

# ABSTRACCION Y NEGATIVIDAD. LA IDEA DE UNA DIALECTICA NEGATIVA COMO CRITICA DEL IDEALISMO EN TH.W. ADORNO.

Javier Hernández-Pacheco. Universidad de Sevilla.

## 1. Dialéctica de la abstracción

La dialéctica de lo Uno y lo Múltiple constituye, que duda cabe, uno de los tópicos más antiguos de la Historia de la Filosofía, desde que en las primeras especulaciones de los presocráticos aparece la noción de "Logos". Cómo lo múltiple, dado en la experiencia, puede ser considerado como uno; y no sólo "considerado", sino también cómo puede "ser" uno, ésta es la cuestión que hace surgir la filosofía misma. El "logos" predicativo supone una asimilación de la pluralidad que aparece en el sujeto a la unidad ideal que viene dicha en el predicado. La misma estructura del juicio muestra esta asimilación. El conocimiento es, desde este punto de vista, un proceso de reducción. Conocemos sólo en la medida en que logramos identificar bajo un concepto una pluralidad de manifestaciones, es decir, en la medida en que sintetizamos en la identidad ideal del concepto la multiplicidad de lo que, desde el conocimiento en acto, se nos muestra como *su* manifestación. Conocer es reducir esta pluralidad a la identidad ideal.

Hegel ha sido el autor que ha señalado esta dimensión reductiva del conocimiento en un punto esencial, a saber, poniendo de manifiesto el carácter radicalmente negativo -dialéctico, diríamos hegelianamente- del proceso. Todo conocimiento es abstracción. Toda abstracción es reducción de la pluralidad sensible a la identidad ideal del concepto. Pero ello es así de tal modo que esta reducción tiene la forma de la negación. La identidad ideal anula el carácter real de lo diverso sensible<sup>1</sup>. Realmente pasa a ser por esta reducción *sólo* el concepto. El es lo *único* real; pues lo múltiple carece, más allá de su identidad con él y entre sí, de realidad alguna<sup>2</sup>. Ciertamente esta diversidad no queda anulada, sino sólo negada *en sí misma*, y es comprendida (*com-prehendere*) como una tal diversidad en y del concepto ideal. Este se mantiene en ella idéntico consigo mismo.

Todo ello, en su carácter abstracto y especulativo, parece ingenuo, y, en cualquier caso, inofensivo. Ha sido el mérito de Th. W. Adorno el haber puesto de manifiesto la relevancia histórico-fáctica de estos principios ontológicos, y voy a intentar ahora resumir algunos puntos de sus reflexiones que parecen interesantes respecto de la cuestión que estamos tratando.

Que la teoría de la abstracción tenga algo que ver con los campos de exterminio de la Alemania nazi, es algo que no se muestra con especial evidencia. Sin embargo, la conexión entre dicha teoría y semejante praxis, se nos hace más plausible en el momento en que consideremos que, en definitiva, el citado exterminio recibe el nombre de "genocidio". Las personas que mueren en los campos, los que sufren la opresión y la injusticia, no son sujetos humanos individuales, sino miembros indiferenciados del género "judío". La abstracción cobra así un alcance más allá de la teoría de la ciencia y se convierte -a partir de la factibilidad técnica que ha llegado a proporcionar nuestro siglo- en condición de posibilidad de un crimen cuya magnitud nunca hasta ahora había podido ser sospechada por la historia. La abstracción como principio de generalización científica supone, pues, una reducción de la diversidad individual, su superación en la identidad del concepto, cuya negatividad frente a lo individual que debe ser negado se convierte en evidente amenaza, en el momento en que esa abstracción deje de ser una mera operación teórica para convertirse en el punto de partida de toda operatividad práctica real<sup>3</sup>.

Veamos ahora algunos ejemplos de este carácter abstracto de la praxis, de cómo, en definitiva, la abstracción, *entendida como operación real y no meramente teórica*, es condición de posibilidad de toda racionalidad técnica. Así, es evidente que todo instrumento es, precisamente en tanto que realmente operativo, algo abstracto. Una biela montada en un mecanismo de transmisión representa -ha de representar- de forma acabada el *tipo* de biela que se precisa para ese motor; es idéntica con ese tipo, tal y como lo definen las normas DIN, p.ej. En ello consiste su racionalidad. Sería evidentemente irracional que las bielas tuviesen propiedades individuales, adornos superfluos en forma de resaltes y aditamentos. Si tal cosa ocurriese, la biela en cuestión no podría ser utilizada hasta que con una buena lima fuesen cuidadosamente eliminadas todas estas particularidades no contenidas en la norma. En definitiva, esto es lo que ha hecho el proceso industrial de fabricación de bielas: reducir la diversidad dada de trozos de hierro, ajustándolos al esquema normado, definido en función de las prestaciones que se esperan de la pieza en cuestión. Toda técnica se muestra así como un proceso de abstracción real, que consiste en la negativa reducción del material a la identidad ideal de un tipo definido. En él los individuos del género se identifican mediante la negación de su *propia* realidad. *Da igual* una biela que otra, siempre que sea de tal tipo; más allá de él las bielas son respectivamente indiferentes, intercambiables: no son *esta o aquella* biela, sino *una* biela, eso sí, de este tipo y tamaño determinado<sup>4</sup>.

El alcance último de este proceso técnico de abstracción y de su negatividad real se nos muestra, sin embargo, sólo si consideramos además cuál es el fin último del proceso. ¿Qué ocurriría si en un motor pusiésemos la biela -como bien dice el lenguaje ordinario- *que no es, la falsa, otra* biela distinta a la que *corresponde*? Sencillamente que no funcionaría el motor, ya que la biela no podría cumplir en él su función. Lo que define el tipo ideal con el que ha de ajustarse el individuo, es una determinada función, unas prestaciones esperadas de él respecto de la actividad total de un mecanismo, frente al que este individuo, convertido en pieza, es esencialmente relativo. La negatividad conceptual, esencial al proceso abstractivo, por la que el individuo queda realmente reducido al tipo, no es sino medio de una más radical negatividad por la que lo individual se reduce a la totalidad funcional de un sistema de producción. El ajuste al tipo es condición de posibilidad para el ajuste definitivo por el que lo particular no es más que pieza de este sistema general<sup>5</sup>. La abstracción es medio para el dominio del mecanismo sobre las piezas; dominio que tiene como reverso el ajuste funcional, la servicialidad, de las piezas respecto de ese sistema mecánico<sup>6</sup>. Por medio del tipo la pieza se ajusta con él, cumpliendo en él su misión.

La abstracción, que tendría así su sentido en la realización técnica, se muestra

como una mediación cuyo fin termina en la afirmación absoluta de un sistema que tiene frente a sus momentos la forma de la negatividad. Abstractar es poner una individualidad al servicio de una actividad extraña. La negatividad propia del proceso abstractivo se dirige contra el individuo, cuya funcionalización no es otra cosa que su relativización e identificación con tal sistema<sup>7</sup>. Esta identificación ocurre en la medida en que la actividad del individuo no es nada más allá de la actividad total de un mecanismo productivo que le es ajeno<sup>8</sup>. Lo diverso queda reducido a la identidad, que se afirma en ello reflexivamente a sí misma. Esta afirmación se muestra así como dominio, en tanto que se da en una praxis que actúa negativamente frente a las actividades individuales, que, en la negatividad contra sí mismas resultante de su integración, se transforman en servicios. Servicio de la actividad individual bajo el dominio de la praxis total del sistema, éste es el modo histórico-fáctico de lo "lógico". La pretensión ingenua de la lógica de ser algo absoluto, queda relativizada por Adorno, que pretende desenmascarar así su carácter ideológico, poniéndola de manifiesto como "lógica del dominio" (*Logik der Herrschaft*)<sup>9</sup>.

