

SOBRE LA INTENCIÓN CRÍTICA DE LA TEORÍA SOCIAL DEL CONOCIMIENTO

ON THE CRITICAL INTENTION OF THE SOCIAL THEORY OF KNOWLEDGE

DIEGO SÁNCHEZ MECA

Doctor en Filosofía
Catedrático de Filosofía Contemporánea
Universidad de Educación a Distancia
Madrid / España
dsanchez@fsof.uned.es
ORCID: 0000-0001-6531-7365

Recibido: 04/12/2024
Revisado: 74/02/2025
Aceptado: 06/02/2025

Resumen: En el marco de su concepción de la historia de la razón como proceso de racionalización de la realidad, la teoría del conocimiento de la Escuela de Frankfurt, y en particular Adorno, señalan la complicidad de la teoría tradicional del conocimiento en el proceso de reducción del individuo a mero número y momento del proceso de producción. Al margen de cualquier intento "humanista" de recuperación del valor de lo individual, se insiste en la necesidad de reconocer la dinámica vital de la sociedad como contenido de toda lógica, cuyas leyes deben entenderse como expresión y arbitraje de experiencias sociales. La tradicional lógica de la identidad habría contribuido a la conservadora, violenta e injusta exaltación de lo inmutable, por lo que es necesaria otra instancia de validez en la que la pregunta por una verdad absoluta quede sustituida por la consideración del trabajo y la acción social como condiciones del conocimiento.

Palabras Clave: Conocimiento, Lógica, Racionalización, Teoría Crítica.

Abstract: Within the framework of its conception of the history of reason as a process of rationalization of reality, the Frankfurt School theory of knowledge, and Adorno in particular, point out the complicity of the traditional theory of knowledge in the process of reducing the individual to a mere number and moment of the production process. Apart from any "humanist" attempt to recover the value of the individual, there is an insistence on the need to recognize the vital dynamics of society as the content of all logic, whose laws must be understood as the expression and arbitration of social experiences. The traditional logic of identity has contributed to the conservative, violent and unjust exaltation of the immutable, so another

instance of validity is necessary in which the question of an absolute truth is replaced by the consideration of work and social action as conditions of knowledge.

Keywords: Knowledge, Logic, Rationalization, Critical Theory.

1. INTENCIÓN Y SENTIDO DE LA CRÍTICA

La filosofía de la primera Escuela de Frankfurt, y en particular la de Adorno, parece brotar, a lo largo de su recorrido, de un pensamiento tan intrépido como indómito que obedece a propósitos y a contextos distintos, de modo que es preciso esforzarse para llegar a la visualización de la coherencia interna de su "sistema", ya que se presenta con frecuencia como un pensamiento que no resiste la paráfrasis. Sería preciso, pues, examinar las tensiones irresueltas de este planteamiento crítico a la luz del trazado que engloba lo más característico de la historia europea del siglo XX: el auge del fascismo y el fracaso del marxismo, que marcan de forma muy concreta el pensamiento de Adorno e influirán en su desenlace final junto con la reinterpretación filosófica de su condición judía; la atomización y desvertebración del sujeto moderno, que discurre en paralelo a la propia reflexión adorniana sobre "la vida mutilada"; su familiaridad con el expresionismo de Schönberg y el planteamiento de éste acerca de la objetividad musical, que influye en su comprensión de la modernidad cultural y la reducción que lleva a cabo de la razón a mero instrumento de dominio, etc. Será, sin embargo, la íntima colaboración con su maestro y amigo Max Horkheimer, la que fijará el horizonte principal de su crítica en el destino histórico final de la razón ilustrada. El concepto y la conceptualización son los instrumentos básicos del dominio como acción de logicización de la realidad por la que el sujeto, reduciendo a categorías idénticas una multiplicidad de casos que son siempre distintos, la hace técnicamente articulable y manipulable: "El concepto tiene una exigencia inmanente de invariabilidad que es la que crea el orden frente a la fluidez de su contenido" (Adorno 1986, 156-157). En este proceso, sin embargo, el individuo mismo queda reducido a lo que de él es susceptible de conceptualización y, por tanto, de dominación, diluyéndose su individualidad más propia y, con ella, su libertad. Sin duda, ya el trabajo de habilitación que Adorno realiza sobre Kierkegaard le deja cierto tinte existencialista perceptible en esta rebelión contra la deshumanización del hombre en las modernas sociedades industrializadas: para Kierkegaard las expectativas de Hegel sobre los resultados del progreso son un rotundo fracaso. Y Adorno parece seguirle cuando se pregunta cómo ha podido la modernidad -que se inaugura con la Ilustración, el progreso, la lucha por la libertad contra las servidumbres y el autoritarismo del Antiguo Régimen-, engendrar una barbarie como la que se expresa en los totalitarismos de derechas y de izquierdas.

