

LA LIBERTAD DEL PENSAR LAS COSAS JUNTAS O CÓMO LEER A ADORNO

Oliver Kozlarek

Universidad Michoacana/Universidad Vechta

Resumen/*Abstract*

La lectura de un libro como *Minima Moralia* o *Dialéctica negativa* puede fácilmente convertirse en una experiencia frustrante. El artículo trata de explicar por qué la escritura de Adorno se resiste a la inteligibilidad y la comunicabilidad. Las razones son epistemológicas, ontológicas, y responden a las exigencias de un pensamiento que se entiende como una suerte de crítica radical. A través de un permanente ejercicio lingüístico Adorno procuraba de acercarse a un pensamiento radicalmente diferente que perseguía el objetivo de imaginarse un mundo en el cual los “diferentes” pudieran coexistir armónica y pacíficamente.

Palabras clave: Adorno, Teoría crítica, pensamiento radical, ensayo, lenguaje.

The Freedom to Think Things Together, or: How to Read Adorno?

Reading books like *Minima Moralia* or *Negative Dialectics* can easily become a frustrating experience. Hence, this paper intends to explain why Adorno seems to resist intelligibility and communicability. The reasons are epistemological and ontological but, above all, obey the demands of a form of thinking that seeks to be understood as a type of radical critique. Through an ongoing linguistic exercise, Adorno attempts to attain a radically-different way of thinking that sets out to imagine a world in which “differents” can co-exist peacefully and in harmony.

Keywords: Adorno, critical theory, radical thinking, essay, language.

Oliver Kozlarek

Es profesor e investigador en la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en Morelia, Michoacán, México. Actualmente es profesor invitado en la Universidad Vechta, en Alemania. Es doctor en Filosofía por la Universidad Libre de Berlín, y doctor en Humanidades (con especialidad en Filosofía Política) por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Es Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) nivel III; Investigador-CLACSO (desde 2016); Edmundo O’Gorman Fellow (Columbia University, Nueva York 2015). Entre sus publicaciones destacan los libros *Universalien, Eurozentrismus, Logozentrismus. Kritik am disjunktiven Denken der Moderne (Universalidades, eurocentrismo, logocentrismo. Crítica al pensamiento disyuntivo de la modernidad)*, Frankfurt/M., IKO-Verlag, 2000; *Crítica, acción y modernidad. Hacia una conciencia del mundo*, México/Morelia, Dríada/UMSNH, 2004; *De la Teoría crítica a una crítica plural de la modernidad*, Buenos Aires, Biblos, 2007; *Octavio Paz: Humanism and Critique*, Bielefeld, Transcript, 2009; Con Jörn Rüsen: *Humanismo en la época de la globalización*, Buenos Aires, Biblos; *Moderne als Weltbewusstsein. Ideen für eine humanistische Sozialtheorie in globalen Moderne*, Bielefeld, Transcript, 2011 (traducción: *Modernidad como conciencia del mundo. Ideas para una teoría social humanista en la modernidad global*, México, D.F., Siglo XXI, 2014); con Jörn Rüsen y Ernst Wolff: *Shaping a Human World. Civilizations - Axial Times – Modernities – Humanisms*, Bielefeld, Transcript, 2012; *Multiple Experiences of Modernity*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014; *Modernidad, crítica y humanismo*, Morelia, UMSNH, 2015; *Postcolonial Reconstruction. A Sociological Reading of Octavio Paz*, Nueva York/Berlín, Springer, 2016.

Para alguien acostumbrado a la lectura de textos académicos —incluso aquellos que nacen en el interior de la *filosofía* académica y que, de alguna manera u otra, siguen las instrucciones sobre el método que René Descartes expuso en su *Discours sur la méthode*— la lectura de un trabajo de Adorno puede resultar muy probablemente una experiencia bastante frustrante. Los escritos de Adorno se resisten a la sistematización de las ideas y estructuras argumentativas, no se centran en la definición de los conceptos que los componen y además parecen repetitivos, condensándose en enunciados que parecen expresar las mismas ideas una y otra vez. Y, como si esto fuera poco, también se refieren permanentemente a ideas de otros autores sin reconstruir éstas de manera sistemática. Alguien que no haya leído bien a “su Kant” o “su Hegel” tendrá serios problemas en seguir los argumentos de Adorno. Todo esto convierte la lectura de los textos de Adorno en una tarea difícil para la que las universidades actuales preparan cada vez menos.

Sin embargo, Adorno estaba consciente de esta situación que él incluso provocaba. Él sabía que la rigidez del pensamiento está claramente relacionada con los problemas políticos, sociales y obviamente culturales de las sociedades modernas actuales. Estas sociedades son, según Adorno, totalitarias y fomentan una forma de pensar igualmente totalitaria.

Adorno relacionaba el pensamiento de manera directa con el lenguaje. De tal manera que la búsqueda de un pensamiento disidente, un pensamiento “crítico”, era posible solamente en y a través de una “crítica del lenguaje”. En los años 1930, cuando Adorno diseñaba su proyecto filosófico que él siguió de manera muy disciplinada durante toda su vida, lo expresó en tonos muy claros: “Toda filosofía es hoy posible como crítica del lenguaje” (Adorno 1972: 396). Esto significa de manera enfática que las reflexiones de Adorno en torno al lenguaje no son marginales, sino que ellas conducen directamente al centro de sus preocupaciones

filosóficas. Pero algo más me importa resaltar desde ahora: el lenguaje que usa Adorno no es un lenguaje alternativo, sino en primera instancia una *práctica* de la crítica.

A diferencia de otras corrientes filosóficas Adorno no buscaba asegurarse de la “Razón” a través del análisis del lenguaje. El filósofo estadounidense Jay M. Bernstein constata en un estudio importante sobre la obra de Adorno: “[...] mientras el tema de la razón y de la racionalidad está omnipresente en el pensamiento de Adorno es la naturaleza y el estatus de los conceptos y de este modo: la conceptualidad humana lo que representa el objeto primario de análisis en sus escritos mayores” (Bernstein 2001: 3). Justamente en este sentido puede pensarse que la preocupación por los conceptos lleva a Adorno también más allá del lenguaje. Dicho de otra manera: según Adorno podemos pensar que hay siempre algo que no entra en los conceptos.

Esto queda de manifiesto si nos dedicamos brevemente a una reflexión en torno a la palabra alemana de “concepto”: *Begriff*. El verbo correspondiente a este sustantivo es *begreifen*. Pero “begreifen” no significa “conceptualizar”, sino “comprender”. Ahora bien, etimológicamente los significados de palabras como “begreifen” y consecuentemente “Begriff” se arraigan en el verbo “greifen”, lo que puede traducirse como “agarrar” y lo que es también la raíz de otro verbo, a saber, “ergreifen”: *aprehender*. Comprender a través de “conceptos” (*Begriffe*) no es, entonces, una actividad exclusivamente intelectual. Más bien la debemos entender claramente como una *práctica*: las palabras y los conceptos funcionan como extensiones de nuestros cuerpos con las cuales –al igual que con las manos– palpamos las cosas, los objetos en el mundo. Claro está que esto no significa que los conceptos se fusionen con las cosas. Esta idea da pauta a la famosa apuesta de Adorno a un pensamiento de la no-identidad.

Para Adorno el lenguaje y el pensamiento no existen por sí mismos. El objetivo de ambos consiste más bien en conectarnos con el mundo de las cosas y con los demás seres humanos. Podemos decir también: en y a través del lenguaje los seres humanos constituimos los mundos que

habitamos.¹ Esta comprensión práctica del lenguaje y del pensamiento es, según Adorno, también válida para la filosofía:

El lenguaje de la filosofía [escribió Adorno ya en los años 1930] está marcado por su orientación en los contenidos. El filósofo no expresa pensamientos libremente seleccionados, sino debe encontrar palabras que de acuerdo con el grado de verdad contenido en ellas sean las únicas legítimas para portar las intenciones que quiere expresar el filósofo y que no puede expresar de otra manera que acertar la palabra en la cual habita la verdad histórica (*Ibid.* 367).

El problema que Adorno veía era que la práctica del pensar y del uso del lenguaje se distanciaba cada vez más de sus objetivos. Consecuencia de ello era que la práctica del “*begreifen*” en y a través de conceptos (*Begriffe*) se imponía cada vez más sobre los objetos. En vez de *palpar* el mundo y las cosas en él, de tal manera que lo comprendiéramos en toda su riqueza, le empezábamos a imponer ‘conceptos’ (*Begriffe*) para *aprehender* las cosas e incluso *arrancarlas* de su imbricación y de su entrelazamiento en el mundo. La *híbris* de la civilización occidental —que para Adorno desemboca en su última consecuencia en “Auschwitz”— consiste en esta prepotencia de un sujeto que no solamente se enaltece cada vez más respecto del mundo, de las cosas, de la naturaleza, así como de los demás seres humanos, sino que ejerce una pretensión de dominación absoluta a través de prácticas del pensamiento y del uso de los conceptos contenidos en el lenguaje.

El lenguaje tal como lo receta el *Discours sur la méthode* de Descartes y tal como se impuso en los siglos subsecuentes sobre las prácticas no solamente científicas, sino también filosóficas, es para Adorno uno de los mejores síntomas de esta voluntad de dominación del mundo. Y algo más es importante para Adorno: la historia revela que en las sociedades que aumentan sus potenciales de dominar a la naturaleza, simultáneamente aumenta también la *violencia* entre las personas. Todo esto significa que el sueño de la emancipación del ser humano se ha pervertido, lo cual conduce a Adorno y Horkheimer al siguiente juicio: de que “por

qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie” (Adorno 1998: 51).

Adorno no cultivaba ninguna esperanza de que esta situación pudiese cambiar fácilmente. En comparación a otros representantes de la Escuela de Frankfurt no apostaba mucha esperanza a la capacidad transformadora de los movimientos sociales.² Pero él estaba convencido de la posibilidad de una suerte de resistencia en y a través de una crítica radical del pensamiento y, consecuentemente, del lenguaje. En vez de un lenguaje que pretende *aprehender* (*begreifen* aunque también *ergreifen*) las cosas y los objetos a través de conceptos y estructuras o sistemas rígidos de conceptos, Adorno creía en un pensamiento que quería regresar a la práctica de *palpar* las cosas.

De manera más clara encontraba un ejemplo de esta ‘forma’ de pensar y de escribir en el *ensayo*. Más que un proceso pasivo de simplemente registrar datos, el pensamiento implicado en la escritura de un ensayo requiere de la reconstrucción para la que la intervención activa del sujeto es indispensable. Pero Adorno veía en la forma del ensayo también una modalidad de relacionarse con las cosas, con el mundo. Es más, el ensayista se acerca al ideal ilustrado de la autonomía: “En libertad piensa [el ensayo] junto lo que se encuentra en unidad en el interior del objeto libremente escogido” (Adorno 1974: 19).

El ensayo no es solamente representación de lo que es, pero tampoco se agota en la pura intencionalidad subjetiva o en aquello que se puede decir. Lo último sería más bien la tarea de la poesía la cual Adorno no quería confundir con la filosofía.³ En y a través del ensayo se realiza, entonces, una modalidad de la relación entre el sujeto y las cosas en la que se resalta la interdependencia de ambas dimensiones sin perder de vista su relación intrínseca. No se trata de un procedimiento de la “verificación de cualquier tesis a través de la comprobación repetida, sino de la experiencia de una persona dada que combina la esperanza y la desilusión” (*Ibid.* 15). Al igual que para Walter Benjamin, la clave de la comprensión del mundo es, para Adorno, justamente la *experiencia*. Es en y a través de la

experiencia que nos constituimos como sujetos libres sin la necesidad de dominar al mundo, las cosas, los demás seres vivos y las demás personas en él.

Así como la experiencia vincula necesariamente el sujeto y el mundo de las cosas, y además reactualiza sus lazos sociales e históricos, así también en este sentido el ensayo puede jugar un papel central.

La referencia a la experiencia –y a ella el ensayo le dedica tanta sustancia como la teoría convencional a sus categorías puras– es a toda la historia; la experiencia simplemente individual con la cual la conciencia despega como si fuera lo suyo, se encuentra también mediada a través de la humanidad histórica en general; que ella sería mediada y lo propio, lo inmediato, es un auto-engaño de la sociedad individualista e ideológica. La subestimación de lo históricamente producido como un objeto de la teoría se encuentra cuestionando a través del ensayo (*Ibid.* 18).

El entramado de relaciones entre individuo e historia, sujeto y mundo de las cosas y objetos en y a través de la experiencia que el ensayo según Adorno pretende no solamente expresar, sino que el ensayo en cierta manera incluso constituye, remite, obviamente, a un programa muy ambicioso que requiere de formas de pensar y de escribir que se destacan por un grado de complejidad muy elevado. Adorno sabía que esta complejidad no puede priorizar la inteligibilidad de las expresiones:

De acuerdo con el compromiso de la inteligibilidad de la imaginación, de la verdad como una relación de efectos el ensayo obliga a pensar la cosa desde el primer paso de manera tan compleja como ella misma es. De esta manera, el ensayo se convierte en el correctivo de la primitividad obstinada que se junta con la *ratio* (*Ibid.* 23).

Finalmente, Adorno pretende algo más: que el ensayo no represente aquello que es como si se tratara de una estructura fija que corresponde a las estructuras igualmente fijas de los discursos científicos. El ensayo expresa, más bien, un compromiso incorruptible con una comprensión *dinámica* del mundo. No en última instancia es en este sentido que se debe comprender también el hecho de que Adorno reafirma una y otra vez su compromiso con la música:

También en esto el ensayo roza a la lógica de la música, el arte de paso riguroso pero carente de conceptos para proporcionarle al lenguaje hablado algo que ha perdido bajo el dominio de la lógica discursiva que, sin embargo, no puede superar, sino solamente engañar a través de sus propias formas gracias a la expresión subjetiva intrusa (*Ibid.* 31).

Aquí se tematiza un aspecto muy importante del pensamiento, a saber: su movimiento en el tiempo. Pero, ¿cuál es el movimiento del pensamiento? ¿Cómo actualiza el pensamiento la forma del tiempo? En nuestras sociedades habrá que mencionar sobre todo el imperativo de una “lógica temporal” que se dirige hacia el futuro en un movimiento lineal y que ha sido y sigue siendo⁴ un objetivo de crítica importante.

Al igual que Walter Benjamin, Adorno entendía la importancia de las estructuras temporales como medida de las condiciones socioculturales. De ahí resulta también su crítica de la idea del progreso. Esto no significa –como lo puso de manifiesto recientemente la filósofa estadounidense Amy Allen (2016)– que Adorno no estuviera pensando en la posibilidad de un futuro mejor, sino más bien que él criticaba la idea de que la historia universal se dirigía imparablemente hacia este objetivo. Es en este sentido que podemos decir que para Adorno la narrativa del progreso –que es y ha sido sobre todo la narrativa del progreso de Occidente– forma parte elemental de la ideología dominante.

Pero la crítica de Adorno a la “lógica temporal” no es solamente una práctica en el interior de la filosofía de la historia. Las formas de organizar el tiempo en una cultura dada dominan más bien a todos los ámbitos diferentes de ésta y se manifiestan, consecuentemente, en muchas expresiones culturales de manera simultánea. De tal manera que la “lógica temporal” del pensamiento moderno se debería manifestar también en la música a la que Adorno prestaba mucha atención. Para él la música pierde en las sociedades modernas y –según Adorno: tendencialmente totalitarias– cada vez más su capacidad de ofrecer una modalidad libre de organizar el tiempo. La evidencia la encuentra Adorno en el *Jazz*.

Mucho se ha debatido sobre estas ideas en torno a este género de música, y no quiero aquí siquiera opinar de manera superficial sobre estas discusiones. Sin embargo, en el contexto de lo que estamos discutiendo aquí la crítica al *Jazz* —justificada o no— me parece reveladora, ya que pone de manifiesto una preocupación muy importante, a saber: la de que la música actual se somete al dictado de la pretensión de la “intemporalidad” (*Zeitlosigkeit*) de nuestras sociedades. “Intemporalidad” (*Zeitlosigkeit*) no significa que el tiempo realmente se supera o suspende, sino que logra de manera bastante exitosa crear la ilusión de que las cosas se instalaron definitivamente en el aquí y el ahora, que ya no podemos esperar grandes cambios en el futuro. Adorno entiende el *Jazz* como el himno de este “fin de la historia”, su máxima celebración que recupera en su forma musical no solamente la congelación del porvenir histórico, sino también un símbolo de la entrega de la cultura al “ritmo” incansable del *Fließbandverfahren* (de la dinámica de la banda de producción).⁵

La síncopa puede entenderse como metáfora de esta nueva forma temporal: ella simula un rompimiento de la temporalidad monótona pero solamente para crear una nueva forma de monotonía. De esta manera, se crea la ilusión de un dinamismo acelerado que en realidad solamente encubre la parálisis y el eterno retorno de lo mismo. Es como si los engranajes de la mecánica del reloj histórico estuvieran barridos: la máquina se acelera, aunque sin mover nada de manera significativa.

También las diferentes formas de escribir y de hablar contienen sus respectivas formas temporales. La “lógica discursiva” se orienta en la “lógica temporal” moderna y ordena las ideas, los argumentos, los conceptos, etc., de manera cronológica, esto es: uno después del otro, de tal manera que se evite la coincidencia de los *diferentes*. Es en el ensayo donde Adorno encuentra una forma de organización temporal del pensamiento alternativa a través de la cual los *diferentes*⁶ se agrupan de manera sincrónica en “constelaciones” (Benjamin).

Todo esto explica el alto grado de complejidad del lenguaje de Adorno, pero ¿también lo justifica? ¿No lograría Adorno convencer a más

lectores si se hubiese preocupado un poco más por la “comunicabilidad” de su pensamiento? En verdad Adorno exige mucho de sus lectores. No obstante, esto es justamente el objetivo. El pensamiento de Adorno quiere ser radicalmente crítico. Este objetivo se logra sólo cuando arranca a sus lectores en cada movimiento de su pensamiento de la comodidad que les produce la permanente repetición de lo mismo.

Con lo que los escritos de Adorno recompensan a sus lectores son visiones de nuestros mundos en las que se vislumbran instantáneamente las relaciones complejas entre sus dimensiones diversas, parecidas a las famosas “imágenes dialécticas” de las que hablaba Walter Benjamin. Es en estos momentos en los cuales el pensamiento crítico alcanza su objetivo: romper —aunque sea por momentos— el cascarón de la comprensión convencional y aceptada de la “falsa conciencia”.

De esta manera no se logra reprogramar la cultura de una vez para siempre. Pero quizá —así la esperanza de Adorno— se puede suspender, aunque sea por instantes, la lógica dominante. En su libro *Minima Moralia* Adorno expresa este objetivo en las siguientes palabras: “Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica” (Adorno 2001: 250).

Los escritos de Adorno no requieren de paciencia sino de la disposición de abrirse hacia un pensamiento diferente que rompe con las formas rígidas del pensamiento convencional. La *radicalidad* del pensamiento de Adorno no se *arraiga* en el diseño de modelos de vida social y política alternativas sino que se expresa en el firme compromiso por una crítica radical del *pensamiento* que se logra solamente con una crítica radical del lenguaje.

El compromiso con la radicalidad del pensamiento de Adorno requiere de una actitud de lectura diferente. Los textos de Adorno no los podemos “escanear” para extraer la información contenida en ellos. Hay que leer cada frase, seguirle al autor en el “movimiento” —Adorno toma también esta palabra de la música— de su pensamiento para entenderlos

en su conjunto. Lo que de esta manera se nos revela no es una imagen de la realidad clara y nítida, sino un conjunto de imágenes refractarias que revelan no solamente la complejidad de nuestros mundos, sino también los conflictos y las contradicciones.

Pero algo más me parece importante: para ser radicalmente crítico el pensamiento de Adorno puede sobrevivir sólo en el interior de la filosofía. Adorno también sabía que este espacio se está cerrando cada vez más. Posiblemente, la situación actual es aún menos alentadora que en tiempos de Adorno. Lo que no ha cambiado es el hecho de que la filosofía hoy, esto es: después de los grandes sistemas filosóficos que el propio Adorno diagnostica con toda claridad, requiere de justificaciones que, en realidad, pueden ser múltiples. Es posible pensar que la filosofía al lado de las neurociencias ayuda a encontrar un camino hacia la inteligencia artificial. Es posible, también, encontrar en la filosofía un apoyo para las ciencias para asegurarse de sus condiciones epistemológicas y de sus limitaciones éticas. Y, ¿por qué no pensar que la filosofía se convierte en una suerte de museo en el cual se cultiva con rigor filológico las diversas tradiciones del pasado? Sin embargo, como veremos a continuación, Adorno no se casa con ninguna de estas opciones. Una filosofía como crítica radical la entendía él como una *práctica filosófica* que trasciende claramente a la filosofía académica.

Con la filosofía más allá de la filosofía

Thomas Mann, a quien Adorno asesoró cuando éste escribía su novela *Doktor Faustus* (1947), reaccionó de manera entusiasta a la publicación de *Minima Moralia*. De acuerdo con Stefan Müller-Doohm este gesto de Mann se debe entender como el reconocimiento de un maestro de la escritura a otro (véase Müller-Doohm 2003: 522). Mann tenía razón: *Minima Moralia* se destaca sobre todo por un esfuerzo lingüístico extraordinario. Müller-Doohm constata: “Su prosa sofisticada era la de un literato”

(*Ibid.*). ¿Habría Adorno abandonado a la filosofía para dedicarse ahora a la literatura? Creo que esta pregunta requiere de una respuesta negativa. *Minima Moralia* sigue siendo un libro filosófico. Es más, en él se afinan algunas ideas que después se volverán centrales en la obra en la cual la filosofía de Adorno culmina, a saber: en la *Dialéctica negativa*.

Sin embargo, *Minima Moralia* se distingue también por ser una práctica filosófica disidente que opera en y a través de un uso experimental del lenguaje. El potencial de la crítica en *Minima Moralia* es entonces mucho más que una *teoría* crítica, se trata más bien de una *práctica* de resistencia desde el interior de la filosofía a través de un esfuerzo lingüístico descomunal.

Para subrayar este carácter práctico de la crítica, Adorno se refiere a sus textos aforísticos que constituyen su libro con una palabra, a primera vista, extraña: los llama *Einsatzstellen*. En la traducción al castellano del libro, esta palabra se traduce como “lugares de partida” (véase: Adorno 2001: 12). Aunque en alemán la palabra se refiere más bien a un lugar en el que actúan cuerpos policíacos, de bomberos o incluso militares que reaccionan a una contingencia. No sería exagerado, entonces, comparar la pretensión crítica de Adorno con una suerte de ‘guerra cultural’ que por desesperada y solitaria que parezca sorprende por la precisión y agudeza de cada una de sus “intervenciones” (*Eingriffe*).

Esta precisión y agudeza se debe, no en última instancia, a la pretensión genuinamente filosófica, a un “esfuerzo del concepto” (*Anstrengung des Begriffs*) al que Adorno no quería renunciar. Pero la crítica filosófica es también una crítica de la filosofía. ¿En qué consiste entonces la crítica de la filosofía convencional que el libro expresa y cuál sería el tipo de filosofía con el que Adorno se identifica?

Lo que Adorno claramente rechaza es una cierta tendencia de la academización de la filosofía: “Por piedad, por negligencia o por cálculo se deja a la filosofía seguir faenando en círculos académicos cada vez más estrechos, y hasta en ellos mismos se aspira con renovado empeño a sustituirla por la tautología organizada” (*Ibid.* 74). No obstante, él sabe

que el pensamiento que se cultiva en los ámbitos extra-académicos no representa ninguna alternativa. Tanto en las universidades como en los espacios extra-académicos se manifiesta de manera impecable el progreso de la “organización del pensamiento” (*Ibid.* 75). Mientras los filósofos universitarios subordinan el pensamiento a la administración académica, los que operan fuera del campo universitario se someten a la “presión académica del mercado”, dictaminó Adorno (*Ibid.* 74).

Las aberraciones del pensamiento se mantienen, entonces, tanto en el interior como afuera de las instituciones académicas. De tal manera, puede decirse que ellas determinan las condiciones ontológicas del pensamiento mismo en términos generales. Como consecuencia, los significados “subjetivo” y “objetivo” se invierten. Adorno explica que a través del proceso de la cientificación del pensamiento se impone un primado a favor de lo “objetivo”, esto es: en contra de lo “subjetivo” y finalmente de los juicios. Sin embargo, en las prácticas reales del pensamiento, la apuesta a la objetividad es engañosa: “Lo objetivo es la parte incontrastable del fenómeno, su efigie incuestionablemente aceptada, la fachada compuesta de datos clasificados, en suma lo subjetivo; y subjetivo se llama a lo que derriba todo eso, accede a la experiencia específica de la cosa, se desembaraza de las convenciones de la opinión e instaura la relación con el objeto en sustitución de las decisiones mayoritarias de aquellos que no llegan a intuirlo y menos aun a pensarlo, en suma a lo objetivo” (*Ibid.* 67).

Adorno sospecha que el positivismo y la “industria cultural” promueven esta inversión ontológica y epistemológica. Por esta razón regresa a un tema que había discutido con Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración* y que radica en lo difícil que se ha convertido determinar la verdad. El problema no consiste simplemente en que la verdad objetiva fuera velada a través de una maquinaria de propaganda muy poderosa, sino que los mecanismos de determinar la verdad se habían reprogramado, de tal manera que se reproduce una y otra vez la “falsedad”. Es en este sentido en el cual se debe entender la famosa frase: “no cabe vida justa en la vida falsa” (*Ibid.* 37).

Pero, ¿qué propone Adorno? ¿Cuál sería una estrategia del pensamiento alternativa? La respuesta la encuentra Adorno nuevamente en la tradición filosófica, a saber: en la *dialéctica*. La dialéctica representa para Adorno una modalidad del pensamiento que rompe el caparazón del pensamiento dominante porque obliga al pensamiento cuestionarse permanentemente a sí mismo, renunciando, al mismo tiempo, a la ilusión de las verdades últimas o absolutas. De tal manera, Adorno reta sobre todo la “expresión de aquel espíritu que procura antes que nada su propia autoconservación” (*Ibid.* 78), esto es: un ‘espíritu’ esclerótico, que se encierra en sí mismo y que pierde la capacidad de pensar lo otro, lo diferente. Esta capacidad se muestra no en argumentaciones lineales, las cuales se dinamizan en el campo de fuerza que se establece entre tesis y argumento, sino en una forma de pensar que se manifiesta en una escritura en la cual “todas las frases se encuentran a la misma distancia del centro” (*Ibid.* 79). Nuevamente encontramos aquí una crítica implícita a la “lógica temporal” (a una epistemología orientada en la comprensión del tiempo lineal teleológica, del progreso, etc.) que se expresa a través de una imagen espacial.

Adorno se siente obligado a explicar que su propuesta no se debe entender como una apuesta al “irracionalismo”, pero sí como un rechazo decidido de algún tipo de *prima philosophia*. La filosofía de Adorno es racional; no obstante, esto significa justamente que no se petrifica en un sistema. Dialéctico es para Adorno un pensamiento orientado en una racionalidad que es en cada momento mediador. En él se contempla lo particular y lo singular, aunque no para superarlo en lo universal. Adorno se burla de esta filosofía universalista comparándola con el “gesto de Münchhausen” quien pretendía “tirarse de la coleta para salir del pozo” (*Ibid.* 72). La dialéctica como pensamiento mediador es al mismo tiempo un pensamiento conciliador en el cual lo particular y lo singular importan, sin ser sacrificados a favor de un absoluto.

La decisión a favor de la dialéctica la ve Adorno también como una decisión en contra de la cosificación que, en última instancia, va de la

mano con una suerte de extracción de lo particular y de lo singular de su contexto. “El pensamiento dialéctico se opone a la cosificación también porque se resiste a afirmar lo singular en su singularidad, como algo separado: más bien determina la singularización como producto de lo general (*Allgemeinen*)” (*Ibid.* 80). La dialéctica es, entonces, un pensamiento mediador que pretende hacer visible la insuperable *coexistencia* de lo particular y lo universal.

Todo esto tiene consecuencias también para las determinaciones del lenguaje de Adorno: la dialéctica no es comprensible en un lenguaje filosófico convencional ya que en él sobresale, una y otra vez, el carácter lógico que somete a la complejidad de la realidad a una “lógica temporal” de acuerdo con la cual los diferentes solamente pueden existir en momentos distintos. Pero, en última instancia, el objetivo de la dialéctica tampoco se limita a mediar entre lo particular y lo universal, el sujeto y el objeto, etc. A Adorno tampoco le interesa la capacidad lógica de la dialéctica, sino la promesa en ella depositada de regresar el sentido que las cosas y las personas realmente tienen gracias a las relaciones intrínsecas que ellas mantienen con el mundo en el cual coexisten. Es de esta manera que el pensamiento de Adorno sigue siendo materialista.

A modo de conclusión: ¿cómo pensar las cosas juntas sin sucumbir a la tentación de un universalismo vacío?

En esta última sección quisiera llamar la atención sobre una discusión que en estos momentos excita a la comunidad académica por lo menos en Alemania y que se debe a la publicación de un nuevo libro del sociólogo cultural Andreas Reckwitz. El libro tiene como título *Die Gesellschaft der Singularitäten (La sociedad de las singularidades)* y promueve la tesis de que en las sociedades “tardías modernas” (*spätmodern*) se puede observar un “cambio social estructural que consiste en que la

lógica social de lo general (universal, O.K.) pierde su hegemonía a la lógica social de lo particular” (Reckwitz 2017: 11). Lo que esto significa es lo siguiente: la lógica que orienta la acción social ya no se ve informada por la creencia en valores universales, por la convicción de que las acciones de los individuos concuerdan con metas “generales” de ‘la’ sociedad o incluso de la humanidad. En cambio: lo que orienta las acciones sociales es el deseo de llevar una vida “singular”.

¿Podemos decir, entonces, que las preocupaciones que motivaron las ideas de Adorno y que de alguna manera u otra se relacionan siempre con el miedo de que las sociedades consoliden cada vez más eficientemente estructuras totalitarias hoy día ya no son válidas? Dicho de otra manera: ¿podemos pensar que la crítica de Adorno queda superada porque la ‘sociedad de las singularidades’ representa finalmente una condición de coexistencia armónica y pacífica de las singularidades, esto es: de los “diferentes”?

Creo que la respuesta a estas preguntas solamente pudiera ser positiva si las singularidades fuesen verdaderamente consecuencias de las voluntades de sujetos kantianos, esto es, autónomos. Sin embargo, esto no es lo que Reckwitz sugiere. Al contrario, singularidad es para Reckwitz “una unicidad fabricada socioculturalmente” (*Ibid.* 51).

Pero, ¿cuáles serían entonces las lógicas y las estructuras sociales que subyacen a esta fabricación? ¿No puede ser que la lógica de la singularización no es constitutiva, sino que deriva de una lógica social unificadora o incluso totalizante? En este sentido entiendo también a la crítica que Hartmut Rosa ha expresado respecto al libro de Reckwitz: “Ya que la determinación de la lógica moderna que constituye las estructuras queda deficiente en Reckwitz, se sobrevalora, en mi opinión, el poder de la lógica tardía moderna que convierte todo en algo especial en la medida en la que subestima la coacción estructural” (Rosa 2018: 7).

Puede ser que esta deficiencia deriva directamente de la decisión de Reckwitz de distanciarse de la Teoría crítica. También Rosa repara en este punto subrayando que Reckwitz entiende su trabajo como un “análisis crítico” que renuncia a cualquier “teoría normativa”⁸ (Reckwitz

2017: 23). Esta “crítica” sin compromiso normativo se limita a final de cuentas a un esfuerzo sobre todo descriptivo. No obstante, es posible que de esta manera a Reckwitz se le escapen algunos aspectos de nuestras sociedades actuales. Lo que en la superficie puede favorecer a la singularización pueden ser las consecuencias de mercados más sofisticados, mercados que no solamente se refieren a los productos de consumo, sino que organizan ya a todos los campos de la vida de las personas. Dicho de otra manera: ¿no puede ser que las singularidades son *simulaciones* de autonomía y de “creatividad” (otra palabra que a Reckwitz le importa mucho) que los diversos mercados permiten o incluso dictan?

Aquí no podemos seguir más con este tipo de preguntas, aunque llama la atención que Adorno parece haberse adelantado a una crítica (ahora sí: normativamente orientada) de la lógica de las singularidades. Dice Adorno:

El conocimiento sólo puede extenderse hasta donde de tal modo se aferra al individuo que, por efecto de la insistencia, su aislamiento se quiebra. Ello también supone, desde luego, una relación con lo general, mas no una relación de subsunción, sino casi su contraria. La mediación dialéctica no es el recurso a algo más abstracto, sino el proceso de disolución de lo concreto en lo concreto mismo (Adorno 2001: 72).

Las singularidades de Reckwitz no se disuelven en lo general al igual que su teoría no se percató de la “universalidad concreta” de un entramado de mercados que controlan y disciplinan todos los aspectos de las vidas de las personas que vivimos en las sociedades *neoliberales*⁹ actuales. En estas sociedades coexisten las diferencias *como* diferencias. Esto tiene dos consecuencias: por una parte, se pierden de vista las estructuras totalizantes que siguen existiendo, por la otra, no nos percatamos de aquello que compartimos desde siempre con las demás personas y que es, no en última instancia, la fuente de las orientaciones normativas que pudiesen guiar nuestras vidas prácticas. Lo que con Adorno podemos sospechar es que lo que se requiere es de una forma radical del pensamiento que solamente

puede resultar “de forma especificada, fijándose en los rasgos preferidos y no en el ídolo de la personalidad, reflejo de la posesión” (*Ibid.* 77). Podemos decir que también de esta forma se enaltecen las singularidades. Pero no serían solamente las de uno mismo, de la propia biografía, de las cosas con las que uno se rodea, sino las de los otros. Es más: desde la perspectiva del pensamiento de Adorno la valoración de lo particular y de lo singular conduce a la imaginación de un tipo de sociabilidad orientada por el ideal de la libertad de pensar las cosas y las personas juntas sin ningún tipo de coacción y sin que importen sus diferencias.

