

MEDIACIÓN Y CONOCIMIENTO

Sobre algunos motivos de la dialéctica negativa de Adorno *

Por: Jairo Escobar Moncada

Universidad de Antioquia

Resumen. *Este ensayo tiene como objetivo presentar algunos de los temas centrales de la Dialéctica negativa de Adorno. Especial atención se le dedica al concepto de mediación, sus relaciones con el concepto de no-identidad y a los de sujeto y objeto. Importante en Adorno es su intento de superar inmanentemente la dualidad férrea sujeto-objeto de la filosofía moderna, y el concepto de conciencia que le subyace, y por ello es difícil considerar a Adorno, como lo hace Habermas, a un filósofo preso en las aporías de la filosofía de la conciencia.*

Palabras claves: *Dialéctica negativa, mediato, inmediato, identificación, sujeto, objeto, lenguaje, cuerpo.*

Summary. *The goal of this essay is to present some of the central topics of Adorno's Negative Dialectics. Especial attention is devoted to the concept of mediation and its relations with the concept of non-identity, and to the concept of subject and object. Adorno's attempt to overcome immanently the tight duality subject-object made by modern philosophy, and the underlying concept of consciousness is very important. That is why it is so difficult to consider Adorno, as Habermas does, to be a philosopher trapped in the aporias of the philosophy of consciousness.*

Keywords: *Negative dialectic, mediate, immediate, identification, subject, object, language, body.*

La dialéctica negativa quiere liberar a la dialéctica y a la filosofía de su carácter afirmativo, valga decir, apologético, y esto en dos sentidos: 1) De la subjetividad constituyente y su férrea armadura conceptual, 2) de la consideración de la realidad dada como si fuera algo último inmodificable. El concepto de negatividad se refiere, negativamente, a estos dos momentos: a una subjetividad que pone la existencia como opuesto a la no existencia, el ser al no-ser, y lo hace de un modo tal que su acto de poner parece constituir la existencia o el ser mismo, y a una afirmación de lo que es como algo que debe ser y que no puede ser de otra manera, estemos o no de acuerdo con ello.

* Este trabajo está vinculado al proyecto de investigación "*Cuerpo, mente, mundo*" del grupo de Estudios Kantianos del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Además, esta ponencia fue leída para presentar la filosofía de Adorno ante un amplio público. Para su publicación he conservado la versión leída y he corregido algunas imprecisiones. Mucho de lo dicho entonces hoy lo diría de otra manera, pero si accedo a su publicación es porque considero que muchas de las cosas dichas entonces no sólo aún son correctas, sino que también fueron bien dichas.

El primer momento, el de poner, se puede llamar gnoseológico o, como hoy se dice, epistémico: el sujeto pone el objeto y lo determina en su ser, constituye su existencia y lo constituye como siendo de esta o aquella manera. El segundo, el de afirmación de lo que es, es ético-social, gira en torno al deber ser o no deber ser de algo en nuestro mundo social e histórico. Ambos momentos se entrelazan mutuamente, pero no son irreductibles el uno al otro. La ética no es primariamente un problema gnoseológico, y la gnoseología no es primariamente un problema ético. La negación, referida al poner, significa en primer lugar que el sujeto no es absoluto, completamente libre, en su actividad constituyente del objeto, y que éste no se reduce a lo que el aparato categorial subjetivo le atribuye, aquí y ahora. Esta reducción del objeto a las atribuciones que el sujeto le pone, es lo que Adorno llama en sentido fuertemente negativo del término "identificación del objeto". La identidad del objeto, su ser más, propio e íntimo, es limitada y reducida a las atribuciones que el sujeto hace de él, vale decir, lo que un sujeto acrítico, irreflexivo, hace de él. El objeto no es más que aquello que el sujeto dice de él: él es así y no de otra manera. En este uso, el término identidad se refiere a algo fijo, estable, **inmodificable**: el objeto es reducido, aquí y ahora, a lo que el sujeto es aquí y ahora, a la identidad fija, estable y presuntamente inmodificable que aquí y ahora tiene, en una palabra, a su neurosis. Con la repetida expresión de "aquí y ahora" quiero meramente señalar la determinación espacio-temporal tanto del sujeto como del objeto, a su determinación histórica y social.

Sujeto y objeto no son entidades ahistóricas, sino que están sometidas al proceso histórico y social en el cual nacen y perecen. Y hoy, aquí y ahora, para Adorno sujeto y objeto padecen una identificación negativa: son constituidos por una razón dominadora, instrumental objetivante, que mutila sus mejores posibilidades. Razón instrumental quiere decir que sujeto y objeto son meros medios para una racionalidad cuyo núcleo más propio es el lucro y el dominio. Sujeto y objeto, dicho brevemente, son medios exclusivamente para el lucro, y solamente son, pueden existir, en tanto pueden producir lucro. Esto es lo que se mienta con razón identificadora como sinónima de razón instrumental: los sujetos y los objetos sufren de una mala identidad consigo mismos porque sólo son identificados como sujetos y objetos para un fin determinado por el principio de cambio. Su ser se reduce meramente a esto, y esta reducción quiere decir que todo ente, cuyo deseo más íntimo es perseverar en su ser, conservar su existencia, es sometido a una autoconservación angustiosa, temerosa, porque **bajo** el predominio de la razón instrumental, totalizadora, todo ente sabe, conciente o inconcientemente, que sólo puede preservar su ser, conservar su existencia en tanto pueda ser medio para un único fin: el de generar ganancia. Quien no pueda entrar en este círculo de intercambio está condenado a no existir. Y es totalizadora pues nada debe escapar de sus redes. Nada es fin en sí mismo, y **todo** es medio para lo **otro** absoluto: el principio de cambio.¹ Ciertamente el concepto de identidad, como lo utiliza Adorno, tiene otros significados, pero sólo teniendo como trasfondo este sentido negativo y reductor de identidad es posible empezar a comprender el concepto central de la filosofía de Adorno: el

1 La crítica del principio de cambio, como núcleo social e histórico, del principio de identidad no pretende

de no-identidad, el de lo no idéntico. Central no quiere ser única, sino que todo el esfuerzo conceptual de Adorno está orientado a darle presencia al concepto de no-identidad, a introducir en el tejido tradicional de la filosofía este concepto como el único sentido posible de aquello que la filosofía más anhela: la reconciliación entre sujeto y objeto. Este sería su *telos* (finalidad) más íntimo. Para Adorno no se trata de suprimir el concepto de identificación de la filosofía sino de pensar, al interior de la dialéctica de identidad y no-identidad, una forma de identificación de sujetos y objetos que esté libre de la racionalidad instrumental y dominadora, que no reprima violentamente los momentos no idénticos.

El otro momento mencionado, el de afirmación de lo dado como algo cerrado e inmodificable, tiene su contraparte negativa, su opuesto dialéctico en el concepto de utopía. Este es el concepto con el cual Adorno quiere dar cuenta del otro sentido de negatividad antes mencionado: negatividad como deseo intenso de que lo que es, tal como es aquí y ahora, deje de ser lo que es porque no se quiere que siga siendo tal como es, pues deforma violentamente las cosas y los hombres. La utopía mienta el momento del deber ser, de lo posible ética y socialmente.

Pero con esto no se ha dicho nada o, mejor, se ha dicho demasiado poco. Pues no basta conjurar conceptos para hacer una filosofía, y los de no-identidad y utopía, aislados de su lugar de nacimiento son mudos, y este lugar de nacimiento es la palabra hasta ahora no considerada en la expresión dialéctica negativa, a saber, la palabra dialéctica. Esta palabra remite a la filosofía platónica, por un lado, y a la hegeliana, por otro. Desde Platón esta palabra tiene por lo menos dos sentidos, que son importantes destacar ahora, el momento de *dialegesthai* (de búsqueda) en el diálogo con otro, de la verdad, y el de entrelazamiento de los conceptos, esto es, la vinculación y relación de un concepto con otro y su necesidad de otro u otros conceptos para actualizar plenamente su sentido. Pensar dialécticamente exige pensar en la relación que un concepto tiene con otros, y sólo en tal relación encuentra un concepto su significado. Para esta relación Platón emplea la palabra *symploké* (entrelazamiento), Hegel, la palabra mediación y Adorno las palabras mediación y constelación. Pensar dialécticamente es para Adorno pensar en constelaciones y para él, Platón y Hegel pensaron ciertamente en constelaciones, sólo que estos últimos redujeron la constelación, según Adorno, a la afirmación y no le dieron así cabida a lo no idéntico. Esto vale quizás más para Hegel: de este momento afirmativo y apologético de su dialéctica da cuenta el concepto de espíritu absoluto. Es sobre todo contra esta forma de concebir la dialéctica contra la cual Adorno polemiza: aquí se trata de salvar con Hegel, y contra Hegel, lo mejor de su pensamiento, el concepto de no-identidad y el lugar de su fermentación: el de experiencia. Pero, como ya dije, el concepto de no-identidad es mudo, ciego, sin valor, si no muestra su lugar de nacimiento, este lugar es el de la dialéctica sujeto y objeto. Y la dialéctica quiere decir pensar la mediación entre sujeto y objeto. La mediación, el término moderno

eliminar dicho principio, pues de él depende en gran medida la existencia de la sociedad como un todo, sino la realización de un cambio libre y justo, que hasta ahora no ha tenido lugar.

para la *symploké* platónica, es el corazón de la dialéctica, y sobre todo de la dialéctica negativa, y con esto, empiezo a entrar en las categorías y conceptos de la *Dialéctica negativa (DN)*.²

No hay nada en esta tierra que no esté mediado, que no deba algo de su ser a un proceso de mediación. Mediación quiere decir que un concepto está necesariamente entrelazado, relacionado con otro concepto, que un concepto necesita, para su determinación conceptual, de otro u otros conceptos. Nada es puramente inmediato, ni siquiera lo más puro de la teoría del conocimiento tradicional: los datos de los sentidos, pero tampoco lo aparentemente menos sometido a la mediación: el sujeto trascendental. El concepto de mediación tiene en Adorno un lado esencialmente polémico: ni lo sensible ni lo inteligible son entidades separadas que, posteriormente, se juntan para producir el conocimiento, sino que tanto lo sensible como lo inteligible están mutuamente entrelazados. Mediación quiere decir que no es posible pensar la sensibilidad y la inteligibilidad como separadas, como si lo sensible fuera algo libre de concepto y lo inteligible libre, puro, de lo sensible. Lo sensible está ya impregnado y marcado por lo inteligible y viceversa. No hay sujeto puro del conocimiento que recibe un material sensible y lo ordena luego con sus categorías, y produce así conocimiento, pero tampoco un mundo sensible caótico, desordenado, que adquiere realidad y sentido gracias a las categorizaciones de la conciencia. La mediación es ante todo una actividad del sujeto, pero no se da sólo en el sujeto.

La mediación en Hegel termina con la absolutización del sujeto cognoscente y el espíritu. Para Adorno se trata no sólo de invertir la dirección de la mediación hacia lo afirmativo y apologético sino, sobre todo, de romper las pretensiones absolutas constitutivas del sujeto cognoscente, que entre más absoluto se cree, esto es, menos mediado, más encadenado está a las leyes de la necesidad fáctica, a las leyes y ritmos de la racionalidad instrumental. La mediación es para todo pensamiento dialéctico serio —y digo esto pues el materialismo dialéctico vulgar no quiere saber nada de ello— la categoría gnoseológica principal, es el antídoto fundamental contra toda *prima philosophia* y ontología sustancialista, simplemente porque recuerda que el conocimiento no es única y exclusivamente una actividad pura del sujeto y que el objeto no es únicamente producto natural, sino que es construido y hecho con la participación de la actividad humana. Veamos una larga cita de Adorno sobre la mediación. Adorno comienza diciendo que la mediación de lo inmediato y la mediación del concepto no son lo mismo:

Al concepto le es esencial la mediación, él es, de acuerdo con su constitución, inmediatamente la mediación; la mediación de la inmediatez sin embargo es una determinación de la reflexión, con sentido sólo en relación con su opuesto, lo inmediato. Si no hay nada que no esté mediado, entonces la mediación se refiere, como insistió Hegel, siempre necesariamente a lo mediado, sin el cual ella no sería. Que, en cambio, lo

2 En adelante citaré *DN* y a continuación la página de la edición alemana y luego la de la castellana. Casi siempre me he visto obligado a corregir dicha traducción, que de todas maneras está mejor traducida que la *Teoría estética*, que es un ejemplo de una traducción vergonzosa, a pesar de muchos aciertos.

mediado no sea sin la mediación, tiene carácter privativo y epistemológico: expresión de la imposibilidad de determinar algo sin la mediación; apenas algo más que la tautología que el pensar en algo es justamente eso, pensamiento. Inversamente no habría mediación sin algo. En la inmediatez no se da tanto su estar mediado, como en la mediación algo inmediato, que ella media. Esta diferencia la descuidó Hegel. Mediación de lo inmediato concierne a sus modos: el saber de ello y los límites de tal saber. La inmediatez no es una modalidad, una mera determinación del cómo para una conciencia, sino objetiva: su concepto se refiere a lo que no puede ser eliminado por su concepto. La mediación no significa que todo se absorbe (*aufgeht*) en ella, sino postula lo que está mediado por ella, lo inabsorbible; la inmediatez, en cambio, representa una componente que no necesita del conocimiento, de la mediación, del mismo modo que ésta de lo inmediato (*DN* 173- 174).

Los dos términos en juego en el concepto de mediación, incluso lingüísticamente, son mediato e inmediato. Lo mediato es lo que está próximo en el espacio y en el tiempo de otra cosa, pero entre ambos yace una tercera. Lo inmediato es lo que está cercano, que parece darse sin mediación de tiempo y espacio, sin término medio. Estos son los significados primeros, simples, de mediato e inmediato, y sobre estos se apoya la reflexión filosófica sobre la mediación. La mediación conceptual es, si se quiere, lo tercero entre el yo cognoscente y lo inmediatamente dado, pero esto tercero sólo interviene cuando se pretende conocer lo inmediatamente dado. Sólo cuando entra en juego la pretensión de conocimiento entra en juego el término "mediación"; y conocer es conocimiento por medio del concepto. Por ello dice Adorno que el concepto es esencialmente mediación. El concepto es siempre un tercero entre el yo cognoscente y la cosa, el concepto no es la cosa, es distinto de la cosa, pero es el vehículo de su conocimiento. El concepto no es puesto por el sujeto, sino en sentido estricto, por el lenguaje que usa para referirse a las cosas del mundo. La diferencia del concepto con la cosa se puede expresar diciendo, por ejemplo, que el concepto de azúcar no es dulce. Esta diferencia entre el concepto y la cosa mienta un momento de no-identidad entre cosa y concepto, entre lo inmediato y su determinación conceptual. Mediar algo conceptualmente implica que yo hago una operación de identificación de lo no conceptual con el concepto puesto por mí, pero lo propio del azúcar no se agota en esta identificación, que establezco mediante la palabra. Por eso esto no conceptual, el algo, como lo llama Adorno, es indisoluble en el concepto, lo inabsorbible por él. La ilusión del idealismo hegeliano es haber creído que el concepto, instrumento de identificación, de lo que no es concepto absorbe totalmente aquello que se mienta con él. La mediación necesita de algo que pueda mediar viz- conocer, pero el algo, lo inmediato, no necesita del concepto para ser. Sólo para su conocimiento se necesita la mediación del concepto, no para su existencia, sino para su modo de ser conocido y los límites de este conocimiento. Pero Adorno no dice que lo inmediato no sea mediado, sino —y esta diferencia es importante tenerla en cuenta— que lo inmediato no necesita de la mediación como ésta de lo inmediato. El "cómo" (*das Wie*) señala a modos diferentes de estar mediados conceptualmente los objetos. Durante el proceso de conocimiento el concepto media lo no conceptual mediante el aparato categorial y lingüístico, el uso de estos condiciona el modo como la cosa es conocida, esto es, aprehendida, identificada, determinada y en el mejor de los casos, diferenciada de otras, pero lo inmediato no necesita del conocimiento para existir, y por ello lo inmediato no es ninguna modalidad gnoseológica, no es primariamente para una conciencia sino que es

simplemente, haya conciencia o no. Por ello es objetivo, y los términos objetivo y objetividad en Adorno, mientan en su sentido pleno y fuerte, este momento de independencia de lo dado inmediatamente, del algo respecto de lo conceptual, su carácter trascendente al sujeto. Esto lo expresa Adorno gnoseológicamente con el concepto de no-identidad. Por ello, no es cierta la afirmación de Schnädelbach, quien dice que el concepto de no-identidad no tiene un significado delimitado en Adorno.³ Decirlo significa pasar por alto el lugar gnoseológico donde los conceptos de no-identidad y negatividad tienen su nacimiento. Nacen de la reflexión, en primer lugar, sobre la mediación. Que el concepto y la cosa no son idénticos es una trivialidad, como subraya Adorno, pero una trivialidad respecto del todo filosófico. Esta trivialidad es olvidada por el idealismo absoluto, y recordarlo es necesario para pensar justamente la relación sujeto-objeto. Para la *DN*, como intento de pensar una nueva forma de racionalidad —y esto es lo que está en juego—, la mediación y la reflexión sobre ella y sus momentos son esenciales, pues desde aquí construimos nuestra concepción de mundo y nuestra relación con éste. El olvido de la diferencia que hay entre los términos mediación e inmediato lleva, como dice Adorno, a la posición del concepto como algo totalitario, se escamotea lo no conceptual en el uso del concepto y término en el “absoluto dominio del sujeto” (*DN* 174). Pero sólo un pensamiento que se acuerda de la diferencia entre el concepto y lo pensado, de la diferencia de lo mediado en la mediación, del momento de no-identidad en todo acto de pensamiento, puede respetar lo diferente en sus actos identificadores.

Pensar es esencialmente identificar (*DN* 17, 13). La identificación es el primer paso del pensamiento, y la crítica de la razón identificadora en Adorno no quiere suprimir la identidad, esto es imposible, sino reorientar su tendencia: el respeto de lo diferente más allá de las identificaciones puestas por el sujeto, o en palabras de Adorno, la identidad de la cosa, en sentido estricto, sería su momento de no-identidad contra todas las identificaciones que se hagan de ella (*DN* 164, 164). Sólo una reflexión sobre la mediación que no olvida esta diferencia sería capaz de romper la prisión conceptual en que el sujeto se ha encerrado a sí mismo, su claustrofóbica racionalidad, por temor y miedo ante lo amenazante de la naturaleza, pero también a la naturaleza de su explotación violenta y destructiva. Una conciencia que olvida la diferencia, el momento de no-identidad en todos sus actos cognoscitivos es, como dice Adorno, una “conciencia endogámica”, que por miedo ante lo amenazante de la naturaleza sólo acaba identificándose a sí misma, creyendo que está identificando la cosa. Pero la identificación de la cosa, para la *DN*, consistiría precisamente en reconocer lo que en la cosa no se disuelve en los actos cognoscitivos identificadores. Lo contrario a esto es el núcleo de la barbarie: la incapacidad para dejar ser a lo otro en su extrañeza y diferencia, “Si se le

3 SCHNÄDELBACH, Herbert. *Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno*, en: FRIEDEBURG, Ludwig von & HABERMAS, Jürgen (eds.), *Adorno-Konferenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983, p. 69. Pero lo no idéntico tampoco es un símbolo conceptual, un lugar vacío para un concepto, como dice en la página 70, sino que es estrictamente un concepto, y uno de los centrales de la dialéctica negativa. Más adelante volveré sobre esto.

dejara de condenar lo ajeno, apenas habría ya enajenación" (DN 174, 175).

Si el pensamiento en general tiene en la mediación su condición de realización, pensar es básicamente pensar la mediación de una cosa con otra por medio de los conceptos que las denominan. Pero, ¿cuál es el centro de la mediación, o mejor, el punto de fuga de toda mediación que no quiere terminar en la repetición vacía de la cosa? Para Adorno es la particularidad de lo particular o, en otros términos, la no-identidad de lo particular con todas las mediaciones que lo determinan. Mediar mediante el concepto es determinar, identificar. El concepto de una cosa dice meramente los rasgos universales bajo los cuales ella cae, pero esto "es radicalmente distinto de lo particular que es determinado conceptualmente" (DN 175, 175). En lo particular, añade, "el concepto es siempre a la vez su negativo; él recorta (*coupiert*) lo que él (lo particular) es y que no se deja denominar inmediatamente, sustituyéndolo por la identidad. Esto negativo, falso, sin embargo a la vez necesario, es el escenario de la dialéctica" (DN, *ibid.*). Es necesario, pues pensar consiste en determinar e identificar lo particular, y la mayoría de las veces no se da cuenta de aquello que en él es reacto a la reducción conceptual, su momento de infabilidad. En este escenario (*Schauplatz*) dominado por la identidad, tiene lugar la dialéctica, cuyo impulso consiste en darle lenguaje, mediante el concepto, a lo indisoluble de la cosa en el concepto. Lo particular no es, como para Hegel, "una existencia nula" porque sólo es cognoscible por lo universal. Esto es cierto, dice Adorno, pues conocer consiste en determinar por medio de la universalidad del concepto, pero lo particular, agrega, no es idéntico con ella. De serlo, la dialéctica y el conocimiento se paralizarían.

El conocimiento tiene su lugar en la dialéctica de identidad y no-identidad, y esta dialéctica quiere liberar a la razón de su reducción a razón instrumental. Identidad no es necesariamente instrumentalidad. Pero lo no-idéntico no es como un conjuro conceptual, tal como sugieren Habermas y Schnädelbach entre otros, algo que sólo podría ser conocido por una especie de contemplación mística, sino que es un concepto en sentido estricto, y su sentido únicamente puede conocerlo al interior de la dialéctica con lo no-idéntico. "Lo no-idéntico, de ninguna manera es algo no conceptual, pero tampoco se disuelve completamente en el concepto. Identidad y no-identidad hay que comprenderlos como una relación de complementariedad intraconceptual, y no —como afirma Habermas— como polarización: identidad cosificada, instrumental, por un lado —el discursivo— y, por el otro lado —el no discursivo— una no-identidad mimética, aporética, mística".⁴

Lo particular no es pobre en determinaciones, al contrario, es rico en ellas porque es

4 RADEMACHER, Claudia. *Versöhnung oder Verständigung? Kritik der Habermasschen Adorno-Revision, zu Klampen verlag*. Lüneburg: 1993, p. 44. Este libro no sólo es una acertada crítica a la lectura que hace Habermas y sus seguidores de Adorno, sino una excelente exposición de los momentos centrales de la filosofía adorniana. Sin entrar en detalles, ella expone claramente, apoyándose en Kager, los sentidos de los términos identidad y no-identidad. La relación entre ambos términos es antinómica y no meramente aporética, como quiere Habermas, quien, por esto afirma que Adorno no

algo más que la identidad que le quiere imponer el concepto, es “historia sedimentada”, tiene una historia que impulsa a la filosofía dialéctica, a darle lenguaje a sus determinaciones múltiples, a la atmósfera en la cual la cosa es lo que es en su identidad y su diferencia con otras.

El objeto, como lo dado inmediatamente al sujeto, es también, cognoscitivamente lo más lejano. Lo inmediato no es, *strictu sensu*, lo inmediato, pues el objeto siempre está mediado histórica y socialmente. Ambos, sujeto y objeto, dice Adorno, son categorías de reflexión surgidas, devenidas, fórmulas para algo que no se debe unir. Son diferentes, pero su diferencia no es absoluta. No son ni dualidad última ni detrás de ellos acecha la unidad última (*DN* 176, 176). Su relación es negativa, “expresión única de la no-identidad” (*Ibid.*) “Se constituyen uno a través del otro, y por virtud de tal constitución se separan (*treten auseinander*)” (*DN* 176, 177). Pero antes de adentrarme más en la dialéctica sujeto-objeto, quiero recordar la consigna con la cual Adorno comienza su reflexión sobre las categorías de la dialéctica negativa: “*Kein Sein ohne Seiendes*” (no hay ser sin ente). Y lo recuerdo porque aquí está claramente expresado el secreto de la mediación y de la dialéctica: “Algo —continúa Adorno—, como el substrato mentalmente necesario del concepto, incluso del de ser, es la abstracción extrema de la realidad (*Sachhaltigen*) no idéntica con el pensamiento que no puede ser eliminada por ningún proceso mental ulterior”. (*DN* 139, 139). Cuando Adorno dice que sin ente no hay ser, quiere decir que toda doctrina del ser, toda ontología, no es pensable sin ese momento ineliminable de todo pensamiento: el algo, lo no conceptual, lo particular, lo inmediato. Pero también dice algo que se precisa líneas más adelante: la *DN* como abogada de lo particular no pretende ser ninguna ontología, ni siquiera de lo no-idéntico. De desearlo, meramente pondría otra cosa como lo primero; esta vez no la identidad absoluta, el ser, el concepto, sino lo no-idéntico, lo ente, lo fáctico (140). Y esto es justamente el engaño e ilusión de toda *prima philosophia*: creer que hay algo primero, sea ser, identidad o concepto más allá y libre de lo ente, lo no-idéntico, lo no conceptual, mejor dicho, que es posible pensar el ser, lo idéntico o lo conceptual sin la mediación por lo óntico, lo diferente, lo no conceptual. Considero que en esta idea reside la importancia y, podría decirse, lo revolucionario y subversivo de la filosofía adorniana, si las palabras ‘revolución’ y ‘subversión’ no se usaran hoy para justificar cualquier irracionalidad práctica y cualquier nueva bobería teórica que se ofrezca al mercado. En otras palabras, aquí hay algo nuevo en lo cual reside la importancia de Adorno para toda filosofía futura, y la lección central que hay que aprender de él: que cualquier filosofía que quiera colocar algo como primero, más

puede mostrar conceptualmente la medida de la crítica del pensamiento identificador, sino que debe conjurarlo extraconceptualmente. Pero esto significa pasar por alto, como lo muestra Rademacher, los pasajes de la *DN* en los cuales Adorno muestra que la medida está dada por la crítica inmanente del pensamiento identificador mismo. Ciertamente a veces Adorno no se expresa tan claramente como uno quisiera, distinguiendo mejor los varios sentidos de estos conceptos, pero no es de ningún modo un apóstol de una filosofía que ve en el concepto un estorbo para el pensamiento, algo que debe ser suprimido para tener acceso directo a la cosa.

allá del ente, lo no idéntico y lo no conceptual, corre necesariamente hacia el idealismo absoluto. Esto tiene un nombre filosófico: hipostasiar. Y contra la hipóstasis de algo sólo hay un antídoto: la mediación, que es sólo el recuerdo de que no hay nada absolutamente primero, inmediato y además la memoria de que la cosa no se disuelve completamente en el concepto. Y con esto regreso a la dialéctica sujeto-objeto.

Como ya se dijo, objeto es lo inmediato, pero no se agota en la inmediatez. Entender esto es entender el punto desde el cual Adorno quiere descentrar toda filosofía idealista, pero no para poner la materia o lo fáctico en su centro, sino para darle paso al pensamiento de lo no-idéntico, mejor, a la experiencia de lo no-idéntico al interior del mismo pensamiento que es necesariamente identificador. Mediación significa primeramente que hay una diferencia entre sujeto y objeto. Y esta diferencia mienta un desequilibrio al interior de esta relación, que señala a la primacía del objeto. En palabras de Adorno: "Por virtud de la disimetría del concepto de mediación hace que el sujeto caiga en el objeto de otra manera que éste en aquél. El objeto sólo puede ser pensado mediante el sujeto, pero se conserva siempre frente a este como otro; sujeto es, por su propia constitución, ante todo también objeto. Del sujeto no se puede eliminar (*Wegdenken*) ni siquiera como idea, el objeto; pero del objeto el sujeto. A la subjetividad le pertenece como significado ser también objeto; pero al significado de objetividad, no el de ser sujeto (...) De la objetividad es tomado que el sujeto sea; esto le da a él algo de objetividad; no es casual que *subjectum*, lo que subyace (*das zugrunde Liegende*) recuerde lo que el lenguaje específico de la filosofía llamó objetivo. El objeto, por el contrario es referido a la subjetividad sólo en la reflexión sobre la posibilidad de su determinación. No que la objetividad sea algo inmediato, que haya que olvidar la crítica al realismo ingenuo. La primacía del objeto significa la progresiva diferenciación cualitativa de lo mediado en sí, un momento de la dialéctica que no está más allá de ella, sino que se articula en ella" (*DN* 184 - 5, 185).⁵

Es claro, a primera vista, que ambos componentes de la relación se articulan en la dialéctica existente entre ellos. También es claro que en toda mediación hay una disimetría, una desigualdad, como lo mostró la reflexión sobre lo mediato y lo inmediato. Y esta disimetría es aquí precisada así: el sujeto cae en el objeto de una manera completamente desigual a como el objeto en el sujeto; es posible pensar la objetividad sin sujeto, pero no el sujeto sin un momento de objetividad. Esto es claro, pero ¿en qué reside la disimetría que le da al

5 En relación con esto bien vale la pena citar algunos pasajes de su ensayo *Sobre sujeto y objeto* del libro *Stichworte (Consignas)*: "El giro hacia el sujeto, que desde el principio tiende al primado de este, no desaparece simplemente con su revisión; esta se realiza, y no en último término, a favor del interés subjetivo de la libertad (...) A su vez el sujeto, paradigma de la mediación, es el "cómo", y nunca, en cuanto contrapuesto al objeto, el "qué", que es postulado por toda representación concebible del concepto de sujeto. Potencialmente, aunque no actualmente, el sujeto puede ser concebido aparte de la objetividad; no así la subjetividad, del objeto (...) La primacía del objeto es la *intentio obliqua* de la *intentio obliqua*, no la *intentio recta* rediviva, es el correctivo de la reducción subjetiva, no la denegación de una participación subjetiva". (*Stw.* 156 - 7, 148).

objeto una prioridad o primacía respecto del sujeto? Y primacía quiere decir que el objeto es más determinante respecto del sujeto, que éste de aquél. El objeto no es algo dado, inmediatamente dado. Es algo más que un dato donado por la percepción al entendimiento para que este lo determine y lo conozca como el objeto x o y. Hay en Adorno varios modelos para mostrar la prioridad del objeto. Nombraré dos que considero esenciales, y que llevan al núcleo de su teoría sobre la primacía del objeto.

1. La reflexión sobre la función constituyente atribuida al sujeto en la filosofía moderna le permite mostrar a Adorno que es el sujeto, por el contrario, quien está constituido por las mediaciones objetivas. Esta reflexión la considera Adorno un giro al giro copernicano hecho por Kant, quien colocó al sujeto y sus categorías como el punto de validación en la objetividad de los juicios sobre el mundo. El giro kantiano para Adorno no significa meramente una subjetivización lata del conocimiento, pues de ser así no se podría hablar de validez objetiva de los juicios, que es lo que busca Kant, sino de fundamentar tal objetividad a través del sujeto y sus actividades categorizantes. En el centro de tal fundamentación está la deducción trascendental de las categorías con el "yo pienso que tiene que poder acompañar todas mis representaciones". El sujeto aquí es concebido como sujeto trascendental. El giro de Adorno a este giro kantiano consiste en mostrar cómo el sujeto es ya un momento de la objetividad o, como se dijo en la cita, mostrar cómo el sujeto cae en el objeto de una manera más radical que lo que el objeto en el sujeto. ¿Qué hay que entender aquí primariamente por objeto? Dicho sumariamente y sin tantos rodeos, es la sociedad de la cual los sujetos particulares son dependientes para su vida y conservación. La reflexión del sujeto sobre sí, sobre sus formas de conocimiento es a la vez una reflexión sobre la manera como la sociedad constituye las formas que hacen parte del conocimiento. Las formas no yacen misteriosamente en el sujeto trascendental, sino que han surgido socialmente e históricamente, pero, a su vez tienen un momento de la validez objetiva. En cada frase que realiza el sujeto sobre el mundo está presente la sociedad, la época y el lenguaje socialmente aprendido. La sociedad no es externa a la experiencia del conocimiento, sino es inmanente a la experiencia (*Stw.* 157, 148).

Es en el lenguaje y en las categorías del sujeto cognoscente donde se muestra la preponderancia del objeto sobre el sujeto, pues el lenguaje, donde tiene lugar el nacimiento y perecimiento de las categorías, es algo esencialmente objetivo. Es algo dado al sujeto. Se realiza ciertamente a través del diálogo de sujetos particulares, pero no es creación de sujeto particular alguno. En el lenguaje y su uso se hace visible la fuerte impronta de la objetividad sobre el sujeto, de la sociedad sobre el yo y su aparato categorial constitutivo. El giro de Adorno quiere decir que el aparato categorial constituyente es también constituido, a saber, social e históricamente. La validez objetiva de los juicios cognoscitivos no es producto de una constitución subjetiva de la objetividad, sino al revés, de la constitución del sujeto por la objetividad. Por esto puede decir Adorno que el desciframiento del significado de la subjetividad supone "el concepto de objeto, pero no al revés, el de objetividad el de sujeto" (*Stw.* 157, 148). Y esto tiene un sentido más radical de la mentada constitución social, objetiva del sujeto: en que es posible concebir una tierra sin sujetos, por causa de alguna catástrofe bien sea natural o humanamente hecha, pero es difícil concebir un sujeto sin un entorno

natural y social como condición de posibilidad de su existencia.

Pero con este giro, recuerda Adorno, no se pretende destronar el sujeto y colocar en su lugar al objeto, no se pretende, como en algunas ontologías postmodernas y modernas, que callan sus presupuestos, hacer del sujeto un mero sujeto pasivo del entramado objetivo en el que está inmerso. La reflexión del sujeto sobre sí y su constitución objetiva no pretende suprimir la posición del sujeto en el conocimiento, como si pudiera acontecer sin él, sino suprimir su falsa elevación, que lo encadena más aún a la objetividad en la cual está enclaustrado. En palabras de Adorno, la posición clave del sujeto en el conocimiento es experiencia, no forma (*SW*: 162, 153). El sujeto se realiza como tal en el conocimiento mediante la experiencia de sí y del objeto, no es forma que le imponga al objeto sus categorías, sino experiencia del objeto que saca a la luz, hundido en tal experiencia, las determinaciones por las cuales éste ha llegado a ser lo que es. El concepto de experiencia quiere decir que el conocimiento del objeto necesita más participación del sujeto por medio de sus enervaciones, de sus fantasías y de su autorreflexión, y no una entrega pasiva a los formantes subjetivos. Y con esto no se pretende sociologizar la filosofía, sino mostrar el papel constitutivo de la sociedad en el acto de conocimiento a través del lenguaje y las formas de vida. Sujeto y objeto no son entidades carentes de naturaleza, extrasociales y extralingüísticas, sino que están completamente constituidos natural, social y lingüísticamente. En este sentido, no se puede hablar de un sujeto y objeto inmediatos, sino que ambos están mediados, constituidos social y lingüísticamente.

Por otro lado, el sujeto cognoscente no es espíritu puro, sino lo que se puede llamar espíritu no es más que "impulso corporal modificado" (*DN* 202, 204). El dolor, motor del pensamiento negativo dialéctico, es físico, y su existencia desmiente la omnipotencia del espíritu. Así mismo la felicidad busca siempre la satisfacción sensible. La conciencia desgraciada le recuerda al espíritu cognoscente, negativamente, la dimensión somática del conocimiento (*DN* 202/203, 203/204). Si se elimina esta, se suprime simplemente la dimensión terrenal, humana del sujeto. "La elevación desmesurada del sujeto, que se basa sobre la negación de su naturalidad, corporeidad, conduce al hecho de que los objetos del conocimiento parecen disolverse en contenidos de conciencia. Pero no sólo es reprimido lo no-identico del objeto del conocimiento, sino también lo no-identico del sujeto, de modo que el sujeto se petrifica en objeto".⁶ La represión de la dimensión somática del conocimiento lleva a la autoelevación del espíritu como la única instancia del conocimiento, olvidando así que él mismo, la razón, son entidades encarnadas, atadas finitamente a la finitud del cuerpo, de la carne. Para Adorno, "el recuerdo de la naturaleza en el sujeto" (*das Eingedenken der Natur im Subjekt*), como dice en *Dialéctica de la Ilustración*, valga decir de su corporeidad, es el mejor antidoto contra toda filosofía absoluta.⁷

6 RADEMACHER, Claudia. *Op. cit.*, p. 50.

7 Viniendo de otra tradición, el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty llega a tener pensamientos

2. El segundo modelo tiene que ver con el papel de la conciencia en el conocimiento. Para la teoría tradicional del conocimiento, aquella es el lugar último para construir y levantar el edificio del conocimiento, es una base segura y estable. Se parte de la conciencia y de los hechos conscientes, de la conciencia y sus datos (*Gegebenheiten*)⁸ como algo estable y último, pero una reflexión sobre la conciencia como ha sido realizada modernamente por Schopenhauer, Nietzsche y Freud que Adorno retoma, muestra que tales datos de la conciencia no son algo último y definitivo, sino que ellos forman parte de un contexto más amplio, del cual son un momento. Nuestra vida anímica no es como pensaba la gnoseología anterior actualidad pura, sino que aquí se da un juego complicado de vivencias actuales, recuerdos, olvidos y de fuerzas pulsionales dinámicas, que se invierten mayormente en el olvido, y que aquí, al interior de la vida anímica, se dan ciertas objetivaciones, que poseen cierta solidez y consistencia y de las cuales dependen los datos y experiencias actuales de la conciencia, y ésta dinámica anímica participa también en nuestra percepción y conocimiento del mundo. Repito, en nuestra vida consciente se dan cicatrices, heridas, traumas, endurecimientos que impiden, como se suponía antes en la teoría del conocimiento, que la conciencia sea pura actualidad. Si esto es así, la tesis de la prioridad de la conciencia frente al ente, que el ente es constituido por la conciencia, pierde mucho de su plausibilidad. Esta dinámica de la vida anímica impide hablar, en sentido estricto, de la unidad del yo, la tesis sacrosanta de las teorías gnoseológicas tradicionales, sino dicho con cuidado mínimo, tal unidad es frágil, quebrada, necesita ser permanentemente reconstituida y con esfuerzo. Este yo no es unitario, ni posee una fuerte y férrea identidad. Su constitución depende de un juego de fuerzas psicodinámicas, fuerzas inconscientes, dentro del cual el yo consciente no es el todo, sino como ya se dijo, un momento y, por cierto, delgado y frágil. Pero con esto no se pretende reducir el sujeto gnoseológico al psicológico, pues la validez de los juicios, esto es, su objetividad y verdad, no es algo que se pueda fundamentar psicológicamente, sino que en los juicios hay un momento de objetividad a través del lenguaje que no es reductible a fuerzas psicodinámicas. Esta reflexión psicológica sólo quiere mostrar, como ya se dijo, que la conciencia no es algo último, sino algo constituido como el objeto que pretende constituir. La racionalidad subjetiva no es un asunto individual, sino que ésta depende en

similares a los de Adorno en torno al problema del conocimiento: él también, en su libro *Fenomenología de la percepción*, critica la función constituyente atribuida al sujeto, muestra la importancia de la corporeidad para el conocimiento del mundo, critica la rígida dualidad sujeto-objeto, destaca la importancia del lenguaje. Ambos reformulan además el concepto de experiencia para mostrar que la posición del sujeto en el conocimiento esta mediada por su historia, su cultura y su lenguaje, así como la concepción de lo dado inmediatamente, entre otros. Claro que en Merleau-Ponty la dimensión somática está mejor y más ampliamente tematizada. Menciono esto pues sería posible establecer un diálogo entre ambos pensadores, que permita corregir las parcialidades y limitaciones mutuas y abrir así la perspectiva de una filosofía que de mejor cuenta de la naturalidad y finitud del ser humano en el mundo.

8 En lo que sigue parafraseo libremente a Adorno en las *Vorlesungen zur Einleitung in die Erkenntnistheorie* (*Lecciones de introducción a la teoría del conocimiento*), en especial la lección del 5 de diciembre de 1957.

su ser y validez de una racional objetiva que es una construcción social, psíquica y lingüística, y la racionalidad subjetiva obtiene validez y objetividad a través de la segunda y no al revés, pero la segunda sólo se realiza como tal a través del sujeto particular y su capacidad de autorreflexión.

Mediación del sujeto, resumiendo, quiere decir que la objetividad está presente en él en la figura de formas lingüísticas, psicológicas y conceptuales, que son a su vez producidas social e históricamente, y que por lo tanto presuponen a la sociedad como objetividad determinante suya. Mediación del objeto quiere decir que el sujeto, para conocerlo, necesita de las formas lingüísticas y conceptuales aprendidas socialmente, esto es, de las formas objetivas que lo han constituido. Podría, empero, aquí pensarse que nos movemos en círculo, que el sujeto se limita durante el conocimiento a repetir lo ya aprendido sobre el objeto. Pero aquí se olvida un elemento esencial en toda experiencia del objeto, y sin el cual es imposible para Adorno el conocimiento en sentido estricto y pleno del término: la reflexión del sujeto sobre su propio formalismo, sobre las formas en las cuales está encerrado, aprisionado, y que Adorno llama el "bloqueo" entre sujeto y objeto, y sólo esta autorreflexión permite ver más allá de dicho bloqueo y crear las condiciones para que el conocimiento del objeto no sea repetición de lo ya dado, sino intento de salvar la no-identidad del objeto más allá de las identificaciones que le son impuestas objetivamente. Conocimiento del objeto es, podría decirse, el esfuerzo de salvar la objetividad del objeto, su particularidad, de las identificaciones objetivas repetitivas en las cuales vive inmerso inicialmente para la conciencia el objeto. Para esto se necesita más sujeto, un sujeto capaz de autorreflexión y de rememoración de lo que en él hay de naturaleza.

Si el conocimiento tiene su pivote en la mediación, si sujeto y objeto son lo que son gracias a sus mediaciones, pero también gracias a las posibilidades que poseen, ¿cómo dar cuenta de ello, cómo darle expresión, de modo que se evite la mala identificación del objeto? Para Adorno, esto se puede hacer solamente mediante constelaciones conceptuales. Cada constelación conceptual es un modelo mediante el cual se pretende hacer patente lo propio del objeto. ¿Qué es constelación? Es el término en el cual concentra Adorno sus reflexiones sobre el lenguaje. La constelación "ilumina lo específico del objeto, que le es indiferente o molesto para el procedimiento clasificatorio. Modelo en este sentido es el comportamiento del lenguaje. Este no ofrece meramente un sistema de signos para las funciones cognitivas. Allí donde se presenta esencialmente como lenguaje, se vuelve exposición (*Darstellung*), no define sus conceptos. Su objetividad se la da el lenguaje por medio de la relación en que pone los conceptos, centrándolos alrededor de la cosa. Con ello sirve a la intención del concepto de expresar completamente lo mentado. Sólo las constelaciones representan, desde fuera, lo que el concepto ha amputado en el interior, el más (*das Mehr*) que quiere ser por más que no lo pueda". (DN 164, 165). La constelación conceptual es el único medio lingüístico con el cual cuenta la filosofía para, deshechizar, desmitologizar el concepto, su tendencia clasificatoria y totalizadora. El prejuicio del concepto consiste, como ya se dijo, en creer que éste, por sí solo, puede dar cuenta de la plenitud de la cosa particular; que el término de una cosa revela su esencia, y, como consecuencia última, como sucede en la filosofía conceptual

realista, creer que el concepto es la realidad de la cosa, que la cosa es lo que es gracias al concepto. Aquí se olvida el momento no conceptual del concepto, más precisamente, que el concepto, todos los conceptos, se refieren a algo no conceptual, fáctico, y que los conceptos son momentos de la realidad, cuya formación fue exigida por el dominio de la naturaleza. La crítica del concepto no pretende suprimirlo, sino eliminar la apariencia de su absoluta separación, de su supuesta autosuficiencia respecto de la realidad. “De la necesidad de la filosofía de operar con conceptos, no se debe sacar la virtud de su prioridad, como inversamente, de la crítica de esta virtud, sacar el verdadero sumario de la filosofía”. (DN 23, 20). La filosofía está atada al concepto, y éste al lenguaje, como el pez al agua: fuera de su medio el pez muere, y el concepto, fuera del lenguaje, se vuelve mudo. Mediante el lenguaje se libera la dialéctica del hechizo de su mismidad, del enclaustramiento en el concepto. “La reflexión del concepto sobre su propio sentido le hace superar la apariencia de ser un ser en sí como una unidad de sentido”. (DN 24, 21). Conocer por medio de la constelación, implica poner los conceptos, varios conceptos, alrededor de la cosa con el fin de abrir su interior. El concepto dice bajo qué algo está subsumido, de qué algo es un ejemplar; la constelación de conceptos, por el contrario quiere decir qué es la cosa en su particularidad. La constelación tiende potencialmente al interior de la cosa. Para hundirse en el interior de la cosa, se necesita de algo exterior, el lenguaje, que debe insistir monadológicamente frente a la cosa, para abrirla. Pero la interioridad del objeto no es una entidad misteriosa, sino el proceso que éste ha acumulado en su devenir, su “historia sedimentada”. Adorno dice: “Conocer el objeto con su constelación es saber el proceso que ha acumulado”, y esto implica conocer “su puesto histórico en relación con otros”. Sólo en constelación pueden realizar lo que el concepto impide: destacar lo específico del objeto, su esencia íntima. Lo específico del objeto es su historia, la que ha padecido y la que ha hecho y vivido con otros. Esta historia sólo puede ser descifrada por el lenguaje que es el único que permite crear constelaciones conceptuales. Aquí, en estas constelaciones, es donde hay que ubicar un concepto central de Adorno: la mimesis. Mimesis representa en Adorno el hundirse del sujeto en la cosa, su experiencia plena y sin recortes. Mimesis conceptual de la cosa, el *telos* interno del concepto, como ya lo mostró Platón, sólo es posible en el lenguaje y mediante el lenguaje. La mimesis no es una imitación esclava del objeto, sino realización, mediante el lenguaje, de una constelación conceptual en la que lo interno de la cosa, su identidad más propia, su historia acumulada y sus posibilidades, encuentren su expresión. Esto exige por parte del sujeto atención a la cosa, fantasía que respetando su lejanía se le acerque, pero no cualquier tipo de fantasía, sino, con una expresión de Benjamin, “fantasía exacta”. Ni renuncia al concepto ni renuncia a la fantasía, cuyo motor es el deseo de algo mejor, son los medios de la dialéctica negativa, cuyo único deseo es el de que sujeto y objeto puedan vivir sin angustias, libres del temor de ser aniquilados e instrumentalizados, y sólo el deseo bien deseado, como lo enseñan los cuentos infantiles, y trata de recordar la *DN*, hace de la filosofía algo más que una ocupación conceptual vacía, y sólo la autorreflexión del concepto sobre sí mismo puede impedir que la ocupación con la filosofía no se convierta en una prolífica producción de imágenes para personas reacias al esfuerzo del concepto.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor W. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982.
- _____. *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus Ediciones, 1984.
- _____. *Stichworte. Kritische Modelle 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1980.
- _____. *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1973.
- _____. *Vorlesungen zur Einführung in die Erkenntnistheorie*. Frankfurt: Junius-Drucke, Raubdruck, sin fecha.