Es interesante, pues, concentrarse en el recorrido que lleva a Adorno, desde su formación marxista inicial en la heterodoxia inaugurada por Lukács y Korsch, a una sutil deconstrucción del marxismo hegeliano de sus primeros maestros a través de su labor como impulsor de la llamada Escuela de Frankfurt. Él nunca permitió que sus ideas dependieran de la política de los partidos marxistas, sino que, al contrario, denunció con firmeza el uso fraudulento de la fe comunista en el potencial utópico de la sociedad moderna, sin hacer nada ante la disolución de los partidos de izquierda en la Alemania de los años treinta. Y es que comunismo y fascismo comparten el mismo concepto de razón moderna como instrumento de dominación. Ambos se dirigen a imponer una organización racional de la sociedad como control máximo mediante la burocracia totalitaria, un objetivo extensible a la civilización norteamericana, productora de una cultura estandarizada de masas que sólo concede controladamente aquellas libertades que no resultan peligrosas para la permanencia del sistema. Ser racional es sinónimo de analizar, de organizar, de planificar, de manipular, pero no de preguntarse para qué ni por qué. Hay que aceptar como dogma de fe que, fuera del progreso tecnológico y la cultura de masas, no hay salvación. ¿Es este tipo de crítica una mera dependencia inconfesada de Adorno del anticapitalismo romántico endémico en el conservadurismo intelectual de la vieja Alemania en cuyo ambiente él se educó? Su desencadenante fue, sin duda, otro: el desprecio y la persecución de los antisemitas, el exilio, una vida truncada con la misma frialdad con la que la violencia de la conceptualización, que lo reduce todo a la identidad negando lo diferente e irreductible, acabó plasmándose en los campos de exterminio (Adorno 1986, 361-365). Aunque medio judío de nacimiento, Adorno no se había identificado en su juventud con la fe del judaísmo. Fue durante su exilio en América, meditando sobre la magnitud del holocausto, cuando tomó conciencia de su condición judía y del significado filosófico de lo judío como lo no idéntico a la norma, por lo que debía ser eliminado. Pero, ¿cómo se hace frente a este poder mortífero de la falsa totalidad? Si identidad es igual a muerte, ¿no es la única filosofía que puede practicarse después de Auschwitz intentar contemplar el mundo tal como se nos aparecería desde el punto de vista de la no-identidad? (Adorno 1986, 367). Este sería el contexto en el que se comprende adecuadamente la denuncia que hace Adorno del efecto de la teoría tradicional del conocimiento en el proceso de reducción del individuo a mero número y momento del proceso de producción. El contenido de toda lógica no debería ser otro que el del reconocimiento de la dinámica vital de la sociedad, frente a la clásica lógica de la identidad que fundamenta el predominio violento de lo inmutable.

2. LA CONTRIBUCIÓN DE LA SOCIOLOGÍA Y EL PSICOANÁLISIS

Se podría caracterizar, de un modo general, el pensamiento crítico de Adorno por el hecho de que no acepta la acostumbrada división entre lo lógico, lo prelógico y lo metalógico, y porque, en el marco conceptual hegeliano-marxista en el que se mueve, introduce conceptos procedentes del psicoanálisis y de la sociología que, a su vez, no son ortodoxamente empleados de acuerdo con las formulaciones originales de sus autores. Con esta manera de proceder -que, sin embargo, Adorno sigue calificando significativamente de “dialéctica”- emprende el ejercicio de una crítica en la que fusiona ideas y argumentos de carácter científico con otras de carácter histórico, estético, filosófico o ético. Lo importante es que esta manera de proceder ejemplifique la meta a la que se aspira, o sea, la superación de ciertos elementos estructurales y generalizados de la mayoría de las formas de la filosofía tradicional, siguiendo el hilo conductor de una original interpretación que el propio Adorno desarrolla de la dialéctica hegeliano-marxista. El eje, pues, que va a proporcionar el impulso a la crítica adorniana es justamente esta peculiar comprensión suya de la dialéctica en la que no hay síntesis final, ni síntesis en la que se recapitule una verdad reconciliadora para la conciencia, como había defendido Hegel, ni síntesis en la que se alcance la transformación total de la praxis, que era lo que defendía Marx. En la dialéctica negativa de Adorno las contradicciones teóricas no se superan sino que se mantienen, pues de lo que se trata es de hacer de ellas argumentos críticos con los que enfrentarse a las contradicciones objetivas de la sociedad. Para Adorno, no sólo no es posible una definición metafísica de la estructura de la realidad, en el sentido de la metafísica tradicional, sino que tampoco la razón tiene la capacidad de erigirse en criterio interpretativo de la realidad en sentido absoluto:

“Se trata de si la conciencia quiere afirmar y fomentar la identidad como lo último y absoluto, teóricamente y con consecuencia práctica, o si la siente como el aparato universal de coacción, tan necesario para escapar a la coacción universal ya que la libertad sólo puede realizarse pasando por la coacción civilizadora” (Adorno 1986, 150)

No es difícil darse cuenta de que lo que condiciona, en último término, estas posiciones críticas, no es otra cosa que la idea de que la verdad no es sólo asunto de la conciencia racional, sino también, y sobre todo, de una determinada situación de la realidad social, económica e histórica. Desde este convencimiento Adorno da una importancia esencial a las aportaciones de la sociología y del psicoanálisis, algunas de cuyas tesis se van a convertir en los elementos esenciales de una “metacrítica del conocimiento” (Adorno 1970, 35ss). Más en concreto, el aspecto probablemente más importante en este sentido es la eficacia con la que estas ciencias, la sociología y el psicoanálisis, han extendido la tesis de que toda percepción es una proyección (Adorno. 1970, 207) y que, en consecuencia, el sistema de la realidad existente no es más que el resultado de una lucha por la vida que no se reduce al funcionamiento automático de un mecanismo

determinista, sino que transcurre a través de una compleja interacción de estímulos y respuestas sobre cuya base se forma y configura la personalidad. El conocimiento, por tanto, es un proceso en el que intervienen multitud de intuiciones, recuerdos, prejuicios, relaciones, anticipaciones, deformaciones que confluyen en el acontecer de la experiencia y que nunca resultan transparentes como aspectos distintos y concretos. Hasta las más elevadas objetivaciones y descubrimientos del pensamiento hunden sus raíces en los instintos y en la lucha por la vida, como se reconoce en *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno-Horkheimer 2001, 163), Porque las percepciones se condicionan por los estímulos y por la carga vital que el objeto percibido o el deseo del mismo tienen para el sujeto.

De modo que, para que se produzca conocimiento en sentido propio, también los impulsos tienen que ser superados y conservados en el pensamiento. Porque de lo contrario, si el conocimiento se empeña en negar su relación con los instintos, si se niega la dimensión vital, social e histórica del conocimiento, entonces el resultado -dice Adorno- ya no es conocimiento sino estupidez: “La estupidez colectiva de los técnicos investigadores no es simplemente ausencia o regresión de sus capacidades intelectuales, sino una tumefacción en la propia capacidad de pensar que corroe a ésta usando su propia fuerza” (Adorno 2004, 129).

3. EL ABSOLUTISMO LÓGICO Y SU CONTENIDO REAL

Este sería, a grandes rasgos, el contexto en el que Adorno lleva a cabo su crítica a la lógica formal, por un lado, y su discusión con Husserl por otro. Respecto a la lógica formal afirma sustancialmente que es el proceso vital de la sociedad el que debe entenderse como su contenido real. Con Husserl debate acerca de lo que puede o debe ser entendido como una metacrítica del conocimiento. En relación al primer punto, Adorno piensa que la universalidad vinculante de las leyes lógicas -que ha sido siempre uno de los postulados indiscutibles de la filosofía occidental tradicional-, tiene su propia base en la estructura coactiva de la realidad. En realidad, no sería sino la coacción misma con que la naturaleza impone sus exigencias la que, como mecanismo de constricción, se refleja en esa “necesidad” de las leyes lógicas sin que tuviéramos conciencia de ello. Con lo que ese carácter irrefutable y último de las leyes lógicas no sería tan último, sino que derivaría del carácter de coacción de la exigencia de autoconservación, para la cual la ley verdaderamente última es sobrevivir o perecer. Así que, como tal ley verdaderamente última, esta ley, la de sobrevivir o no, sería la que se reflejaría en el principio lógico de no contradicción, eje principal de la lógica formal, y según el cual entre dos proposiciones contradictorias sólo una es verdadera y la otra falsa:

“El primer tomo de las *Investigaciones lógicas* tiene por tesis que las proposiciones lógicas valen para todas las formas de juicios en general. En la medida en que son

aplicables a todo pensar de todo objeto, les corresponde la verdad en sí: su validez nada tendría que ver con objeto alguno porque afectaría a todos los objetos. En cuanto entes en sí serían al mismo tiempo independientes de los actos que transcurren lógicamente o en los cuales se reflexiona sobre la lógica. Pero hablar de todo objeto es equívoco. El hecho de que pueda prescindirse de todo objeto porque la lógica formal se adapta a todos significa que en la suprema universalidad de la categoría de objeto en general desaparecen todas las diferencias específicas, pero, en cambio, no desaparece la relación de sus proposiciones con un objeto en general" (Adorno 1970, 87-88).

Así que, en el carácter abstracto y formalista del principio de no contradicción, y de la lógica formal, en general, se debe ver, entonces, una imposición de lo que es preciso a una sociedad en la que los intereses generales sólo accidentalmente coinciden con los del individuo, por lo que la dominación objetiva, las exigencias del conjunto asumen, frente al individuo, el nombre y la dignidad de "interés general". Todo el rigor de las construcciones lógicas, su objetividad, su perfecta estructuración de internas dependencias y de conclusiones necesarias e inexorables no son más que el reflejo de la estructuración de la sociedad en el conjunto de sus relaciones correspondientes y de la división del trabajo. De modo que, contra lo que pensaba Durkheim, esta característica de las formas lógicas de pensamiento no es la expresión básica de la solidaridad social, sino, al contrario, la pretensión de que las leyes lógicas tengan que ser necesarias y universales lo que hace de ellas el lugar de una unión indisoluble entre sociedad y violencia (Adorno, 1970, 92). Pero, ¿por qué esta asociación entre lógica y violencia? Pues porque, en este planteamiento, la lógica asume sustancialmente, desde los orígenes mismos de la civilización occidental, la importantísima función histórica de intentar la integración y la organización de lo múltiple originario, como paso decisivo para la salida del hombre del mundo de la naturaleza y del mito y su entrada en el ámbito de lo racional. En el contexto de lo que Adorno y Horkheimer llaman la "dialéctica de la Ilustración", es la lógica y la fuerza de la lógica la que hacen posible que el sujeto salga de su inmersión en la naturaleza, escape a lo irracional múltiple, e imprima a su propia experiencia la forma de la identidad de un yo que busca su autoconservación de manera racional. En este contexto, por tanto, los primeros principios lógicos no serían, en el origen, otra cosa que tabúes decretados que tienen como contenido una prohibición. Por ejemplo, el principio lógico de identidad, que suele formularse con la proposición tautológica "a es a", no expresa ninguna verdad evidente, última e incuestionable, sino que la verdad de tal principio depende de la realización del principio mismo en su aceptación incuestionada por todos, es decir, depende de la exigencia de "mantener estable" el significado de los signos que hace posible el trabajo, la comunicación, la vida social y, en definitiva, la supervivencia humana (Adorno 1970, 106).