## 2. Dialéctica de la subjetividad

Esta comprensión adorniana -cuya radicalidad no voy a discutir aquí- no se detiene en el análisis que se ha hecho del proceso abstractivo (en el que tampoco entro en la cuestión de hasta qué punto sea un análisis acabado de todos los procesos de abstracción). Adorno amplía su análisis hasta incluir en él, no sólo la comprensión de la lógica, sino el conocimiento en general<sup>10</sup>. La misma relación sujeto-objeto, como más amplia expresión de los fenómenos gnoseológicos, va a ser entendida por él como una dialéctica imperialista, como una praxis de la que al final resulta un señor y un esclavo<sup>11</sup>. Mejor dicho: no es que el conocimiento sea eso -ya veremos que para Adorno el conocimiento *sería* todo lo contrario-, es que esa es la forma del conocimiento que desemboca en el ideal científico de la modernidad. Adorno pretende en definitiva criticar la comprensión de la ciencia que surge de la dialéctica sujeto-objeto, la cual se ha consumado en el idealismo absoluto, como sistema de identidad que gana su positividad de un modo reductivo, es decir, contra la positividad de lo que en el conocimiento ha de ser su objeto.

El conocimiento, desde este punto de vista, es un mecanismo de asimilación que supera la distancia hacia su objeto hasta restablecer la identidad con él. Ahora bien, esta identidad se da a favor del sujeto. En definitiva, el objeto no es más, entonces, que la objetividad del pensamiento subjetivo; pero éste en ningún momento sale de sí. El conocimiento queda reducido a reflexión del sujeto sobre sí mismo, en un objeto que no es sino momento del despliegue de la subjetividad. El objeto no es en sí mismo, sino que tiene toda su realidad en la relación que lo integra en la identidad del sujeto, única instancia positiva. Lo que emerge de este proceso reductivo es el Yo como absoluto, que es el término de la reducción. Así entendido el conocimiento resulta ser una praxis de apropiación, de la que emerge el Yo como señor y el objeto como lo disponible para él.

Una vez más esto parece inofensivo. Pero esta praxis gnoseológica no es sino reflejo de la praxis real, de la que en último término es también reflejo el proceso científico de asimilación. Esto se pone de manifiesto si consideramos el análisis del subjetivismo que hace Adorno en conexión con su comprensión de la lógica como praxis de dominio: conocemos aquello que se deja reducir a la unidad ideal de un tipo. Por otra parte, vimos cómo esta reducción era condición de posibilidad para el ajuste de lo objetivo, a través de este tipo ideal, en la identidad de un sistema. Pues bien, esto ocurre de hecho en el proceso cognoscitivo: al final llega a ser conocido, se

deja reducir a identidad con el sujeto, aquello que puede ser subsumido bajo una categoría ideal. Estas categorías representan a la postre condiciones de posibilidad de la síntesis cognoscitiva, en la que el objeto se constituye en la identidad de una aperccepción. Las categorías lógicas son categorías de integración subjetiva. Y al igual como en el sistema técnico-funcional estas categorías eran las que permitían al sistema disponer de sus piezas, del mismo modo la subsumción de la diversidad sensible bajo una categoría ideal, que la unifica anulando la citada diversidad, es lo que permite restablecer esa identidad sujeto-objeto en que consiste el conocimiento<sup>12</sup>. Ahora bien, así como la raíz del proceso lógico era el dominio, el mecanismo de asimilación subjetiva está regido igualmente por una pragmática que sólo acepta como real, como objeto, aquello que se deja asimilar en función de su utilidad real para ese sujeto. De esta asimilación resulta en último término la disponibilidad del objeto. Conciencia es, por tanto, dominio subjetivo del objeto conocido. Así lo ha visto en cierta medida el lenguaje ordinario cuando termina por identificar "saber" con "dominio", en frases tales como "dominar un idioma", p.ej. Conocer algo es poder servirse de ello en beneficio propio. La ciencia, es la conclusión de Adorno, es dictatorial, y tiene por fin la servicialidad técnica de su objeto<sup>13</sup>.

Pero es que, además de dictatorial, la ciencia -todo saber regido por el criterio de racionalidad, es decir, aquel saber que sólo acepta como objeto lo que se deja reducir a la identidad de un tipo ideal (y funcional)- es, además, totalitaria. Esta calificación, de hondo sentido político, la utiliza Adorno con toda intención en su análisis gnoseológico, pero sin forzar en lo más mínimo una acepción que él interpreta -sin perder sus connotaciones políticas- en el más específico sentido ontológico. La ciencia es totalitaria, porque, entendido como reducción, el proceso gnoseológico termina en la constitución de una *totalidad* subjetivo-objetiva idéntica consigo misma y que excluye de sí todo lo que se muestra como irreductible. Pero esta exclusión, siéndolo efectivamente respecto de la totalidad de lo que es, es una exclusión absoluta, lo que Adorno llama la excomunió definitiva (*Bann*) de lo irreductible. Sólo *es*, es decir, es admitido en la totalidad, lo que hace entrega de su propia mismidad en favor del sistema autotransparente de la subjetividad. El precio que exige el sistema subjetivo para dejar seguir existiendo a lo real, es que se convierta en momento de su propia realidad, es decir, que haga entrega de su existencia en sí, que no estorbe la identidad del sistema, sino que *sirva* como medio para ella. Todo lo real se transparenta entonces en la totalidad reflexiva de este sistema, que está *todo* él presente en *todo* lo que en él se integra, en una identidad que anula de forma absoluta la independencia de lo dado en ella<sup>14</sup>.

Este totalitarismo de la razón subjetiva se completa en el absolutismo idealista. Cuando el idealismo absoluto eleva la conciencia subjetiva a la categoría de totalidad, no hace sino consumir la tendencia dictatorial de la razón, que no está dispuesta a reconocer como objeto, como algo que *es*, lo que no se integre en la identidad de lo disponible para ella. El dominio no se satisface sino en el absoluto ejercicio de su negatividad frente al objeto, y si el conocimiento es dominio de la subjetividad mediante la integración en su identidad de este objeto, entonces este subjetivismo ha de consumarse en la posición de una identidad subjetiva absoluta, en la que esté disponible la totalidad de lo que es. El carácter dictatorial de la gnoseología moderna termina en la emergencia de los grandes sistemas absolutistas del idealismo alemán. Que estos sistemas especulativos concluyan -en la filosofía del derecho de Hegel- afirmando un estado en identidad con el cual alcanza el ciudadano su propia identidad, no sólo como ciudadano, sino como persona sujeto de derechos y deberes, no hace sino confirmarnos que las intenciones onto-lógicas del idealismo en absoluto son ajenas a la emergencia de un totalitarismo político omniabarcante, que era impensable en la filosofía política premoderna. El idealismo gnoseológico se muestra así como el contrapunto teórico, ideológico, de una praxis

que en la esfera política es totalitarismo y que tiene su última raíz en la técnica: en ese proceso que reduce lo diverso a la identidad funcional de un mecanismo de producción al servicio de una subjetividad absoluta. Dominio es el nombre de esta praxis de identificación subjetiva. Idealismo, tanto en su aspecto subjetivista como lógico (reducción de lo real a categoría típica), es su nombre teórico, que se hace ideológico cuando desconoce o no quiere reconocer su sentido práxico real.

### 3. La falsedad del sistema

Seguir el análisis de Adorno y entrar en discusión con él es algo que no nos interesa ahora de modo inmediato, por más que tanto análisis como discusión pudieran ser interesantes en este punto. El objeto de interés es -tal y como se anuncia en el título de este trabajo- la crítica que desde este análisis realiza ahora Adorno de la posición teórica del idealismo. No es Adorno un pensador en el que calificativos tales como "totalitario" y "dictatorial" tengan por sí mismos valor de descalificación. No es que el idealismo sea una postura insostenible *por* ser dictatorial y totalitario, sino porque su actitud teórica imposibilita lo que él mismo pretende asegurar: el conocimiento de su objeto. El sistema de la subjetividad absoluta va a resultar ser, a partir de ello, -parafraseando al revés la tesis hegeliana- la totalidad de lo falso<sup>15</sup>.

Que el sistema sea la totalidad de lo falso es una proposición ontológica. Pero una vez más Adorno tiene la rara habilidad en filosofía de mostrar el alcance real de los principios metafísicos. La falsedad del sistema idealista no es una desgracia teórica; dada su raíz fáctica en una praxis de dominio esta falsedad tiene en la historia un nombre real: opresión, que se manifiesta en aquello que es psicológicamente más real: en el dolor que produce. En efecto, la reducción a la identidad sistemática, la funcionalización del individuo, es resultado de una negatividad que el sistema ejerce sobre éste en la forma de coerción (*Zwang*). La abstracción, que es negatividad frente al individuo, es en su realización histórico-práctica violencia ejercida contra él. Re-flexión funcional del sistema productivo sobre sí mismo, dominio de la máquina sobre las piezas -que es fuerza reflexiva, re-fuerzo de la propia posición- es re-presión de lo diverso en la identidad sistemática. El sistema se afirma subjetivamente a sí mismo a través de la violencia represiva; de ella es resultado su identidad. Violencia por parte del sistema y dolor por parte de lo diverso integrado en él son condiciones de la realización reductiva de lo racional. Racionalidad es voluntad de poder.

La imposición del sistema, su violenta penetración en lo que se resiste a su identidad, se convierte así en tragedia, tragedia real en que consiste la historia<sup>16</sup>. Y sin embargo, es ahora de este carácter trágico de donde Adorno va a deducir la última esperanza. Pues es en el dolor que produce su realización donde se muestra la falsedad del sistema. Mientras haya dolor quizás haya aún esperanza de superarlo.

Veamos que ocurriría si el sistema hubiese alcanzado su perfección. La afirmación de la identidad sobre la diversidad de sus partes sería total. El sistema se habría constituido en totalidad. Todo lo que no emergiese en identidad con él quedaría excluido de la totalidad; lo que quiere decir que quedaría excluido en absoluto: no podría ser reconocido como algo que tuviese que ser tenido en cuenta. La afirmación de todo el sistema en la totalidad de sus partes, sería total; al igual que su transparencia funcional. Su funcionamiento sería perfecto, libre y, en su reflexividad pura, espontáneo. En el sistema estaría superada toda negatividad; las partes, teniendo su identidad en el todo, no tendrían que ser forzadas hacia esa identidad, que sería la suya propia. Ciertamente la positividad del sistema conllevaría la negatividad de las

partes respecto de sí mismas; pero, puesto que esta negatividad, la relatividad de las partes respecto de la totalidad, es absoluta, ella se anularía a sí misma; pues consistiendo en esa absoluta relatividad, las partes tendrían su realidad en el todo; de modo que, negándose ellas mismas, estarían afirmando en el todo su misma realidad en identidad con la totalidad. El Absoluto sería entonces un mecanismo que funciona sin rozamiento alguno, reflexión inmediata. El sistema técnico de producción, que había nacido con la pretensión de liberar al hombre de los dioses, se habría convertido en actividad pura: "*noesis noeseos*", él mismo en Dios, como personalización de una fuerza productiva que esclaviza absolutamente todo sujeto, cosificándolo, objetivándolo lógicamente en el marco de su función.

Pero es que con esto ganamos una especie de criterio que nos permite poner a prueba la verdad del sistema: este sistema, o es absoluto o es absolutamente falso, un error, que en la praxis se convierte en grandioso atropello. Si la identidad es fuerza contra lo múltiple, si el proceso de reducción es un tal proceso histórico que tiene en el dolor el eco simétrico de la violencia de su imposición contra el individuo, si su positividad es re-presión que ha de vencer un rozamiento, el sistema es entonces, en su pretensión de ser lo absoluto, lo absolutamente falso<sup>17</sup>.

Veamos en que consiste, desde la perspectiva de la posición adorniana, el fenómeno del dolor. El dolor sería una identificación forzada, es la disminución de lo propio a favor de lo ajeno. En su mínima, exagerada e imperceptible expresión sería el proceso que *sufre* el trozo de hierro en bruto que ha de ser limado, troquelado, pulido, hasta llegar a ser lo que la máquina, no el hierro, necesita: una biela. El dolor es la pasividad, el sufrimiento, de una acción que no es la propia. Ahora bien, efectivamente a un trozo de hierro no le duele el proceso que sufre. ¿Cuándo es este sufrimiento dolor? Cuando la pasión, que es acción de *otro* sujeto, ocurre en un sujeto que es él mismo activo<sup>18</sup>. Esa pasión, el sufrimiento del proceso integrador -el estar siendo limado, p.ej.-, es entonces choque violento de una acción contra otra, que es, en efecto, irreductiblemente otra. Al que es activo le duele ser utilizado, y en ese dolor se muestra que la acción que en él ocurre es ilegítima, que el sistema se está apropiando de lo que no le pertenece, que la identidad activa, funcional, de la maquinaria, es apropiación indebida de lo ajeno, un robo. En el dolor que genera su afirmación se muestra que la pretendida identidad del sistema no es sino la suma de las alienaciones de las partes. En el dolor que produce su funcionamiento, en el rozamiento que hace que el sistema se mueva sólo mediante la violencia, se muestra que la totalidad resultante de la suma de funciones es rapiña<sup>19</sup>. En definitiva se muestra en el dolor que las partes son más que el todo, y que este todo se afirma como idéntico a sí mismo sólo en una absoluta mentira, cuya evidente falsedad es el sufrimiento que produce su realización. Mientras la identificación duela yo sé que es alienación y, por tanto, falsa; es más, es de todo punto imposible, porque yo aún soy más que aquello que pretende asimilarme, algo otro, trascendente a él<sup>20</sup>. Y sé también que si esa asimilación se produjese del todo sería para mí una negación total.

Pero esa conciencia es autoconciencia del que sufre. La pasión que duele es conciencia de la propia actividad como algo inalienable. Quiéralo o no, Adorno es aquí un platónico: el dolor es conciencia de un déficit; pero en el déficit se muestra negativamente la positividad que falta. Y por ello ese dolor, que es pasión, es mucho más: es resistencia, protesta, actividad negativa frente al sistema, rozamiento, contra el que el sistema ha de ejercer su violencia represiva. Pero es que en esa violencia, si por un lado emerge la actividad negativa del sujeto paciente (que es negatividad contra el sistema, pero positividad para sí mismo), por otro lado el sistema mismo toma conciencia de su propia falsedad, falsedad que tiene en la praxis el nombre de impotencia. Violencia es imposibilidad de reducir lo otro a la identidad, pues en ella

la fuerza identificadora se enfrenta siempre con una fuerza contraria, que resiste, y experimenta así su propio fracaso. La violencia fracasa siempre, porque ella misma es signo de que no consigue lo que pretende: la afirmación *absoluta* de su propia actividad, es decir, una tal afirmación que disuelva en identidad toda alteridad.

La historia, como proceso de racionalización tiene su origen en el intento del (en un principio *de los*) sujeto(s) de afirmarse a sí mismo(s) como algo absoluto. La historia, como bien ha visto Hegel, es emergencia del Absoluto, de la identidad que es para el hombre protección de toda amenaza. Esta protección, que originalmente la proporcionaban el mito y la magia, es función de la técnica en el desarrollo posterior de la historia. Téngase en cuenta que en el mito el hombre encuentra protección, en concreto de la naturaleza, sólo al precio de ponerse a disposición de fuerzas míticas arbitrarias. El mito no ofrece el albergue definitivo de la identidad, pues los dioses siguen siendo algo otro. La técnica es por ello un paso más. Ella proporciona protección porque es dominio sobre la naturaleza, sobre aquello otro que amenaza. La técnica anula así toda alteridad, hace lo que es otro, la naturaleza, disponible para el hombre. El problema es, sin embargo, que también el hombre es frente a los demás hombres algo otro, es decir, él mismo natural y amenazante. La técnica ha de superar, por tanto, también esa alteridad; el hombre como algo diverso ha de ser reducido a la identidad de un sujeto en el que todos encuentran protección, pero a costa de su anulación; pues lo que emerge es la técnica misma como sujeto, como sistema de dominio, que, en su pretensión de ser absoluto se hace reflexivo y acaba dominando, anulando, al hombre que era su punto de partida<sup>21</sup>. El nuevo sujeto que emerge, aquél que resulta de la negación de toda otra subjetividad, es el sistema técnico mismo, que produce riqueza para nadie y que genera la absoluta posesión sin dueño, el dominio que esclaviza todo posible señor<sup>22</sup>. Que el siglo XIX haya visto, por un lado, la emergencia en metafísica del idealismo absoluto y, por otro, del maquinismo industrial, proceso que se consuma en el siglo XX con la implantación de sistemas totalitarios expansionistas (la totalidad es, en efecto, el límite de su imperialismo) y criptomonopolios económicos multinacionales, todo ello es el resultado de un proceso de dominio en el que el Yo de Fichte muere de infarto de miocardio víctima de su propio Absoluto, que pasa a ser, como no, sociedad anónima<sup>23</sup>.

Ahora bien, este proceso aniquilador en curso, la historia como realización de una subjetividad total, idéntica consigo misma sólo en su carácter anónimo, muestra en la violencia de su imposición la propia falsedad. La historia, lo que hasta ahora ha ocurrido, es la totalidad de lo falso<sup>24</sup>. Esta historia, que es historia de la razón absoluta, deja ser, reconoce, sólo lo que no es; es negatividad contra lo diverso, lo propio, lo irracional; y afirmación de lo idéntico, que es racional, funcional, servicial; sólo a costa, sin embargo, del sacrificio para cada cosa de lo que le es propio. Pero ocurre entonces que el proceso histórico de racionalización es un proceso de falseamiento: lo que es, es técnicamente funcional cuando deja de ser lo que propia e individualmente representa. Lo racional es lo falso. Es racional, p.ej., que José Fernández dedique lo mejor de su vida, entre periodo de formación y ejercicio real, a fabricar tornillos, es decir, a hacer lo mismo que Juan López. Pero en este proceso racional ambos, llegando a ser lo mismo, se convierten en lo falso, en lo que ninguno de los dos es: en pieza de una maquinaria industrial. La vida, que es lo propio de cada cosa, dedicada a hacer lo mismo, lo indiferenciado, lo maquinal, es el falseamiento que la razón técnica produce: falseamiento que en la violencia de su imposición es para lo vivo sufrimiento, al menos allí donde aún no ha llegado a ser total esquizofrenia.

Lo propiamente vivo queda así excluido del sistema, es lo irracional. Y, en efecto, así se muestra: en el alarido de la protesta, en el dolor inarticulado, en la

resistencia anarcoide que no se deja cazar en las redes sistemáticas de un "porqué" que vaya más allá del "por que no". La falsedad del sentido histórico no se demuestra entonces: es evidente en el atropello de su imposición. El que sufre sabe que su "lógico" dolor no tiene razón de ser, y su única esperanza consiste en que los razonamientos, cuya realización lo producen, no lleguen a narcotizarle: ésta sería la muerte definitiva, pues su identificación con el servicio que presta a la causa de la productividad habría llegado a ser total<sup>25</sup>.

#### 4. Dialéctica negativa: la diferencia como absoluto

Hasta aquí se ha expuesto, con la fidelidad que permite un resumen parcial e interesado, el pensamiento de Adorno. La última parte de este trabajo se dedicará ahora a una reflexión sobre este pensamiento, que en parte se apoya en lo que hemos visto hasta ahora, para llegar sin embargo a una posición desde la que el pensamiento adorniano se presenta, al menos, como insuficiente y, en cualquier caso, incapaz de alcanzar lo que él mismo pretende: la oposición como verdadero de un anhelo utópico frente a la razón histórica.

Antes de pasar adelante me gustaría hacer una precisión, que, sin embargo, se apoya en presupuestos no explicitados en este trabajo: yo estaría dispuesto a suscribir todas y cada una de las proposiciones adornianas que denuncian la falsedad del sistema de identidad, si, y sólo si, se completan diciendo que la falsedad de su imposición no proviene del sistema, sino de su imposición. Es decir, sería pensable, en mi opinión, un sistema verdadero, a saber, aquél que no sólo no reduce la diversidad sino que la crea, sin perder por ello su propia identidad. La vida, p.ej., genera de este modo la diversidad orgánica. Se tiene que imponer, sin embargo, aquel sistema que, encontrando la diversidad ya dada, siendo esta diversidad en modo alguno la suya propia, tiene que reducirla violentamente para afirmar en ella, negativamente contra ella, su propia posición. La falsedad mecánica del sistema se muestra aquí en que es un falso sistema, una falsa substancia; y no consigue, por tanto, lo que pretende: su identidad con las partes, el funcionamiento sin roce, la espontaneidad del acople funcional, que son características de la vida perfecta<sup>26</sup>.

Otro problema distinto, por lo demás muy importante, pero que me voy a limitar a dejar apuntado, es que un organismo puede incrementar su identidad reflejándola en sus partes, que tienen entonces su perfección en la totalidad. Este incremento supone esfuerzo, p.ej., el esfuerzo que exige el movimiento, el cual es actividad del músculo *para* el cuerpo; p.ej. también el esfuerzo de un miembro de la familia por *sacrificar* su interés al de la familia. Pero este esfuerzo no es violencia del sistema *contra* el individuo, sino, si acaso, del individuo contra sí mismo: esfuerzo libre, por tanto, en el que lo particular se afirma (*relativamente*) en lo general y absoluto. Es verdadero, por tanto, aquel sistema que es capaz de afirmarse a sí mismo a través del esfuerzo libre de sus partes. Este es el sistema natural u orgánico. Es falso, por el contrario, aquel sistema que se afirma a sí mismo contra las partes. Y esto es, en efecto, lo propio de los sistemas artificiales. Su falsedad es su artificialidad técnica<sup>27</sup>. Sacrificar la realidad al funcionamiento de un mecanismo, cuando además se espera de este mecanismo -como es el caso de la esperanza que tiene la Ilustración moderna en la técnica- un rendimiento infinito, comporta la divinización de lo finito, dándole una potencialidad que consiste, en definitiva, en la infinita capacidad de falsear. El sistema se convierte en Monstruo cuando sin serlo se hace absoluto; y su monstruosidad consiste en absolutizar la propia relatividad<sup>28</sup>.

Desde esta perspectiva, es muy adecuada, en mi opinión, la crítica que hace



Adorno del idealismo: todo intento de reducir el conocimiento a identidad del objeto con su sujeto, conduce (en la medida, añadiría yo, en que este sujeto es finito) a su falsificación. En efecto, en esta identificación se supera la alteridad objetiva: emerge en el plano gnoseológico una identidad que niega la diferencia -el objeto es otra cosa- que se da en el plano real; siendo el desajuste, incluso la contradicción entre ambos planos, la falsedad misma del conocimiento. Este se hace verdadero a partir de aquí sólo en su endurecimiento, declarando la alteridad objetiva momento de su propia identidad; momento que no hace falta negar, porque ya está negado en su mismo origen. La ontología resulta así integrada en la gnoseología; y la contradicción entre ambos niveles, que denunciaba la falsedad del conocimiento, queda resuelta; ya que esta contradicción es incluso momento en la constitución de la identidad absoluta del sujeto. Pero con ello lo único que se logra es transformar la relativa falsedad del conocimiento en absoluta, porque se niega del todo lo que es constitutivo último de la objetividad: su alteridad, su ser algo más que la relación que la alcanza<sup>29</sup>. El conocimiento absoluto exige que su objeto tenga el fundamento ontológico en su relación al sujeto. Sólo así puede este objeto ser absolutamente transparente. Pero entonces, al conocerlo, el sujeto conoce siempre otra cosa, a saber, a sí mismo. Pero, si todo conocimiento es autoconciencia, la conciencia del objeto es falsa conciencia, tanto más falsa cuanto más convencida esté de su verdad, cuanto más afirme en sí mismo el objeto al que se dirige; porque ese objeto, en su absoluta relatividad, es siempre lo contrario de sí mismo: su relación al sujeto.

Aquel conocimiento que es finito -afirma, por el contrario, Adorno-, aquél que de suyo no es absoluto, es verdadero sólo en su relatividad, en su renuncia a mantener lo que es su objeto en la identidad inmanente de su conciencia<sup>30</sup>. El conocimiento -y téngase en cuenta que acepto la tesis sólo en lo que tiene de referencia a su finitud- tiene fuera de sí lo que le hace verdadero, o es conocimiento relativo, es decir, relativo conocimiento de su objeto. Dicho en la forma más paradójica: el criterio de verdad del conocimiento es lo desconocido, lo que no se entiende, lo irracional, lo que es trascendente a la razón en su identidad subjetiva. Esto significa que, en su relatividad, el conocimiento finito verdadero exige una dosis irreductible de irracionalidad<sup>31</sup>. Sólo puede ser verdadero siendo limitado aquél conocimiento que no alcanza jamás a serlo del todo, es decir, aquél que no anula la alteridad de su objeto<sup>32</sup>. El misterio, que es el escaparse siempre las cosas a las relaciones cognoscitivas que las alcanzan, es ingrediente de la ciencia verdadera. Las cosas siempre son más que lo que el sujeto puede digerir de ellas. Ciertamente parece la contemplación, y no la seguridad de su certeza, lo que constituye para Adorno el paradigma del verdadero conocimiento<sup>33</sup>.

No es difícil conectar aquí con la teoría del dolor y el sufrimiento que fue esbozada anteriormente respecto de la realización técnica del sistema de la subjetividad. El misterio, el fondo irracional inherente a toda verdad, ¿qué es sino resistencia, irreductibilidad, de lo inalienablemente otro? En el misterio se muestra la alteridad del objeto y, con ella, la relatividad del conocimiento. En el dolor se muestra asimismo la alteridad, como reacción al atropello de una identidad que viene impuesta, porque es falsa.

La cuestión ahora es la siguiente: ¿Es el dolor, el error, el misterio, algo último? O, lo que es lo mismo, ¿termina el pensamiento en una experiencia de los límites del sistema? ¿Es ciencia sólo aquella que representa una simétrica negatividad con respecto al error? ¿Es felicidad aquello, y sólo aquello, que está ausente en el dolor?<sup>34</sup>. Dialéctica negativa parece ser para Adorno la respuesta afirmativa a todas estas preguntas. El pensamiento verdadero es para él aquél que no supera la contradicción allí donde ésta materialmente, en la facticidad de su dación histórica, no se deja superar. Dialéctica negativa es experiencia material de la represión, del dolor, del

error: pero no en la inmediatez sensible de estos fenómenos, sino entendiéndolos mediatamente como negaciones en una doble dirección: como negación de la sistematicidad de un absoluto que queda en ellos denunciado como falso; y como negación de la negación de esa libertad y autonomía que el sistema arroja, las cuales quedan así afirmadas dialécticamente como término utópico simétrico de su negación represiva<sup>35</sup>. En la negatividad que resulta de la imposición histórica de la identidad, se muestra su falsedad y, por tanto, la verdad de su contradicción: el que discrepa tiene razón en la irracionalidad de su protesta, por el simple hecho de discrepar.

En mi opinión, nunca ha estado la filosofía moderna más cercana a una superación desde sí misma de sus propios presupuestos como en la obra frankfurtiana. Su dialéctica negativa, la afirmación a ultranza del derecho a la resistencia y de la verdad del inconformismo, su anarquismo antisistemático, representan en último término una filosofía de la irreductibilidad, una comprensión de la naturaleza como indisponibilidad radical, cuya única vía de acceso es la contemplación reverente (Se ha hablado en este sentido de *Naturfrömmigkeit*)<sup>36</sup>.

Frente a la facticidad del atropello histórico, y del dolor que produce, los frankfurtianos afirman la realidad de una utopía trascendente a la historia misma; pues entender el atropello en su negatividad, es ya denunciar la historia como falsa respecto de una verdad que la trasciende<sup>37</sup>. En la imposición de una racionalidad identificante, la historia es lo que "no debe ser". Esto, qué duda cabe, es platonismo: afirmación de lo utópico, de lo ideal, como lo realmente real. Lo verdadero es lo que debe ser, aunque fácticamente no sea; mejor, *porque fácticamente no es*<sup>38</sup>.

Por otra parte, esta afirmación a ultranza de la irreductibilidad de lo real a la sistematicidad identificante de sus relaciones, ¿qué es sino afirmar que lo real, en concreto el hombre, es siempre "más" de lo que en él es relacionalmente disponible, que "es" más de lo que de él se puede "tener"? ¿Y qué es esto sino decir que su realidad es un "horistón", algo absoluto, separado, es decir, *hypokeímenon* y, por tanto, substancia? Negatividad del sistema relacional, fracaso en la absorción de lo real en él, es positividad de lo que, presentándose en las relaciones, no se fundamenta en ellas, es decir, no es relativo sino absoluto<sup>39</sup>. Esta positividad de lo irreductiblemente otro, como criterio de verdad de unas relaciones -cognoscitivas, p.ej.- que miden en ello su capacidad de representarlo, es lo propio del concepto aristotélico de substancia. Muy cercana a él está, en mi opinión, la idea adorniana de una dialéctica negativa, su interpretación del anarquismo, en definitiva.

Y, sin embargo, Adorno se resiste a dar el paso desde la negación a la afirmación de lo negado en ella. El no es claro en este punto, pero quizás se podría decir que insiste en permanecer en la negación de la negación, que él no quiere en ningún caso entender como afirmación. Su horror a la identidad le hace temer que la afirmación de lo que el sistema niega, que sería en último término revolución, supondría la sustitución de un absoluto por otro y, con ello, de una represión por otra<sup>40</sup>. Pensamiento que no quiera él mismo ser represivo ha de limitarse a denunciar la negatividad del sistema, impidiendo que éste se afirme reflexivamente a través de la superación de alteridad que esta negatividad supone. Pero este pensamiento no afirma, sencillamente da palabras a la protesta; no comprende, muestra, más bien, la incompreensión de lo que ocurre, y termina, eso sí, en el anhelo de lo contrario: ¡Que donde duele no duela! ¡Que haya libertad donde reina la opresión! Este anhelo es *eros*; y también en esto hay platonismo<sup>41</sup>.

La cuestión ahora es la siguiente: yo tengo la sospecha de que Adorno, en su empeño por no afirmar, es incapaz de salir del remolino omniabarcante de la sistematicidad hegeliana. De un modo sorprendente en un estudioso de Hegel, como

él lo es. Adorno olvida una y otra vez que el sistema hegeliano de la identidad absoluta resiste su absoluta contradicción, y por supuesto entonces su crítica; porque es en el fondo, es decir, en su fundamento, idéntico con ella. Que en la violencia contra lo otro se muestra la falsedad del sistema: esto estaría dispuesto a suscribirlo Hegel sin mayores apostillas. La realización del sistema es su falsedad, su disolución en la pluralidad de lo integrado en él. La reflexión sobre el sistema es entonces crítica de su carácter absoluto y reconstrucción hermenéutica de su génesis histórica. Sólo que sus piezas no son por ello reales más allá del sistema, sino simplemente sus mediaciones negativas, momentos de su contradictorio desarrollo. Sistema idéntico y pluralidad de lo distinto en él se fundamentan respectivamente en su mutua negación. Libertad es lo contrario de la opresión, pero nada más<sup>42</sup>. Al final, comprender el sistema es criticarlo, pero la crítica forma parte del sistema mismo y es inútil para su superación: lo único que podemos hacer con la historia es saber cómo funciona. Hegel toma conciencia de la irremisibilidad de la historia; y el pesimismo adorniano que se articula en una denuncia que renuncia a ser más que eso, no es sino una lectura estoica del hegelianismo, perfectamente coherente con él, y en modo alguno su superación. La protesta que se rinde en negatividad que no afirma su propio sujeto, es expresión de un anarquismo teórico que es discrepancia, pero que no termina de ser resistencia. El paso de este anarquismo al ímpetu revolucionario que es necesario para impedir la opresión, exige la bomba de una concepción energética, activa y substancial del hombre; y Adorno es demasiado poco aristotélico para darlo. Por eso es un pesimista, si acaso un romántico platonizante.

## NOTAS

<sup>1</sup> Cfr. *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1982: "La unidad de lo que abarca el concepto general es esencialmente diferente de lo particular conceptualmente determinado. En éste el concepto es siempre a la vez algo negativo; él acopla lo que él mismo es y lo que ciertamente no se puede nombrar de manera inmediata, y lo sustituye por identidad. Esto negativo, falso, y sin embargo a la vez necesario, es el escenario de la dialéctica".

<sup>2</sup> Cfr. *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1982, pg. 17: "El concepto, que se define como unidad característica de lo que abarca, fue más bien desde el principio producto del pensar dialéctico, por el que cada cosa es lo que es, solamente haciéndose lo que no es. Esa fue la forma original de la determinación objetivante..."

<sup>3</sup> Cfr. *ibid.*, pg. 173: "El pensar objetivante posee... la arbitrariedad del fin subjetivo extraño a la cosa: la olvida y ya con ello le hace esa violencia que posteriormente le ocurrirá en la praxis. El realismo incondicionado de la humanidad civilizada, que culmina en el fascismo, es un caso especial del delirio paranoico que despierta la naturaleza y al final los pueblos mismos".

<sup>4</sup> Cfr. *ibid.*, pg. 142.

<sup>5</sup> Cfr. *ibid.*, pg. 131: "Cada uno ya no es sino aquello por lo que puede sustituir a cualquier otro. El mismo, como individuo, es lo absolutamente sustituible, la pura nada; y de esto se da cuenta ciertamente cuando con el tiempo se ve privado de esa similaridad".

<sup>6</sup> Cfr. *Negative Dialektik*, pg. 136.

<sup>7</sup> Esta funcionalización "no reconoce como válida otra determinación que las clasificaciones de la producción social (*des gesellschaftlichen Betriebs*). Nadie es otra cosa que aquello a lo que ha llegado a ser: un miembro útil, con éxito, o fracasado, de los grupos nacionales o profesionales" (*Dialektik der Aufklärung*, pg. 77). Cfr. también pg. 15.

<sup>8</sup> Aquí recoge Adorno, en un contexto muy diverso, la doctrina marxista de la mercantilización del trabajo, según la cual todo hombre tiene un valor objetivo en el mercado. La considera, por supuesto, un medio de explotación, pero mucho más un medio de uniformación racional del sistema productivo: "El principio de cambio (*das Tauschprinzip*), la reducción del trabajo humano al concepto general abstracto del tiempo promedio de trabajo, está originalmente ligado con el principio de identificación. Este tiene en el cambio su modelo social, y no sería nada sin él; pues por este principio seres individuales no idénticos... se hacen conmensurables, idénticos. La extensión del principio refiere el mundo entero a lo idéntico, a la totalidad" (*Negative Dialektik*, pg. 149).