El esfuerzo que Adorno realiza en sus escritos debe entenderse como un ejercicio de mantener esta posibilidad con vida, a pesar de que las sociedades ya no la permiten. Finalmente podemos decir que es justo la distancia entre el pensamiento que ejercita Adorno en sus escritos y las realidades sociales en las sociedades actuales que hacen cada vez más difícil la comprensión de sus textos.

Notas

¹ Esta idea la desarrolla con mucho detalle el sociólogo alemán Günter Dux. Cabe mencionar que Dux no reduce la función de la constitución de nuestros mundos al lenguaje. Más bien habla de la cultura (véase: Dux 2005).

² En este sentido se distingue claramente de Herbert Marcuse (véase: Kozlarek 2016).

³ Esto lo sabía Adorno ya claramente en su juventud, por ejemplo, cuando sigue a Kierkegaard en sus pasos por construir una filosofía estética: “Siempre cuando pretendemos comprender a los escritos de los filósofos como poesía perdemos de vista su contenido de verdad” (véase: Adorno 1962: 9).

⁴ Véase el reciente libro de la filósofa estadounidense Amy Allen, *The End of Progress* (2016).

⁵ Cabe mencionar que la terrible “congelación de la sociedad” que Adorno tematiza también en sus trabajos sobre el *Jazz* es engañosa. Ella simula un movimiento cada vez más rápido a pesar de que nada cambia. Recientemente el sociólogo alemán Hartmut Rosa ha llegado a un dictamen parecido. En su teoría sobre “aceleración

social” (Rosa 2005) Rosa comprende a nuestras sociedades modernas actuales como caracterizadas por una suerte de “estabilización dinámica” (*dynamische Stabilisierung*) (véase: Rosa 2018).

⁶ Quisiera insistir aquí en la palabra de ‘lo diferente’. Creo que en ella se manifiesta un significado alternativo frente a la singularidad. Mientras ésta se refiere a algo único, en principio desconectado de sus contextos, lo diferente siempre se refiere a una relación que mantiene con otros diferentes.

⁷ Véase nota 15.

⁸ Puede decirse, sin embargo, que lo esencial de la Teoría crítica radica justamente en su orientación normativa.

⁹ Utilizo esta palabra en un sentido que algunas discusiones recientes le han dado y que se destaca por definir el neoliberalismo como un entramado de estructuras e instituciones sociales informadas por una clara ideología que se arraiga, a su vez, en una visión del mundo y de la sociabilidad *sui generis* (véase: Brown 2015; Crouch 2011; Escalante 2015).

Referencias

- ADORNO, Theodor W. (1962), *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- _____ (1973), „Thesen über die Sprache des Philosophen“, en: Theodor W. Adorno (1973), *Philosophische Frühschriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- _____ (1974), „Der Essay als Form“, en: Theodor W. Adorno (1974), *Noten zur Literatur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- _____ (1977), “Zeitlose Mode. Zum Jazz”, en: *Theodor W. Adorno, Kulturkritik und Gesellschaft I/II Prismen; Ohne Leitbild; Eingriffe; Stichworte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____ (2001), *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid: Taurus.
- ALLEN, Amy (2016), *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, New York: Columbia University Press.
- BERNSTEIN, Jay M. (2001), *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge/New York, et al.: Cambridge University Press.
- BROWN, Wendy (2015), *Die schleichende Revolution. Wie der Neoliberalismus die Demokratie zerstörte*, Berlín: Suhrkamp.
- CROUCH, Colin (2011), *The Strange Non-Death of Neoliberalism*, Cambridge: Polity Press.

- DUX, Günter (2005), *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- ESCALANTE Gonzalbo, Fernando (2015), *Historia mínima del neoliberalismo*, México, D.F.: Colegio de México.
- HORKHEIMER, Max /Theodor W. Adorno (1998), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*, Madrid: Editorial Trotta.
- KOZLAREK, Oliver (2016), El redescubrimiento de la utopía y de la vida en la imaginación sociológica, en: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año LXI, núm. 227, mayo-agosto, pp. 31-54.
- MÜLLER-DOOHM, Stefan (2003), *Adorno. Eine Biografie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- RECKWITZ, Andreas (2017), *Die Gesellschaft der Singularitäten*, Berlín: Suhrkamp.
- ROSA, Hartmut (2005), *Beschleunigung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- _____ (2018), „Dynamische Stabilisierung oder metrische Singularisierung?“, en: *Soziopolis*: <https://soziopolis.de/beobachten/kultur/artikel/reckwitz-buchforum-8-die-gesellschaft-der-singularitaeten/> (consultado: 8 de abril 2018).



Recepción: 21 de mayo de 2018

Aceptación: 2 de julio de 2018