De hecho, es la sociedad la que realiza o no la verdad del principio de identidad, ya que, sin una general aceptación y cumplimiento de su exigencia, la oposición entre verdad y error pierde su eficacia y su sentido. Lo que se pone así de manifiesto es que el principio de identidad no es ningún modo de ser, ninguna característica o aspecto del ser, sino que es simplemente una regla acerca de cómo tenemos que pensar. Una regla que, separada de los actos individuales y concretos por los cuales fue creada, pierde su profundo y verdadero sentido. Se ilustra así la tesis principal de Adorno, a la que me refería antes, según la cual en las proposiciones lógicas subyacen experiencias sociales, tal vez ancestrales, y que aparecen ahora ante el sujeto psicológico como valor en sí con carácter de incondicional obligatoriedad. Sin embargo, es preciso subrayar que esa superioridad del poder de la lógica sobre explicaciones meramente psicológicas o históricas se la da la objetividad y exigencia de necesidad misma del proceso social que somete y subyuga a los individuos, aunque esa violencia permanezca, de un modo general, invisible para ellos. Otro ejemplo significativo, que ilustra también esta crítica de Adorno a la lógica formal, lo encontramos en su análisis de la tesis, de tantas maneras formulada a lo largo de la historia de la filosofía, de que el individuo no es más que mera apariencia. Desde la polémica medieval sobre los universales, se sabe hasta qué punto esta tesis es subsidiaria de la lógica y encuentra en la lógica su mejor confirmación. La razón de ello es que la dinámica de las sociedades impone una socialización totalizadora, o para hablar en términos nietzscheanos, impone una gregarización que preforma todo elemento humano, especialmente el lenguaje y las formas lógico-universalistas de pensamiento, haciendo de ellas la verdad absoluta o el ser en sí. El individuo queda así anulado, hasta el punto de que la situación contemporánea de la eliminación del individuo bajo los totalitarismos (de derechas o de izquierdas), que llegó a alcanzar en el campo de concentración su situación límite, encuentra, para Adorno, su propia imagen idealizada en la lógica.

4. EPISTEMOLOGÍA Y DIALÉCTICA

Expuesta así e ilustrada la crítica de Adorno a la lógica formal, es preciso reparar en que, al reivindicar así este significado de la lógica como hecho histórico, Adorno no tiene, en realidad, otro objetivo que el de reconstruirla y restablecer, para ella, una nueva instancia de validez. Esto es lo que se pone de manifiesto cuando se analiza la contraposición concreta entre Adorno y Husserl, a la que voy a referirme en referencia, en particular, a la discusión por parte del primero de la concepción epistemológica desarrollada en las *Investigaciones lógicas* del segundo. La tesis de Husserl es que la lógica es lo que caracteriza a las ciencias verdaderas y válidas, y lo que constituye, en último término, la idea misma de ciencia:

“En cuanto científico y matemático, Husserl se ve enfrentado no sólo a una variedad informe, sino también a las unidades de lo ente en el concepto. Pero al no poder engendrarlas a partir del sujeto en cuanto "espíritu" —pues ello le resultaría sospechoso al positivista de metafísica idealista—, ni obtenerlas a partir de las variedades informes de lo fáctico, debe reivindicar como en sí a las estructuras unitariamente conceptuales que se yerguen ante su vista en las ciencias desarrolladas. Las entidades son radicadas más allá tanto por el espíritu subjetivo como por una facticidad dispersa y meramente existente” (Adorno 1970, 160-61).

Para Adorno esta tesis evidencia con bastante claridad el equívoco sobre el que se basa el proyecto de trazar el ámbito de una lógica como ciencia pura. Porque, para él, lo decisivo es que el concepto de lógica presupone la existencia real de las ciencias como instancia de control. Y no se puede cumplir con el objetivo de aclarar lo que es la lógica como contenido de las ciencias si, de antemano, ya se ha asumido la obligación de adaptarse al objetivo social de las ciencias y de sus métodos. Porque, de esta forma, el valor de la lógica no se discute, no pasa el examen del pensamiento crítico, o, para decirlo en otras palabras, no se tiene en cuenta el nexo entre lógica e historia y ni siquiera se suscita ese nexo como problema:

“La disponibilidad de los conocimientos mediante el orden lógico clasificatorio se convierte en su propio criterio; lo que no encuadra en él sólo aparece al margen como dato que espera su lugar y que, en la medida en que no lo encuentra, es desechado. Al igual que los hombres en un ente comunitario rígidamente organizado, todos los principios deben encajar dentro de la continuidad de todos los demás: lo "no vinculado" y no integrable se convierte en pecado mortal. Drásticamente, el pensamiento es confiado por entero al control por parte de la organización social, mediante el hecho de que, por principio, toda manifestación científica debe ser comprobada por todo científico aprobado de la especialidad, sin importar sus dotes intelectuales, y toda realización intelectual debe ser nuevamente ejecutable por parte de cualquier otro. Para ser tolerado, el conocimiento debe exhibir, por así decirlo, un documento de identidad, la "evidencia" que no se busca en su propio contenido ni en el desarrollo de éste, sino en el sello de una remisión a datos futuros. Cuanto más objetivo y depurado de toda ilusión y agregado del observador es el modo en que se presenta el conocimiento, tanto más subjetivo se torna en la totalidad del procedimiento” (Adorno, 1970. 60-61).