<sup>9</sup> Cfr. *Dialektik der Aufklärung*, pg. 109.

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.*, pg. 8.

<sup>11</sup> Cfr. *Negative Dialektik*, pg. 232: "Lo que no encaja en el acto judicativo, queda estrangulado... Sin coerción el pensamiento no podría existir".

<sup>12</sup> Cfr. *ibid.*, pg. 394.

<sup>13</sup> Cfr. *ibid.*, pg. 136.

<sup>14</sup> Cfr. *ibid.*, pg. 310.

<sup>15</sup> Cfr. *ibid.*, pg. 148.

<sup>16</sup> Cfr. *ibid.*, pg. 314: "Con esto Hegel queda verificado hasta el horror... Si él transfiguró, en la positividad del Absoluto realizándose, la totalidad del sufrimiento histórico, el Uno y el Todo que hasta ahora, con pausas para respirar, se desarrolla, sería teleológicamente el sufrimiento absoluto".

<sup>17</sup> Pues precisamente en la violencia que implica su realización se pone de manifiesto el carácter contradictorio de la totalidad; y ésta es la única forma de atacarla: "presentándole la no identidad consigo misma que niega en su propio concepto" (*Negative Dialektik*, pg. 150).

<sup>18</sup> Esto ocurre, p. ej., en la represión de los instintos y necesidades primarias. En ellas se muestra en la forma de dolor algo que quiere ser para sí, y no para la generalidad: "una superabundancia (*Uberschuss*) de la propiedad subjetiva, de la que el sistema no se ha hecho totalmente dueño" (*Negative Dialektik*, pg. 99).

<sup>19</sup> En este robo se muestra una vez más el carácter contradictorio del sistema: "la violencia de la igualación reproduce la contradicción que anula" (*Negative Dialektik*, pg. 146); de forma que "la totalidad de la contradicción no es otra cosa que la falsedad de la identificación total" (*Ibid.*, pg. 18).

<sup>20</sup> Cfr. *Dialektik der Aufklärung*, pg. 164.

<sup>21</sup> Y ocurre así que "en el camino de la mitología a la logística el pensamiento ha perdido el elemento de la reflexión sobre sí; y la maquinaria destroza hoy al hombre mismo, incluso cuando lo alimenta" (*Dialektik der Aufklärung*, pg. 37). Es precisamente la pérdida de la reflexión en el pensamiento lo que hace reflexivo el mecanismo de dominio, que acaba revolviéndose y esclavizando al que esperaba ser liberado por él.

<sup>22</sup> Cfr. *ibid.*; pg. 51: "El dominio del hombre sobre sí mismo, que fundamenta su mismidad, es virtualmente por doquier la aniquilación del sujeto en cuyo servicio se da. Pues la dominada, reprimida y en autoconservación disuelta substancia, no es otra cosa que lo vivo, sólo en función de lo cual se determinan las funciones de autoconservación; es decir, es precisamente aquello que se trataría de conservar. La contrarrazón del capitalismo totalitario -cuya técnica de satisfacer necesidades, en su forma objetivante y determinada por el dominio, hace precisamente imposible esta satisfacción de necesidades y conduce al exterminio de los hombres- se manifiesta prototípicamente en el héroe que se quiere escapar del sacrificio sacrificándose". Con otras palabras: este despropósito termina "en la amenaza de la humanidad organizada contra el hombre organizado" (*Negative Dialektik*, pg. 314).

<sup>23</sup> Cfr. *Dialektik der Aufklärung*, pg. 31: "La mismidad totalmente absorbida por la civilización se disuelve en el medio de esa inhumanidad de la que desde un principio intentaba escaparse la civilización. El más antiguo miedo termina por cumplirse: el de la pérdida del propio nombre".

<sup>24</sup> Cfr. *ibid.*, pg. 201.

<sup>25</sup> Cfr. *ibid.*, pg. 139: "La liquidación de la tragedia confirma la supresión del individuo". El consuelo que la cultura relativista puede ofrecer sería el de la absoluta anulación de la capacidad de sufrir.

<sup>26</sup> Por lo demás esta puntualización no está lejana al sentir de Adorno. Cfr. *Negative Dialektik*, pg. 311: "En lo total de lo general se expresa su propio fracaso. Lo que no soporta ningún particular se traiciona a sí mismo mostrándose como lo que domina particularmente. La razón general que se impone es ya la limitada. Ella no es mera unidad dentro de la multiplicidad, sino... unidad sobre algo, y con ello antagonista en su pura forma".

<sup>27</sup> Por el contrario, "la conciencia liberada..., una que fuese dueña de sí misma, realmente autónoma..., no tendría que estar constantemente temiendo perderse en lo que es otro" (*Negative Dialektik*, pg. 102).

<sup>28</sup> En este sentido es especialmente impresionante la comparación que hace Adorno entre el falso dominio del sistema -comparado por él a la posesión satánica- y la imagen, por supuesto positivamente valorada, de la Providencia divina. Cfr. *ibid.*, pg. 171s.: "Así se queda lo cerrado en caricatura de la fuerza divina. En su ademán soberano carece en realidad de capacidad creadora; y del mismo modo, al igual que al diablo, le faltan los atributos del Principio que está usurpando: el amor que concede y la libertad que reposa en sí. Es malo, impulsado por la coerción, y tan débil como su fuerza. Si de la omnipotencia divina se dice que atrae hacia sí a la criatura, la potencia satánica, meramente supuesta, lleva todas las cosas a su desfallecimiento; éste es el secreto de su dominio. La mismidad que se proyecta coercitivamente no puede proyectar otra cosa que su propia infelicidad, con cuyo fundamento, que habita en ella, ha perdido contacto por culpa de su falta de reflexión. Por eso, los productos de la propia proyección, los esquemas estereotipados del pensamiento y de la realidad, son de desgracia. Al Yo que se hunde en el abismo, vacío

de sentido, que él mismo representa, se le convierten los objetos en alegorías de perdición; en ellos se encierra el sentido de su propia caída”.

<sup>29</sup> En este sentido, “lo verdaderamente insensato es el empecinamiento, en la incapacidad del pensamiento para la negatividad en que, contrariamente al rígido juicio de lo pensado consiste propiamente el pensar. La ultraconsecuencia paranoica, la mala infinitud del juicio siempre idéntico, es en el pensar falta de consecuencia. En vez de reconocer pensativamente el fracaso de la exigencia absoluta y determinar así ulteriormente el propio juicio, el paranoico se empeña en el contenido que le hizo fracasar. En vez de seguir adelante profundizando en la cosa, la totalidad del pensar se pone en desesperado servicio del juicio particular” (*Dialektik der Aufklärung*, pg. 174).

<sup>30</sup> Cfr. *Dialektik der Aufklärung*, pg. 169s.

<sup>31</sup> Cfr. *Negative Dialektik*, pg. 23s.

<sup>32</sup> Así p.ej., ocurre en todo juicio que, “lo quiera o no, incluye dentro de sí la pretensión de predicar algo que sencillamente no es absolutamente idéntico con el concepto del sujeto. Si el juicio no se atiene a ello, rompe el contrato que por su propia forma ha firmado” (*Negative Dialektik*, pg. 78). Y esto ocurre en efecto cuando se pretende que un juicio finito sea absolutamente verdadero, es decir, expresión absoluta de la identidad entre el sujeto y el predicado. Cfr. también *ibid.*, pg. 133.

<sup>33</sup> La filosofía se convierte desde esta perspectiva en un esfuerzo de aproximación a una verdad que está por principio más allá del límite de sus posibilidades. Cfr. *ibid.* pg. 25: “Lo que impulsa a la filosofía al arriesgado esfuerzo de su propia infinitud es la esperanza no garantizada de que todo lo individual y particular que ella descifra represente en sí, al igual que la mónada leibniziana, esa totalidad que a ella se le escapa siempre; ciertamente según una preestablecida desarmonía, más que armonía”.

<sup>34</sup> Cfr. *Dialektik der Aufklärung*, pg. 58: “La felicidad contiene verdad en sí; es esencialmente un resultado que se despliega en el dolor superado”.

<sup>35</sup> Por ello, “la necesidad de hacer locuaz el sufrimiento es condición de toda verdad” (*Negative Dialektik*, pg. 29). Porque en este sufrimiento se muestra cómo “lo que es, es más de lo que es. Este plus... permanece, como lo que se le ha quitado, inmanente en él. Y en este sentido lo no idéntico sería la propia identidad de la cosa contra sus identificaciones” (*ibid.*, pg. 164). “Los rasgos radicalmente individuales aún no disueltos en un hombre, son dos cosas a la vez: aquello que el sistema dominante no abarca totalmente y aún sobrevive felizmente en él, y las señales de la amputación que el sistema inflige a sus miembros” (*Dialektik der Aufklärung*, pg. 216). En este sentido la medida del conocimiento “es lo que a los sujetos les ocurre como sufrimiento. Porque, paralelamente a la nivelación teórica de esencia y apariencia, los cognoscentes pierden también subjetivamente, con la capacidad para el gozo y el sufrimiento, el poder de distinguir lo esencial de lo que no lo es, sin que se sepa ya qué es causa y qué consecuencia” (*Negative Dialektik*, pg. 172). No se debe interpretar esto en el sentido de un recurso al empirismo moral. Precisamente toda la originalidad del planteamiento adorniano consiste en la insistente afirmación de que la felicidad tiene que ser verdadera, y no mera satisfacción de necesidades sistemáticamente inducidas. Dolor es posible, sólo porque en él se niega algo que es más que la inmediatez del sufrimiento. Desde esta esencia negada es el dolor siempre una consecuencia, y por tanto vía de acceso al conocimiento negativo de lo esencial ausente. No está esto lejos del concepto platónico de “eros”.

<sup>36</sup> En este sentido, toda la filosofía de Adorno es una radical denuncia del relativismo, tal y como se expresa, p.ej., en la pretensión de una total autoderminación práctica del propio valor de la vida. Así, respecto de la manida pregunta por el sentido de esta vida, afirma cosas como las siguientes: “Casi con seguridad se asocia a esta pregunta la respuesta de que el sentido de la vida es aquél que le da el que pregunta. Tampoco el marxismo, que ha perdido su dignidad al hacerse credo oficial, como en el último Lukács, diría otra cosa distinta. La respuesta es falsa. El concepto de sentido implica objetividad más allá de toda praxis (*jenseits allen Machens*)” (*Negative Dialektik*, pg. 369). En este sentido Adorno señala los peligros que se guardan en el sospechoso antiautoritarismo bajo el que se disfrazaba el relativismo ilustrado, que es precisamente causa de todo lo contrario. “La destitución de lo que es desde sí mismo obligatorio, que es efecto de este principio antiautoritario, permite al sistema (*der Herrschaft*) decretar y manipular soberanamente todas las obligaciones que le parezcan convenientes” (*Dialektik der Aufklärung*, pg. 84).

<sup>37</sup> Es éste el lugar de emergencia de una instancia utópica, la cual parte de la experiencia “de que el pensamiento que no se decapita desemboca en trascendencia, hacia la idea de un mundo en el que no sólo queda anulado todo el mal existente sino que queda redimido (*widerrufen*) aquél que pasó irremisiblemente (*unwiderruflich*)” (*Negative Dialektik*, pg. 395). Así, es precisamente en la negatividad de la historia, en la imposibilidad de aceptarla como es, donde se hace verdad que “en los hombres y en las cosas no hay luz ninguna en la que no se refleje la Transcendencia” (*ibid.*, pg. 396).

<sup>38</sup> Cfr. *Negative Dialektik*, pg. 66.

<sup>39</sup> Cfr. *Dialektik der Aufklärung*, pg. 216. “En la independencia e incomparabilidad del individuo cristaliza la resistencia contra el ciego y opresivo poder de la totalidad irracional”.

<sup>40</sup> Cfr. *Negative Dialektik*, pg. 171: “Esencia es lo que queda encubierto por la ley de la desesencialización.

(*des Unwesens*); poner en cuestión que la esencia exista, significaría ponerse del lado de la apariencia, de la ideología total, en la que se ha convertido la existencia". Pero "esta ideológica desesencialización (*Unwesen*) de la persona es criticable inmanentemente. Lo sustancial, que es lo que, según esa ideología, proporciona su dignidad a la persona, no existe. Los hombres, sin excepción de ninguno, todavía no son ellos mismos. Se podría pensar con sentido su posibilidad bajo el concepto de mismidad, y esta posibilidad se sitúa polémicamente frente a la realidad de la substancia (*des Selbst*). Y por eso el término de autoalienación (*Selbstentfremdung*) es insostenible. Pese a sus mejores días hegelianos y marxistas, o precisamente por ellos, la apologética se ha apoderado de él, dando a entender con tono paternal que el hombre ha caído de un ser en sí, en el que era desde siempre; mientras que no lo ha sido nunca. Y por eso no hay nada que esperar del recurso a sus 'arkhai', que no sea su sumisión bajo la autoridad; que es precisamente lo que le es extraño" (*ibid.*, pg. 274).

<sup>41</sup> De hecho, la referencia que se ha hecho en la nota anterior, no debe hacernos olvidar que la actitud real -es importante no quedarse aquí en alardes retóricos- de Adorno hacia lo que, ciertamente con suficiente vaguedad, podríamos denominar el espíritu del platonismo, es altamente positiva. Y ello se puede mostrar con muchas otras citas. Cfr. p.ej. *Negative Dialektik*, pg. 160: "Dialéctica, como conciencia de la no identidad a través de la identidad, es un proceso no solamente progresivo, sino también retrógrado; y en esta medida la imagen del círculo es correcta para describirla. El desarrollo del concepto es también recurso (*Rückgriff*) y síntesis la determinación de la diferencia que se hundió y desapareció en el concepto; casi, como en Hölderlin, anámnese de lo natural, que tuvo que desaparecer". Se trata "de recordar la naturaleza como la original y malinterpretada por la ciencia dominante" (*Dialektik der Aufklärung*, pg. 41).

<sup>42</sup> Cfr. *Negative Dialektik*, pg. 262.