misma, sino que apunta directamente a algo que está más allá de ella misma.

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; la traducción es mía). 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.

Adorno trabaja los procesos lógicos desde una propuesta metafísica que nace de una racionalidad intuitiva para denunciar que la racionalidad discursiva tiene límites claros: en ese sentido cuestiona tanto el principio de identidad como el de causalidad, propios de la lógica formal.

Este pensador es un férreo defensor de la diferencia³, 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).

Adorno, según Jay, evita la síntesis⁴ 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 científicista (en cualquier esfera de conocimiento). Esto sucede en cuanto dicha racionalidad busca mantener,

³ La noción de «diferencia» se adopta como parte de la terminología hegeliana. La diferencia se circunscribe dentro de la lógica dialéctica: afirmación, negación, superación. Adorno criticará duramente el tercer estadio; sin embargo, afirma el segundo, el de la negación, en cuanto es imprescindible para comprender la importancia de la «diferencia».

⁴ La síntesis refiere en este caso al tercer término de la dialéctica hegeliana que es denominado «superación» (*Aufhebung*). Es necesario hacer el énfasis debido a que esta noción de síntesis no implica un reduccionismo como consecuencia del matiz negativo previo, sino más bien la negación en la dialéctica hegeliana aporta al proceso la «diferencia» como una novedad complementaria a lo anterior.

bajo la insaciable búsqueda de principios universales, un orden para poder avanzar como civilización con la menor cantidad posible de cuestionamientos⁵.

En ese sentido, planteamos que la posibilidad de entender la lucha contra la inducción y la deducción provienen, también y a la luz de *Dialéctica negativa*, de una nueva forma de entender el trabajo filosófico para facilitar el entendimiento y aceptación radical de la diferencia, sostenida por la dialéctica negativa de Adorno. El busca ir más allá del campo de la pura abstracción conceptual, sin salir del concepto, es decir, haciendo filosofía⁶. Axel Honneth escribe en su libro *Patologías de la razón*:

En cuanto el sujeto ha comprendido que no está en condiciones de penetrar racionalmente la realidad, adquiere por la pérdida de la soberanía interpretativa una nueva «libertad» para confiar en sus propias experiencias; porque ahora una vez relevado de la obligación de unificar sus conocimientos, puede dedicarse de un modo abierto y diferenciado a todos sus impulsos sensibles que desencadena en él el mundo, en definitiva incontrolable, de los objetos y acontecimientos; este incremento de diferenciación y sensibilidad lleva a que el sujeto desarrolle la precisión en el registro de sus percepciones que es el presupuesto para experimentar el horizonte cualitativo, «no idéntico», de todos los objetos (2009, p. 95).

La justificación no solo la encuentra en el conjunto de la teoría crítica, sino que sobre todo la encuentra con su propuesta metafilosófica que evita todo posible descentramiento subjetivo incontrolable,

⁵ Un libro clásico que desarrolla esta hipótesis es *Dialéctica de la Ilustración* escrito por Adorno y Horkheimer (1997). En él se denuncia que la superación de mitos no hace otra cosa que fortalecer el «mito» de la racionalidad. El mito racional se adapta a cualquier mito que pueda fortalecer el avance de la civilización occidental, garante de una racionalidad fundamentalmente instrumental.

⁶ Esto es ampliamente estudiado por Susan Buck-Morss (1981) en el clásico libro *Origen de la dialéctica negativa*.

como Honneth lo afirma. La forma en que Adorno presenta las ideas, lo lleva a conjugar de manera muy bien articulada su propuesta intelectual a partir de una mirada, que no deja tampoco de ser muy personal y, al mismo tiempo, fundamentada tanto desde la óptica de la teoría crítica como desde su propuesta metafilosófica.

¿Quién piensa? ¿Lo que se piensa es el pensamiento o lo pensado? Primero, el sujeto es quien piensa. Pero, el pensar supone una actividad de aprehensión, por lo cual el pensar siempre apunta hacia lo pensado, no al pensamiento. ¿Qué es lo pensado y qué el pensamiento? Lo pensado refiere a lo que resulta positivamente, de forma cosificada y aprehensible, del proceso autorreflexivo de la conciencia⁷. Esto no quita que el movimiento dialéctico se limite a esto: el movimiento dialéctico, a través de este proceso autorreflexivo, nos sugiere la aparición de la diferencia. Así pues, el pensamiento para Adorno reúne lo pensado y la diferencia, que se escapa de lo pensado. Pensamiento, en ese sentido, es una dialéctica, pero una dialéctica negativa. 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 (Tiedemann & Livingstone, 2008; la traducción es mía). 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;

⁷ Como vimos en el primer capítulo, el proceso autorreflexivo de la conciencia es trabajado inicialmente por Hegel; sin embargo, la diferencia radica en que, en el caso de Hegel, el sujeto, en el contradictorio camino hacia lo pensado, es capaz de someterse contextualmente a la totalidad del pensamiento (espíritu) por medio de la *Aufhebung* o superación; mientras que para Adorno el camino del pensamiento siempre incluye la diferencia, la negatividad: no hay totalidad posible. En este caso la negatividad no es lo otro de lo pensado; sino más bien una propiedad inseparable del pensamiento (Hegel, 1994, pp. 63-104).

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.

2. No identidad e identidad: el problema de la síntesis positiva

Objetar que la crítica de la positiva negación de la negación impide cualquier movimiento dialéctico, dañando al nervio vital de la lógica hegeliana, indica una fe en autoridades que reduce la dialéctica a la forma en que Hegel interpretó su propio sistema. El contenido experimental de la dialéctica no reside en el principio, sino en la resistencia de lo otro contra la identidad; de ahí la fuerza de la dialéctica (Adorno, 1992, p. 159).

Siguiendo esta argumentación cabe preguntarse, ¿por qué no habría intersubjetividad en la propuesta de Adorno? Él considera 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, lo que genera consecuencias que pueden llegar a ser nefastas. 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, terminaría finalmente, por elevar el acuerdo intersubjetivo como el principio comunicativo por excelencia (1960). 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 por justificar la racionalidad instrumental.

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 (1992) mismo habría que profundizar por qué descartamos la intersubjetividad como posibilidad de fundamentar la diferencia. Para ello hemos analizado lo que este pensador entiende por síntesis positiva. Consideramos, entonces, 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 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» (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 (p. 316). Esta razón hegeliana es «pantócrata»⁸ es una razón universal que se impone y, por eso mismo, limitada. 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.

⁸ Término utilizado por Adorno y que es aclarado en la siguiente cita en la introducción a la *Dialéctica negativa*: «El nombre de dialéctica comienza diciendo solo que los objetos son más que su concepto [...]. La conciencia de que la totalidad conceptual es una ilusión solo dispone de un recurso: romper inmanentemente, es decir, ad hominem, la apariencia de la identidad total. Pero puesto que esa totalidad se construye según la lógica, cuyo núcleo es el *non datum tertium*, todo lo que no se acomode a ella, todo lo que es cualitativamente distinto recibe el sello de lo contradictorio. La contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de la identidad; la primacía del principio de contradicción, dentro de la dialéctica mide lo heterogéneo por la idea de identidad. Cuando lo distinto choca contra su límite, se supera. La dialéctica nos ocupa de antemano un punto de vista. Hacia ella le empujan al pensamiento su inevitable insuficiencia, su culpabilidad frente a lo que piensa. Desde los críticos aristotélicos de Hegel se viene objetando contra la dialéctica, que reduce todo lo que cae en su molino a la forma puramente lógica de la contradicción, dejando de lado... toda la variedad de lo no contradictorio, de lo simplemente distinto [...]. Mientras la conciencia tenga que tender por su forma a la unidad, es decir, mientras mida lo que no le es idéntico con su pretensión de totalidad, lo distinto tendrá que parecer divergente, disonante, negativo. Esto es lo que la conciencia reprocha a la dialéctica como una contradicción. La esencia inmanente de la misma conciencia comunica a la contradicción el carácter de una ley ineludible y funesta. Identidad y contradicción del pensamiento están soldadas una a la otra. La totalidad de la contradicción no es más que la falsedad de la identificación total, tal y como se manifiesta en esta. Contradicción es no-identidad bajo el conjuro de la ley que afecta también a lo no-idéntico» (1992, pp. 13-14).

Hegel sugiere este contenido experimental de la dialéctica (1970). 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» (1992, p. 160). Romper la imposición de la identidad no es negarla de plano: sencillamente es tratar de ir más allá de la tautología (p. 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 progresivo⁹. 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 solo 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* con el uso de síntesis coaguladas (pp. 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.

⁹ Esto queda claro en el prólogo de la *Fenomenología del Espíritu* (Hegel, 1994, pp. 7-9).

Todo aquello que es útil *ipso facto* está al servicio de una ideología incapacitada para actuar críticamente; y cuando esta busca ser reflexiva se promueve una lógica ilustrada que busca mantener el *statu quo*¹⁰ (p. 161). He aquí una de las críticas que Adorno le podría hacer a propuestas que se sostienen en la intersubjetividad, incluso la propuesta intersubjetiva de Habermas (1989) de tradición hegeliana.

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; la traducción es mía).

¹⁰ El sentido de esta frase ha sido desarrollado detalladamente en el libro *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer (1997).

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.

Volviendo a mi posición original, sostenemos que 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 presentó en su libro *El discurso filosófico de la modernidad* (1989)¹¹. Por esta razón y por todo lo expuesto anteriormente, afirmo, de modo consecuente, que, en vez de asumir el camino propuesto por Habermas, opto por la propuesta de Adorno, a mi parecer, más profunda, más auténtica.

Conclusiones

- La teoría crítica sirve como referente para entender que la filosofía es teoría y praxis, por ello, la forma en que es planteada una propuesta filosófica como metodología debe llevarnos necesariamente a una crítica certera a los presupuestos puramente teóricos de la filosofía tradicional.
- La noción de diferencia dentro de *Dialéctica negativa* (1992) nos sugiere los límites del concepto frente a la aparición del particular concreto. Este particular concreto nos remite a una experiencia empírica radical no conceptualizable, pero siempre a

¹¹ Revisar el capítulo 5 «Horkheimer y Adorno: el entrelazamiento de mito e ilustración» (1989, pp. 135-162).

partir de una historia sedimentada: esto hace que la experiencia empírica radical sea dialéctica y no puramente ontológica.

- Adorno presenta una crítica férrea a los presupuestos de la lógica formal, esto es, al principio de identidad y de causalidad. La ideología no puede escapar de estos presupuestos y por ello no puede desprenderse de la racionalidad instrumental. Desde que aparece el concepto no hay forma de escapar a la racionalidad instrumental.
- Para el autor de la *Dialéctica negativa* las proposiciones como unidad de sentido pueden ser triviales en cuanto no es posible encerrar una totalidad de sentido: la trivialidad radicaría en la ocultación del particular concreto. La trivialidad, desde este punto de vista, no depende de la utilidad que pueda tener la proposición. Para Adorno la dialéctica negativa como método permite fundamentar la existencia de un particular concreto.
- El reconocimiento del particular concreto implica reconocer la particularidad radical de la experiencia humana. Esto implica desligarnos por completo de la idea de esbozar la presencia abstracta de un sujeto trascendental o «yo». Más bien, el particular concreto nos remite a un cuerpo empírico de aprehensión conceptual que comunica a otros una historia obviada por la racionalidad discursiva, que ha sido tradicionalmente liderada por la filosofía de la identidad.
- La diferencia, como «lo otro» de la racionalidad discursiva a partir de la aparición del particular concreto, destruye cualquier posibilidad de entablar un acercamiento intersubjetivo. La intersubjetividad, ya sea desde el punto de vista epistemológico o comunicativo, es cómplice con los mecanismos paradójicamente irracionales de la racionalidad discursiva.

- El reconocimiento del particular concreto lleva a reconocer la particularidad radical de la experiencia humana. Esto implica desligarnos de la idea de esbozar la presencia abstracta de un sujeto trascendental o «yo», por más constituido que esté a través de la intersubjetividad. Más bien, el particular concreto nos remite a un cuerpo empírico en el que las experiencias fundantes no susceptibles de aprehensión conceptual comunican a otros una historia obviada por la racionalidad discursiva que ha estado tradicionalmente liderada por la filosofía de la identidad.

Bibliografía

- Adorno, Theodor (1992[1970]). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- 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.
- Adorno, Theodor & Max Horkheimer (1969). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt: Fischer.
- Adorno, Theodor & Max Horkheimer (1997). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Buck-Morss, Susan (1981). *Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México DF: Siglo XXI.
- Escalante, 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). *Schlüsseltexzte der Kritischen Theorie*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Honneth, Axel (2007). *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2009). *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*. Hamburgo: 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 & Rodney Livingstone (ed. y trad.) (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.