La objetividad y el pretendido carácter ideal de la lógica, que tendrían que haber sido demostrados, se dan, en el planteamiento de Husserl, por supuestos, pues se atribuye a la lógica una racionalidad y una claridad independientes del momento de su formación. Husserl no se pregunta si la ciencia es verdadera, sino si las ciencias son bastante científicas. Pero así, en vez de crítica del conocimiento, lo que se hace es estudiar las meras expresiones que suplen simbólicamente, en su relación, a lo simbolizado. Sólo esa especie de absolutización de la lógica como

verdad indiscutida e indiscutible impone, para ella, la incondicional separación entre génesis y valor. Ahora bien, cualquier análisis crítico, en sentido estricto, de la lógica, exige su relación con los hechos que están en su génesis y en el proceso de su constitución. Y esto no significa ni implica ninguna recaída en el psicologismo, porque para Adorno, la génesis implícita en el momento lógico no es su inmediata motivación psicológica, sino un comportamiento social.

La crítica de Husserl al psicologismo y al relativismo tradicionales -dice Adorno- es sólo un complemento de su absolutización de la lógica. Por ello califica al psicologismo de “hermano del absolutismo” (Adorno 1986, 41). Lo cuestionable de sus afirmaciones estriba en su reducción a la determinación negativa del individuo -en sí misma exacta, por supuesto, desde una perspectiva interna-, en vez de ir más lejos. Es decir, Husserl contrapone leyes lógicas a individuos psicofísicos, y eso es acertado en la medida en que es evidente que éstos, como tales, no tienen influencia ninguna sobre las leyes lógicas:

“El exceso husserliano en materia de subjetividad significa al mismo tiempo un defecto en cuanto a subjetividad. El ego, al admitirse y asumirse, en cuanto condición constituyente o significante, como ya precedentemente dado en todo lo objetivo, renuncia a toda intervención del conocimiento y especialmente de la praxis. Acrítico, en una pasividad contemplativa, implanta un inventario del mundo tal como éste le es presentado dentro del orden constituido” (Adorno 1970, 243)

Pero Husserl no está dispuesto ya, en cambio, a ver en las leyes lógicas un condicionamiento subjetivo que va más allá de los individuos psicofísicos, y que los conserva como momentos de su propia fundación. Si en vez del individuo aislado se tomase como sujeto de validez lógica al sujeto social, entonces no se crearía ningún abismo ontológico entre el pensamiento y sus formas psicológicas.

La argumentación husserliana valdría, pues, sólo en la medida en que aísla monadológicamente la conciencia de los individuos, sin que salga a la luz el momento social de la síntesis del pensamiento. En definitiva, las múltiples formas de reificación lógico-gnoseológica tienen, en Husserl, como denominador común la rígida y sustancial distinción entre sujeto y objeto.

A esta crítica del sujeto lógico, acompaña, naturalmente, la crítica del objeto. Para Adorno, todo el complejo y minucioso razonamiento husserliano acerca del objeto lógico es, sencillamente, inadmisibile. Porque un objeto separado del momento de su relación concreta con el sujeto no tiene sentido. La objetividad soberana y pretendidamente absoluta, que sacrifica al sujeto a la verificación de la verdad, elimina, junto con el sujeto, su verdad y su objetividad. La objetividad corresponde únicamente a la experiencia completa y concreta en toda su complejidad. Y la experiencia es un devenir en el que los momentos subjetivos y objetivos se combinan, por así decir, químicamente, sin que se pueda superar la indisociable polaridad sujeto-objeto:

“El rígido objetivismo husserliano de la lógica demuestra ser un subjetivismo que se oculta a sí mismo, también en la medida en que la idea de la ciencia, el esquema ordenador impuesto por la conciencia a los objetos, es tratada como si la necesidad denunciada en ese esquema fuera el orden en los propios objetos. Toda ontología estática hipostatiza ingenuamente lo subjetivo-categorial” (Adorno 1970, 99).

Frente a la famosa tesis husserliana de una intuición de esencias, para Adorno no existen esencias accesibles por intuición inmediata que puedan valer como lo primero o lo último en el orden del discurso. Posiblemente es aquí donde más se pone de manifiesto la afinidad de Husserl con la filosofía tradicional. Desde siempre el filósofo ha defendido el ser, lo que existe, contribuyendo a mantener y conservar una determinada situación social. Aunque sin participar directa y personalmente en la opresión real, el filósofo exalta y refuerza en tercera persona a la razón reificada como instancia de control. Porque esa verdad última e indiscutible, esa esencia absolutamente cierta y eternamente inmutable es siempre coacción, no libertad. Axiomas inapelables en su validez como el de la sistematicidad o el del rigor lógico lo que presuponen, en último término, no es otra cosa que la posibilidad de un dominio completo de la totalidad con la mirada de la cognoscibilidad. Sin embargo, el conocimiento que se blinda y acoraza, defendiéndose ante posibles errores, acaba encerrándose en la pura identidad lógica. Se desconfiaba de todo lo nuevo. O sea, se deja fuera, se excluye lo que podría ayudar al sujeto a salir de su cárcel, lo que no se somete a la identidad, considerado negativamente como elemento peligroso que hay que rechazar de nuevo a las tinieblas de lo irracional.

La teoría tradicional del conocimiento, que encuentra una última y más perfeccionada versión en la filosofía de Husserl, es, para Adorno, en definitiva, el esfuerzo por llevar a término el principio de identidad con rigurosa reducción a la inmanencia subjetiva, cuando “se impone el modelo real del principio de identidad -a pesar de ser negado como tal por el materialismo dialéctico-, el esfuerzo por equiparar al sujeto lo que es distinto de él” (Adorno 1986, 243). Aquí, la pregunta por las verdades absolutas y originarias elude el verdadero interrogante acerca de la actividad social y el trabajo como condiciones del conocimiento. Adorno critica a esta forma de gnoseología dar cobertura a la regresión, al rechazo a lo complejo, mostrando así una sospechosa afinidad con la opresión real-social. Lo no idéntico, el otro o lo otro, resultan, en esta lógica, primordialmente, lo irreductible a la universalidad pura, lo diferenciado cuestionable. Los rigurosos sistemas tradicionales, y su versión última en la Fenomenología, al estructurarse internamente de acuerdo con la lógica y las exigencias de la cientificidad, excluyen al individuo como algo irreal y meramente aparente. Y esto hasta el punto de que puede llegar a establecerse que, a mayor progreso de la racionalidad científica, más regresión de lo individual irreductible. Los sistemas totalitarios del siglo XX no hacen más que realizar lo que, desde hacía siglos, proclamaba la ideología de la identidad lógica. El fascismo y el comunismo han tratado de realizar, al pie de

la letra, la filosofía de la identidad, convirtiendo la identidad absoluta en ideología absoluta. De ahí la determinación de Adorno: “La constitución de la sociedad se condensa en los fijos y grandiosos conceptos contra los que se dirigen la crítica y la praxis dialécticas” (Adorno 2004, 157).

5. PENSAR AL MISMO TIEMPO DIALÉCTICA Y NO DIALÉCTICAMENTE

Pero las críticas de Adorno no se comprenden del todo si no se atiende también a lo que propone o plantea como contrapunto, y que no es sino una defensa de una determinada dialéctica como proceso del ser y del pensar. Si hay que combatir el carácter coactivo del razonamiento lógico -atreviéndose a identificarlo y llamándolo por su nombre-, es porque podemos disponer de la dialéctica como de un arma de lucha frente a esta razón instrumental dominante: “El pensamiento dialéctico es el ensayo de romper el carácter impositivo de la lógica con los medios de ésta” (Adorno 2004, 156). Pues sólo en la medida en que se refuta y se supera la lógica y la ciencia, se convierten ellas mismas en racionales. Es cierto que también la dialéctica tiene su propio carácter de coacción, ligado a su naturaleza lógica. Pero esta coacción, en el planteamiento de Adorno, es la misma que la de lo real. Por esto su verdad o falsedad no reside tanto en el método en sí, cuanto en su objetivo, que no es otro que estar alerta ante el peligro de una recaída en la apología del ser como estado de cosas existente. La astucia de la razón podría afirmarse entonces, desde esta perspectiva, incluso en contra de la dialéctica. De ahí la obligación de pensar dialéctica y no dialécticamente al mismo tiempo. Es decir, los filósofos deberían hablar de forma que siempre se quitaran la razón unos a otros, pero al mismo tiempo convenciendo al adversario de su no verdad. Verdad y falsedad serían, entonces, conceptos que superarían su estricto significado intelectualista para introducir una toma de postura ético-práctica. Quien decide la verdad de la teoría no es la exactitud formal o la adecuación a un estado de cosas, sino la capacidad para situarse críticamente frente a la realidad (Adorno. 1974, 21)

Desde esta perspectiva es comprensible por qué la crítica de Husserl al psicologismo puede ser considerada, a la vez, como verdadera y falsa. Es verdadera porque testimonia la imposibilidad del individuo de hoy para proponerse como fundamento de derecho de la verdad, y es falsa porque de esta forma se refuerza la injusticia y falsedad de todo. Ninguna supuesta norma o criterio ideal es válido en sí mismo, absolutamente, sino siempre y sólo para cada individuo en particular. En este planteamiento, el ser de la metafísica tradicional no es más que un vacío tautológico impregnado de connotaciones religiosas y que capitaliza el concepto de valor, pero que apunta directamente a lo indiferenciado (Adorno 2017, 444). Es la palabra suprema que lo comprende todo y, por tanto, nada. Su pretendido carácter atemporal, preexistente a lo óntico, no es más que la negación del pasado ignorado. La única caracterización aceptable de esta

realidad se llama dialéctica, según la cual el ser es una articulación de contrarios que se modifican enfrentándose recíprocamente (Adorno 2017, 460). La posibilidad, menospreciada por Husserl como mero juego de palabras, de una humanidad que produce el mundo y de un mundo que produce al hombre, del hombre que crea a Dios y de Dios que crea al hombre, resulta absurda sólo para un pensamiento lógicamente dicotómico y fijamente polarizado, o sea abstracto en sentido hegeliano. Sin embargo, esa aparente paradoja ofrece una imagen realista, y nada insensata, del pensamiento dialéctico que no contrapone como enemigos al hombre y al mundo, sino que los presenta como momentos que se producen y se distinguen mutuamente:

“Entre el objeto verdadero y el dato indudable de los sentidos, entre lo interno y lo externo, existe un abismo que el individuo debe colmar con su propio riesgo. Para reflejar las cosas tal como son, el sujeto debe restituirles más de lo que de ellas recibe. El sujeto crea el mundo fuera de sí mismo en base a las huellas que éste deja en sus sentidos, crea la unidad de la cosa en sus múltiples propiedades y condiciones. E instituye así reflejamente el yo, en cuanto que aprende a conferir unidad sintética no sólo a las impresiones externas, sino también a las internas, que se van separando poco a poco de las primeras. El yo idéntico es el último producto constante de la proyección... La reflexión, la vida misma de la razón, se realiza como proyección consciente”. (Adorno 2008, 57)

Es evidente, en toda esta argumentación, el trasfondo de la moral adorniana con sus tres categorías básicas: negatividad, mimesis y memoria, que encuentras en ella su íntima trabazón. Al mismo tiempo también resurge el papel de la experiencia estética del arte moderno como poder privilegiado de decir no (Adorno 2008, 275). Si el arte clásico es expresión de una lucha contra el sufrimiento como promesa de un mundo mejor, el arte moderno está hecho a imagen de la ruina, se sale del dominio universal de la instrumentalización y denuncia la sustancia derruida del sujeto moderno por el sufrimiento que le produce la coacción de la dominación. De este modo abre un resquicio a una esperanza utópica que ni la teoría ni la actividad política pueden asegurar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, Th.W. (1970), *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Caracas, Monte Ávila.
- Adorno, Th.W. (1974), *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus
- Adorno, Th.W. (1986), *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus
- Adorno, Th.W. (1987), *La ideología como lenguaje*, Madrid, Taurus
- Adorno, Th.W.-Horkheimer, M. (2001), *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta
- Adorno, Th.W. (2004), *Mínima moralía. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Akal
- Adorno, Th.W. (2008), *Crítica de la cultura y sociedad I: Prismas*, Madrid, Akal
- Adorno, Th.W. (2017), *Ontología y dialéctica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia.