



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CHILE

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

RACIONALIDAD, LENGUAJE Y COSIFICACIÓN
ELEMENTOS PARA UNA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE EN THEODOR ADORNO

POR

SERGIO FERNANDO ARAYA AGUILAR

Tesis presentada al Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile
para optar al grado académico de Doctor en Filosofía

Profesor Guía:

Dr. Andrea Potestà

Noviembre 2019

Santiago, Chile

© 2019 Sergio Fernando Araya Aguilar

Para ti, hermano...

AGRADECIMIENTOS

Antes que todo quiero agradecer a mi familia, en especial a mi esposa, nada de esto podría haber sido realizado sin el apoyo, la comprensión y la paciencia que me brindó incluso en los momentos más difíciles de este proceso. Agradezco también el acompañamiento y dedicación del Dr. Andrea Potestà, quien confió desde el principio en la viabilidad del proyecto y aceptó el desafío de dirigir este trabajo, su espíritu amplio y su palabra certera fueron un elemento fundamental para cumplir con los objetivos propuestos.

De manera especial al profesor José Manuel Romero, sus oportunos consejos, discusión crítica y acogida en España durante mi pasantía de estudios incidieron de forma significativa en la concreción de este trabajo. Por último, agradezco sinceramente a la Pontificia Universidad Católica de Chile por la gran oportunidad de haberme beneficiado con la beca VRI para poder llevar a cabo este postgrado, y sobre todo por darme la oportunidad de realizar estudios de pasantía en el extranjero. Muy especialmente a cada uno de los Profesores y Asistentes del Programa de Doctorado en Filosofía, Verónica Guajardo Ulloa y Mónica Ahumada. A todos y cada uno, infinitas gracias.

TABLA DE CONTENIDOS

Página dedicatoria	2
Agradecimientos	3
Introducción	7
Capítulo I. El problema de lenguaje en los primeros escritos de Adorno:	12
1.1 Cosificación lingüística: contexto teórico	13
1.2 Cosificación en Lukács.....	17
1.3 Tesis sobre el lenguaje del filósofo	22
1.3.1 Lenguaje y cosificación.....	24
1.3.2 Palabra y verdad: la configuración como criterio de verdad de la crítica lingüística.	33
1.3.3. La configuración idealista en Cassirer	37
1.3.4 Cosificación lingüística como crítica de la comunicación	41
1.4 Interpretación y lenguaje: presentación del problema.....	44
1.4.1 Crisis de la razón y su contexto histórico	45
1.4.2 Configuración interpretativa: la interpretación como método materialista.....	50
1.4.3 Lenguaje configurativo.....	56
Capítulo II. Lenguaje y cosificación: <i>Dialéctica de la Ilustración</i> y el problema del lenguaje	59
2.1 Introducción.....	59
2.2 <i>Dialéctica de la Ilustración</i> como filosofía de la historia	61
2.2.1 <i>Dialéctica de la Ilustración</i> como interpretación crítica: contexto teórico	72
2.3 Crítica del lenguaje instrumental.....	79
2.3.1 Neutralidad lingüística.....	83
2.3.2 Lenguaje y mito.....	90
2.3.3 Lenguaje, símbolo y publicidad.....	94

2.3.4 Símbolo como ideología de la totalidad: Benjamin.....	96
2.3.5 El problema del origen: Magia y mimesis.....	99
2.4 <i>Dialéctica de la Ilustración</i> como aplicación del método lingüístico-configurativo	101
Capítulo III. Relación entre arte y lenguaje: la dimensión estética de la palabra	104
3.1 Introducción.....	104
3.2 Concepto y contradicción: elementos para una no-definición de arte.....	106
3.2.1 El carácter contradictorio de la crítica inmanente como modelo de la definición	111
3.3 El carácter lingüístico del arte	115
3.4 Lenguaje mimético y racionalidad discursiva	121
3.4.1 Concepto general de mimesis	122
3.4.2 Mimesis lingüística.....	125
3.4.3 Mimesis como expresión de lo mudo	129
3.4.4 Mudez del lenguaje.....	131
Capítulo IV. El lenguaje poético como salida	132
4.1 Introducción.....	132
4.2 El lenguaje poético como crítica de la relación sujeto y objeto	137
4.3 La palabra poética como médium.....	145
4.3.1 Lenguaje y <i>autoolvido</i>	149
Capítulo V. La ideología como lenguaje	153
5.1 Introducción.....	153
5.2 Aspectos generales	155
5.3 El lenguaje de los “auténticos”: contexto sociocultural	158
5.4 El lenguaje	161
5.4.1 Mensaje.....	163

5.5 Elementos de la jerga en el lenguaje filosófico de Heidegger.....	167
5.5.1 Habladuría	169
5.5.2 Provincianismo	172
5.5.3 Cosificación.....	174
Capítulo VI. <i>Dialéctica negativa</i> y el problema del lenguaje	175
6.1 Introducción.....	175
6.2 Dos momentos de la crítica del concepto	179
6.3. Crítica de la consideración científica del concepto	187
6.4 Crítica del predicado.....	189
6.5 Lingüisticidad del objeto	193
6.6 Lenguaje y momento expresivo.....	195
6.6.1 Lenguaje	197
6.6.2 Lenguaje y sociedad	198
6.6.3 Lenguaje, pensamiento y objeto	200
6.6.4 Retórica y expresión	203
Consideraciones finales.....	204
Bibliografía.....	211

INTRODUCCIÓN

La presente tesis tiene como objetivo analizar la posibilidad de una filosofía del lenguaje en la obra de Theodor Adorno. Tal como lo señalan algunos especialistas de su obra, este trabajo también parte de la convicción de que la filosofía del lenguaje de Adorno no se presenta como un *corpus* expresamente definido y delimitado, la cual, menos aún, asume la típica característica de un tratado sistemático; por el contrario, en muchas ocasiones las reflexiones de Adorno sobre el problema del lenguaje solo pueden ser extraídas de un modo implícito o indirecto, o también como un elemento derivado de un conjunto de temas y problemas que dominan el conjunto de su pensamiento. Ello significa, entre otras cosas, que el problema del lenguaje en Adorno requiere de un proceso de decodificación, cuya base se encuentra en los distintos momentos que configuran la fisionomía de su pensamiento en los cuales el problema del lenguaje debe salir a la luz.

Lo anterior conlleva a la toma de una actitud metodológica particular frente al problema que se requiere indagar. Para lo cual se extraen algunas conclusiones sobre el problema del lenguaje en Adorno, donde será importante detenerse en aquellos pasajes en los cuales el autor de la *Dialéctica negativa* ha tratado el problema del lenguaje como un aspecto que se deriva de unos ejes temáticos, los cuales son la representación de ciertos momentos relevantes de su pensamiento.

Entre los motivos que guían la propuesta de esta investigación se encuentran el creciente interés que ha suscitado el problema del lenguaje en el pensamiento filosófico contemporáneo. Se sabe que, para cualquier persona interesada en la historia contemporánea de la filosofía, la importancia y la fuerza que ha tomado el problema del lenguaje en la actualidad no solo ha generado que se considere la temática lingüística como una corriente autónoma al interior de la filosofía, sino que también se ha configurado como el tema por excelencia. El lenguaje no solo se presenta como un tema –entre otros– que un filósofo desarrolla en particular como parte de un todo teórico; por el contrario, en las últimas décadas este se ha constituido como uno de los problemas más relevantes y decisivos, y el que mayor número de investigaciones ha suscitado.

Esto último no puede reducirse únicamente a señalar la amplia lista de estudios e investigaciones que especialistas y filósofos relevantes han realizado sobre el problema del lenguaje, más bien se debe poner en evidencia la profunda reestructuración que se lleva a cabo al interior de la propia filosofía y de los fenómenos por ella estudiados, dada la importancia que ha generado el estudio de la esfera lingüística. Es así que corrientes como la filosofía del lenguaje anglosajona, la hermenéutica, la deconstrucción y las versiones más actuales de la teoría crítica son la más clara expresión de la importancia que reviste el problema del lenguaje para el pensamiento contemporáneo.

De acuerdo con lo expuesto, uno de los interrogantes que intenta dilucidar esta tesis es aquel que está relacionado con el estatuto que asume el problema del lenguaje en el caso particular de la filosofía de Adorno. En ese contexto es válido preguntarse sobre los elementos que establecen la determinación del lenguaje, su relación con el contexto histórico de la filosofía del siglo XX, y cuáles son los alcances que dicha propuesta tiene para el contexto filosófico actual.

Así, es importante señalar el estado del arte que determina la investigación. Al respecto se puede anotar que el problema abordado en esta tesis se halla estrictamente determinado por el diagnóstico negativo de Habermas, según el cual la filosofía del lenguaje que Adorno intentaría esbozar a lo largo de su trayectoria intelectual adolecería de lo que –de alguna forma, e interpretando al mismo Habermas– se puede denominar una “imposibilidad estructural”. Ahora bien, por razones que se intentarán precisar más adelante, el diagnóstico habermasiano no solo relegaría las reflexiones lingüísticas de Adorno a un lugar incómodo al interior de la historia del siglo XX, sino que además determinaría su recepción al interior de la segunda y tercera generación de la Escuela de Frankfurt.

En concreto, Habermas sostiene la tesis de la imposibilidad de la filosofía adorniana del lenguaje al observar los estrechos vínculos epistemológicos que el autor de la *Dialéctica negativa* establecería con el paradigma de la filosofía de la conciencia. Según Habermas, el intento de Adorno y Horkheimer, el cual estaba destinado a sacar a la luz las estructuras ideológicas de la cultura occidental, al estar determinadas por el carácter específicamente subjetivo de la relación entre sujeto y objeto, ello impediría proyectar la filosofía adorniana del lenguaje hacia una relación basada en la intersubjetividad.

Habermas se basa en la semejanza observable entre los presupuestos teóricos que Adorno y Horkheimer asumen en la *Dialéctica de la Ilustración* y los presupuestos teóricos de la teoría de la racionalización social analizada por Weber (Habermas, 1999, pág. 439). Al llevar la idea de acción instrumental al terreno de la crítica de la ideología de corte marxista, que ya Horkheimer de modo independiente había equiparado con la idea weberiana de racionalidad con arreglo a fines, se tiene que la teoría crítica establecería un nuevo marco teórico para la teoría lukacsiana de la cosificación.

Por lo tanto, para Habermas el proceso de racionalización capitalista analizado por Weber, en cuanto proceso de racionalización social y cultural, es interpretado como un proceso de diferenciación de las esferas culturales, cuyo resultado sería la delimitación del carácter de autonomía de la esfera estética y práctico moral respecto a la esfera de la acción instrumental. En cierta medida la *Dialéctica de la Ilustración* dejaría en evidencia los nexos o las semejanzas con el proceso de desencantamiento del mundo ya analizado por Weber, que en la obra de Adorno y Horkheimer estos se asumirían en los términos de una dialéctica entre mito e ilustración.

Es así que para lograr el objetivo propuesto se intentará llevar a cabo un ejercicio de desciframiento del concepto de lenguaje, para lo cual se tomará en consideración el contexto particular donde este es planteado. Para desarrollar el trabajo se procederá con el convencimiento de que el análisis del problema del lenguaje que se llevará a cabo en cada una de las obras analizadas, debe ser planteado al tomar en cuenta una perspectiva general de este y sin detenerse en elementos aislados. Si bien es cierto que la concepción adorniana del lenguaje se halla diseminada a lo largo de su obra por distintos aspectos de su producción intelectual, y que además este problema es pensado como un aspecto derivado o secundario respecto al tema central, se tiene que dichos elementos solo adquieren un sentido específico y determinado con relación a la constelación de un concepto central.

De acuerdo con lo expuesto, en el primer capítulo se intentará clarificar los aspectos generales del complejo marco intelectual que dirige el interés de Adorno por establecer los primeros lineamientos de sus reflexiones lingüísticas. En ese sentido, es fundamental la discusión en torno a los problemas epistemológicos que por esos años tuvieron cabida en el interior del marxismo tradicional, y que tienen a Lukács –autor de *Historia y conciencia de*

clase– como mayor representante. Bajo la mirada de Adorno, Lukács logra establecer correctamente el problema de la cosificación, al determinarlo como un fenómeno que excede la esfera puramente económica; sin embargo, a pesar del avance del autor de *Historia y conciencia de clase*, Adorno observa que en su estudio no existe una preocupación por analizar el problema del lenguaje como un fenómeno comprendido en el marco de la cosificación. De modo que la *Tesis sobre el lenguaje del filósofo* estaría inscrita en el contexto de la comprensión del problema del lenguaje bajo la determinación del fenómeno de la cosificación, elemento que no solo establece un viraje en la temática instaurada por Lukács, sino que también representaría un cambio de perspectiva en el propio marxismo.

En el segundo capítulo se intentará hacer frente al diagnóstico de Habermas, al clarificar de qué modo en la *Dialéctica de la Ilustración* el problema de la cosificación lingüística es comprendido no desde el marco teórico del marxismo tradicional vía Lukács, sino desde un ángulo o marco teórico más amplio. Aquí, el lenguaje es entendido como un fenómeno cuya determinación obedece a nuevos lineamientos teóricos, lo cual –como se busca demostrar en el capítulo en mención– no se restringe únicamente al ámbito de la filosofía de la historia, sino que adquiere la connotación de un nuevo paradigma interpretativo.

Si bien el marxismo tradicional había comprendido el problema de la cosificación como un fenómeno esencialmente “moderno”, agudizado –entre otras cosas– por el creciente desarrollo del modo de producción capitalista, Adorno y Horkheimer consideran que el punto de partida histórico no debe buscarse en la modernidad, sino en los inicios de la propia humanidad. En ese contexto, Habermas sostiene que el giro histórico que llevan a cabo Adorno y Horkheimer implicaría la adopción de ciertos supuestos filosóficos que, a pesar de ser un avance respecto a la concepción tradicional del marxismo, trasladarían el problema a un terreno no menos pantanoso, cuya principal referencia sería el paradigma de la “filosofía de la conciencia”, la salida del marco de la modernidad como inicio histórico de la cosificación.

En los capítulos tercero y cuarto se intentará clarificar la compleja relación que Adorno establece –tanto en la *Teoría estética* como en el *Discurso sobre poesía lírica y sociedad*– entre el arte y el lenguaje, que aparece mediado por la nueva situación que supone la reflexión teórica sobre el arte y de la obra de arte en particular. Así, en estos apartados se busca

demostrar que, en el contexto de la relación entre arte y lenguaje dada en la *Teoría estética*, este último aparece mediado bajo la determinación de un nuevo tipo de racionalidad. Esta nueva forma de racionalidad se ha denominado –siguiendo a Adorno– con el término de “racionalidad crítica”, que tendría su fundamento en el carácter esencialmente contradictorio del arte, según el cual la estructura constitutiva de este estaría determinada por la relación contradictoria entre la racionalidad mimética y una racionalidad discursiva.

Del mismo modo, en los capítulos quinto y sexto, finalmente, se indagará el concepto de lenguaje, para lo cual se considerará el carácter ideológico que lo determina, y se estudiará con relación a la idea del momento expresivo. Adorno designa la relación entre lenguaje e ideología con el término jerga, para poner de relieve el carácter de nicho que rodea al lenguaje filosófico cuando este hace referencia implícita a cierto conjunto de creencias. En ese sentido, se pretende determinar cuáles son los elementos que caracterizan el contenido ideológico de la jerga, y de qué forma el discurso filosófico es subsumido por estos contenidos; en el caso de la *Dialéctica negativa*, se intentará precisar de qué forma el problema del lenguaje asume una nueva determinación al ser planteado como una posibilidad distinta a la cosificación. Lugar especial tendrá en este contexto la idea de lenguaje expresivo. Se intentará clarificar cuál es el rol de la expresión para el lenguaje de la filosofía, del mismo modo que se tendrá en consideración la relevancia del carácter expositivo como un elemento central de la nueva determinación que asume la idea de lenguaje configurativo.

El análisis del problema del lenguaje que emprenderemos en este trabajo tendrá la forma de un recorrido panorámico a través de las obras más relevantes de Adorno donde la idea de lenguaje adquiere una relevancia especial. Esto último con el objetivo de articular una idea de lenguaje cuyo resultado no solo abra la posibilidad de tener una concepción adecuada del mismo, sino también de establecer en qué medida es viable como instancia para el pensamiento crítico.

Capítulo I. El problema de lenguaje en los primeros escritos de Adorno

El siguiente capítulo tiene como objetivo posicionar el concepto de lenguaje como una categoría filosófica fundamental, no solo en lo que se refiere al carácter general de la obra de Adorno, sino también –y específicamente– en el marco de la denominada primera etapa de su producción intelectual.

En este sentido son relevantes los conceptos de cosificación e interpretación. Dichos conceptos orbitan alrededor de la obra de Adorno a modo de satélites, y cuya configuración es necesaria clarificar. A través de ellos no solo es posible alcanzar una mejor comprensión de la problemática que en la primera mitad del siglo XX posicionó a la teoría crítica como una corriente intelectual destacada en la historia del pensamiento occidental, sino que además ofrecen una herramienta indispensable para comprender mejor el carácter específico del problema del lenguaje en Adorno.

Por lo anterior, se tiene que es fundamental la relación problemática que Adorno establece con las bases metodológicas y epistemológicas de la tradición del pensamiento marxista.

1.1 Cosificación lingüística: contexto teórico

El concepto de *cosificación* es una categoría filosófica relevante a la hora de comprender el carácter particular que adquieren las reflexiones lingüísticas de Adorno en el contexto de la primera etapa de su producción intelectual¹. Por medio del concepto de cosificación no sólo se pone de manifiesto el carácter crítico que asume la reflexión de Adorno en esos años sino también la estrecha y compleja relación de éste con la tradición del marxismo occidental.

En efecto, en el contexto de los primeros escritos de Adorno, la tradición del pensamiento marxista² representaba un elemento decisivo para establecer y comprender los alcances teóricos de la relación entre lenguaje, cosificación e interpretación³.

Aunque, como suele señalar, Adorno ha tomado del marxismo de Lukács, -y en especial de *Historia y consciencia de clase*- las primeras herramientas teóricas y conceptuales que configuran su primer proyecto de crítica, las distintas tendencias dominantes al interior de la tradición marxista, tal como era el caso del cientificismo o la ortodoxia naturalista, representaban un obstáculo más que un punto de partida adecuado para el análisis.

Esto último se explica porque al tener como eje de análisis la teoría del reflejo, la concepción cientificista era considerada de una forma negativa, dado que su punto de partida

¹ En el contexto de esta tesis la clasificación del pensamiento de Adorno en “etapas” es sólo una estrategia de carácter metodológico con el fin de ordenar las distintas variaciones que va asumiendo su pensamiento en relación al problema del lenguaje. Por primera etapa entendemos principalmente, el conjunto de textos redactados entre 1930 y 1944, año de publicación de *Dialéctica de la Ilustración*. El texto central de esta primera etapa es *Tesis sobre el lenguaje del filósofo*. El principal motivo para separar entre primera etapa y la segunda es el cambio de perspectiva que asume el análisis crítico de Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*. Si bien es cierto que el texto escrito junto a Horkheimer mantiene cierto grado de continuidad con temáticas planteadas en sus primeros escritos, considero que el “giro” histórico que asume el análisis de la cosificación entendida en términos de razón instrumental nos da las razones suficientes para establecer una distinción respecto a la primera etapa.

² Una ampliación más reciente sobre la relación problemática entre Adorno y el marxismo lo podemos encontrar en el trabajo de Cutrone (2013).

³ La relación de Adorno con la tradición del pensamiento marxista, al menos en lo que respecta a su primera etapa intelectual, puede ser considerada como una posición de crítica interna. Tal como señala Susan Buck-Morss, la diferencia principal de Adorno respecto al marxismo tradicional se centraba en la negación de la teoría del proletariado como motor de la historia. La posición de Adorno es considerada como una crítica metodológica a los aspectos reificantes en los cuales recaía el materialismo dialéctico cuando es entendido en términos partidistas (Buck-Morss, 2011, págs. 83-121). A pesar del aporte de Buck-Morss, no estamos de acuerdo en que la relación crítica de Adorno con el marxismo tiene que ser comprendida como una vuelta a las raíces kantianas de la dialéctica; por el contrario, en este capítulo se pretende afirmar que la reconsideración del problema del lenguaje puede ser entendida como una extensión, aunque revisada críticamente, de la teoría marxista de la cosificación.

cerraba toda posibilidad de ver en el lenguaje una vía de liberación de la conciencia cosificada, y la situaba en el rol meramente instrumental, al mismo tiempo que acentuaba su carácter derivado en cuanto que “reflejo” de la conciencia. De modo que al plantear la idea de una realidad que es reproducida mecánicamente, el cientificismo derivaba en una concepción de la conciencia que sólo ve en la realidad un elemento igualmente cosificado en su sentido dialéctico.

Ahora bien, esta posición reduccionista del marxismo tradicional respecto al problema del origen del lenguaje no solo estaba determinada por la tendencia cientificista. Pues, el concepto de trabajo jugaba un rol –no menor– como categoría económica fundamental de análisis, en cuanto que elemento de interrelación social entre los individuos. En rigor, el fundamento del proceso comunicativo no era comprendido por la tendencia cientificista como una actividad situada en la esfera de la conciencia; sino que estaba determinado en la actividad del cerebro, lo cual otorgaba una base *material* a la conformación del carácter científico del lenguaje.

Al quedar determinado a un nivel biológico-material, el lenguaje es considerado por el cientificismo marxista como un elemento necesario y, por ende, indispensable para la actividad productiva. Así, las palabras que actúan en el cerebro como posibilitadoras de nuevas conexiones también crean, a su vez, la instancia de nuevas generalizaciones y abstracciones, de manera que establecen un elemento necesario en la eficiencia que requiere la actividad productiva.

Con base en lo expuesto se puede decir, en síntesis, que para la dialéctica cientificista el origen histórico del lenguaje estaría estrictamente determinado por la necesidad humana de comunicación que trae consigo el trabajo⁴.

Por otra parte, la posición del marxismo tradicional referente al problema del lenguaje no solo resultaba problemática en el sentido expuesto, sino también en relación a las reflexiones que el mismo Adorno desarrollaba respecto a dicho problema. En la perspectiva crítica de Adorno, las indagaciones lingüísticas elaboradas por el marxismo ortodoxo impedían

⁴ Un estudio general sobre la relación entre el materialismo dialéctico y lenguaje se puede encontrar en Muñiz (1989). De igual forma, un análisis más exhaustivo sobre la relación entre marxismo y lenguaje es el que realiza Habermas en *Reconstrucción del materialismo dialéctico*. Véase en Habermas (1992).

establecer el verdadero lugar histórico de la palabra, al mismo tiempo que llevaban a posiciones que solo eran legitimadas en el círculo de investigaciones lingüísticas de origen soviético. Lo que no cuadraba con las intenciones de Adorno era la estricta relación o el nexo teórico establecido entre la concepción economicista y la tendencia científicista del materialismo dialéctico, pues ambas corrientes derivaban en una consideración instrumental del lenguaje, cerrando la posibilidad de entenderlo como un medio cognoscitivo para el pensamiento crítico⁵.

Si bien las investigaciones realizadas a comienzos de los años 20, como las hechas por Voloshinov (1922), ponían el problema del lenguaje como un tema central al interior del marxismo, el acento en la idea del lenguaje como un sistema de signos impedía reconsiderar el carácter histórico concreto de la palabra, por lo cual se quedaba en el ámbito idealista de una teoría de la comunicación lingüística⁶.

Ahora bien, la “insuficiencia” del marxismo ortodoxo no solo se hacía patente en la centralidad o carácter reductivo que asumía el lenguaje, producto de la determinación economicista asociada al concepto de trabajo. Un problema semejante se observaba también en el análisis que el propio Lukács realizaba en *Historia y conciencia de clase*, (1985) pues, aunque Adorno reconoce que la crítica de Lukács dejaba al descubierto las insuficiencias epistemológicas de la ortodoxia científicista, la centralidad del análisis en la categoría de *praxis* impedía posicionar el concepto de lenguaje como un aspecto fundamental de la crítica de la cosificación.

Por lo anterior, se insiste en que el motivo implícito que lleva a Adorno a una nueva consideración sobre el concepto de lenguaje es el “distanciamiento metodológico” de este, respecto a la concepción ortodoxa del marxismo tradicional.

⁵ El paradigmático artículo de Wellmer muestra de forma clara los nexos implícitos entre la tendencia científicista al interior del marxismo y la tendencia economicista. Si bien Wellmer toma distancia de las posiciones lingüísticas de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, su artículo es clarificador respecto a la relación problemática entre el paradigma epistemológico marxista y la Teoría Crítica. Cfr. Wellmer (1990)

⁶ Hemos omitido un análisis más profundo de la propuesta lingüística de Voloshinov dado que ella se muestra en un punto de partida opuesto al de Adorno. Sin ir más lejos, Voloshinov parte del hecho que la relación entre ideología y lenguaje no tiene a la conciencia como fuente creadora de la ideología. Por el contrario, y como veremos en este capítulo, Adorno asegura que es precisamente la estructura de la conciencia idealista el punto de partida no solo de la cosificación de la conciencia sino también del mismo lenguaje.

En cierta medida, la perspectiva planteada por Adorno referente al problema del lenguaje no podía ser considerada, tal como lo entendería Lukács, como un *hecho de conciencia* (Lukács, 1985) sino más bien como un fenómeno cuya dialéctica asumía la forma de la relación entre subjetividad y objetividad. En este contexto, *la palabra* tenía que desprenderse del predominio idealista al cual había sido consignada para retomar, en el contexto de la dialéctica de historia y naturaleza, su propio lugar histórico.

A continuación, se intentará dilucidar cuál es el carácter particular que asume la problemática del lenguaje en la primera etapa del pensamiento de Adorno, en relación con la categoría de cosificación desarrollada por Lukács.

1.2 Cosificación en Lukács

Tal como se expuso, un elemento decisivo del nuevo trato que Adorno otorga al problema del lenguaje –en el contexto de su primera etapa intelectual–, es la omisión o escasa preocupación que Lukács le dio a este problema en *Historia y consciencia de clase*.

Aunque el aporte de Lukács, especialmente sobre la actualización del concepto de cosificación⁷, era considerado un avance significativo respecto al proyecto inicial de la teoría crítica, el problema de la cosificación lingüística quedaba relegado a una posición más bien marginal respecto a otras temáticas. Esto último no solo implicaba un problema de carácter teórico, sino que también significaba el cierre de toda posibilidad de considerar al lenguaje como una esfera autónoma respecto al propio proceso histórico de cosificación; al mismo tiempo que se desecha la posibilidad de plantear el nuevo lugar histórico que le correspondía al lenguaje como parte del propio proceso de cosificación en cuanto tal.

Es así que de algún modo la idea de la inserción de la problemática lingüística, realizada por Adorno en sus primeros escritos, tenía que asumir la perspectiva de una apropiación dialéctico-materialista del lenguaje más allá de los límites teóricos de la *Ideologiekritik* planteada por Lukács⁸.

Sin embargo, el avance realizado por Lukács en el problema de la cosificación era significativo para Adorno en varios aspectos. En su análisis, Lukács no solo daba un paso más allá del marxismo ortodoxo en lo referente al carácter propiamente económico del problema de la cosificación, sino que también entendía dicho proceso como parte de un movimiento histórico, en el cual la categoría de racionalización tenía un énfasis relevante. Es decir, de la mano de Lukács el materialismo dialéctico daba un paso decisivo en el distanciamiento respecto al economicismo, y a la tendencia cientificista de comprender los fenómenos, puesto que Lukács consideraba que la posición economista agotaba todo su potencial crítico sobre el proceso histórico-social, cuando comprendía la relación entre

⁷ Cabe destacar que en los últimos años el problema de la cosificación en Lukács ha vuelto a tomar la importancia teórica que tuvo a mediados del siglo XX, especialmente en consideración a la deuda que el propio pensamiento de Adorno tiene respecto al problema de la cosificación en Lukács. Una ampliación de este problema se encuentra en Hall (2011).

⁸ También Buck-Morss ha enfatizado en la importancia de Lukács en el desarrollo programático de la primera *Teoría Crítica*. Cfr. Buck-Morss 2011, págs. 85-103.

infraestructura y la superestructura económica como una determinación causal o condicional. La explicación causalista –tesis que era el punto de partida inamovible del marxismo ortodoxo–, debía ser reemplazada en el caso de Lukács por una dialéctica de objetivación y subjetivación, en la cual el proceso de cosificación penetraba de la mano del propio proceso de racionalización de la vida social.

Lukács plantea que el proceso de cosificación social y cultural está estrictamente ligado al proceso de objetivación que lleva a cabo el proceso histórico de la razón. Específicamente consideraba que cuando el proceso de *objetivación* es entendido en la esfera propiamente económica, debía ser considerado como un prototipo o *modelo* de objetivación que podía extenderse al nivel de relaciones humanas. Por lo tanto, para Lukács el proceso de cosificación social era el resultado de un juego dialéctico entre el “despliegue de leyes objetivas” –las cuales operaban a nivel social– y el proceso de objetivación propiamente económico; esta dialéctica entre objetividad social y la objetivación del proceso productivo, daba como resultado el hecho de que la forma mercancía no solo actuaba al nivel de relaciones sociales, sino que también afectaba la estructura de la subjetividad.

De acuerdo con Lukács esto último era observable mediante el modo en el cual la categoría de *trabajo abstracto* actuaba como mediación entre el proceso de racionalización y el trabajo en cuanto tal. El principio formal de la *forma mercancía* adquiere en el capitalismo una forma universal, la cual no solo determina la cualidad de las cosas, sino también la del mismo trabajador al poner en marcha un proceso de fragmentación:

Con la descomposición moderna «psicológica» del proceso de trabajo (sistema Taylor), esta mecanización racional penetra hasta el «alma» del trabajador: hasta sus cualidades psicológicas se separan de su personalidad total, se objetivan frente a él, con objeto de insertarlas en sistemas especiales racionalizados y reducidas al concepto calculístico. (Lukács, 1985 II, pág. 115)

En otras palabras, con la categoría de trabajo abstracto como posibilidad del trabajo en cuanto tal, el sujeto ya no establece un vínculo directo con su actividad productiva. El

trabajador se ve a sí mismo como algo ajeno, de modo que su objetivación no se refiere solo al producto del trabajo, la mercancía, sino que ahora –señala Lukács– su propia interioridad psicológica es la afectada. Es así que la fragmentación de la estructura social es también la de la propia subjetividad; por lo tanto, la determinación de la actividad productiva por la categoría de trabajo abstracto desvirtúa la relación original del sujeto con el trabajo, la fragmenta y la transforma en una relación aislada y fuera de todo nexo con la totalidad.

En ese sentido, Lukács observa que otro aspecto relevante en el proceso de cosificación tiene relación con la propia actividad creativa del hombre, pues mediante el proceso de objetivación social esta pierde el carácter subjetivo y adquiere la misma característica de la forma mercancía. En otras palabras, esto significa que la subjetividad puesta en el producto –tal como era entendido al proceso de objetivación, es decir, en su consideración como valor de uso–, queda en sí misma anulada y es transmutada a *valor de cambio*. Así, la tecnificación del proceso productivo penetra en la esfera subjetiva, y lo que antaño requería de aspectos como la creación o expresión subjetiva, da paso a la mecanización total de la actividad, por lo cual incide negativamente en lo que el mismo Lukács denominaba “esfera vital” (Lukács, 1985).

Ahora bien, aunque el análisis de Lukács intentaba poner en evidencia el carácter esencialmente dialéctico entre el carácter económico de la cosificación y lo que él mismo señalaba como *esfera vital*, la tematización del problema del lenguaje no asumía un rol determinante en el proceso mismo de cosificación⁹.

El problema de Lukács, desde la tesis del giro epistemológico que Adorno da al interior del marxismo, consistía en que el proceso de cosificación era considerado en esencia una antítesis respecto a la posición de la conciencia de clase del proletariado, como instancia de superación del capitalismo. Si bien Adorno está de acuerdo en considerar que el proceso de *descomposición* y posterior cosificación del individuo asume la forma de una *segunda naturaleza*, Lukács erraba al considerar que dicho proceso dialéctico solo tenía sentido como un método de superación del capitalismo.

⁹ En este caso nos referimos exclusivamente a *Historia y conciencia de clase*.

De ese modo, al situar la causa del problema de la cosificación de la conciencia en la división social del trabajo y, por ende, del sistema de producción capitalista, Lukács debía recurrir al bastión de una racionalidad no cosificada, de una conciencia no afectada por los límites formales de la *pseudoracionalidad* del proceso de mercantilización. En síntesis, la teoría centrada en la praxis cumpliría con el rol de iluminar la conciencia de clase como “condición inmediata de su autoafirmación en la lucha” (Lukács, 1985 I, pág. 75). En cierta medida, para Lukács tenía mayor peso la capacidad iluminadora de la conciencia de clase que las posibilidades epistemológicas que abría la consideración redentora del lenguaje.

Por ello, tal consideración sobre el rol de la conciencia de clase solo podía tener como consecuencia una determinación instrumental sobre el lenguaje.

Quizá la tematización del problema del lenguaje realizada en *Historia y conciencia de clase*, en el contexto de la crítica del lenguaje periodístico, representaba una excepción. Pues el proceso de cosificación de la conciencia llega a un grado de intensidad que incluso *la expresión* del ser humano, uno de los elementos que más distinguen la individualidad y libertad personal, se ve también envuelto en el propio proceso de fragmentación y parcialización del trabajo periodístico.

En ese contexto, el momento de negación del carácter expresivo de la narración periodística se observaba principalmente en la falta de convicción de los periodistas al momento de relatar la información, donde el proceso de cosificación anula de tal forma la capacidad expresiva de la individualidad, que esta no tiene otra posibilidad que aparecer como un elemento abstracto e independiente de la misma subjetividad del periodista.

Para finalizar este apartado cabe anotar que la relevancia de la tematización sobre el problema del lenguaje realizada por Lukács en *Historia y conciencia de clase*, significaba para Adorno no solo una contribución a elementos esenciales del materialismo dialéctico, también la teorización de Lukács era una clara expresión de los problemas que acarrea toda toma de posiciones partidistas, cuando se trata de establecer el carácter objetivo de los fenómenos en su contexto sociohistórico. En suma, la intención de Lukács –tendiente a superar críticamente las trabas epistemológicas del marxismo ortodoxo– seguía encasillada en ciertos elementos ortodoxos, sobre todo en el rol del proletariado como sujeto de transformación social para la conciencia de clase; pues en *Historia y conciencia de clase* el

rol de la crítica asumía un sentido relevante, en la medida en que era capaz de contribuir a la iluminación de la conciencia colectiva hacia la superación de las condiciones económicas del capitalismo (Buck-Morss, 2011).

Es así que esto último desplaza los intereses tendientes a reformular una concepción crítica del lenguaje, debido a que el interés de Lukács respecto al fenómeno de la cosificación se centraba principalmente en crear las instancias de superación de una conciencia cosificada, mediante la reformulación de la filosofía de la praxis centrada en la conciencia de clase.

A continuación, se intentará precisar de qué modo Adorno intenta hacer frente a la oquedad del marxismo tradicional respecto al problema del lenguaje, y en qué sentido la crítica de la cosificación se puede entender como una crítica de la cosificación lingüística en la perspectiva de un nuevo criterio lingüístico de verdad.

1.3 Tesis sobre el lenguaje del filósofo

El texto *Tesis sobre el lenguaje del filósofo* –según una nota escrita por la edición de Akal, redactada a propósito de la publicación de las obras completas de Adorno al castellano–, puede ser considerado una de las primeras indagaciones críticas en el cual el problema del lenguaje es considerado un punto central de análisis¹⁰.

En este sentido es interesante notar que a excepción del texto *La ideología como lenguaje* no existe, en la vasta producción intelectual de Adorno un lugar en el cual el problema del lenguaje haya sido considerado como un tema principal o exclusivo de análisis. Quizá ello pueda explicarse por el hecho de que el modo en el cual Adorno aborda críticamente la filosofía y los temas que esta trata, en ningún caso estaba determinado por un modo sistemático de análisis, y menos por ningún tipo de ortodoxia metodológica.

En efecto, si bien las tesis tienen como objeto delinear los contornos generales de un análisis crítico del lenguaje filosófico, y sobre todo del lenguaje del *filósofo*, en ningún caso representan una conceptualización sistemática sobre la idea del lenguaje y tampoco una caracterización definitiva del mismo. Por el contrario, estas podrían ser consideradas como el temprano y –al mismo tiempo– enigmático esbozo intelectual de Adorno, destinado a delimitar los primeros contornos programáticos de una reactualización, tanto del desgastado panorama filosófico de la época, como de algunos aspectos metodológicos del pensamiento marxista occidental.

Por esa razón, la relevancia de este temprano escrito no radica únicamente en su carácter meramente historiográfico. En él es posible apreciar en forma germinal el modo en el cual el concepto de crítica, elemento fundamental de la posterior incorporación de Adorno a la Escuela de Frankfurt, se abre paso como una instancia capaz de hacerle frente al cientificismo y al economicismo reinante, mediante una particular concepción del lenguaje.

En suma, en el siguiente apartado se intentará demostrar que en lo que se ha denominado la “primera etapa intelectual de Adorno”, la tematización del problema del lenguaje estaría

¹⁰ En efecto, en la edición de Akal, la nota explicativa de los editores señala a las *Tesis* como el texto que da inicio al proyecto intelectual de Adorno como una filosofía entendida en términos materialistas. Según los editores, a pesar de que el texto original no tiene fecha, se presume que fue redactado a comienzos de los años 30 (Adorno, 2010, pág. 349).

estrictamente determinada por la necesidad de ampliar el marco teórico del materialismo dialéctico, hacia un nuevo criterio metodológico en el cual el lenguaje tiene un rol fundamental. Por lo tanto, se trata de establecer los lineamientos generales de una ampliación del marco metodológico de la dialéctica materialista, en la cual la crítica ideológica (*Ideologiekritik*) y la crítica de la cosificación elaborada por Lukács –que como se presenta en el apartado anterior, es una referencia indiscutida por esos años del marxismo occidental– abrirían paso a una nueva consideración del lenguaje en cuanto *crítica lingüística*, y cuyos criterios y marcos conceptuales han quedado insinuados en la enigmática noción de “lenguaje configurativo”.

Así, el objetivo es clarificar de qué modo Adorno sitúa el análisis del lenguaje, no desde una esfera externa al marxismo, sino al interior de su propio campo temático, por lo que la nueva determinación del lenguaje podrá ser capaz de superar los límites metodológicos de la concepción tradicional y de la misma idea de lenguaje. Ello significa, entre otras cosas, que las categorías clave del marxismo son ampliadas de manera que conceptos como “fetichismo de la mercancía, cosificación” e incluso “ideología”, son tratadas bajo los nuevos criterios del proyecto de una crítica lingüística de mayor alcance. En definitiva, la *Ideologiekritik*, que para el materialismo dialéctico había tenido su punto más elevado en *Historia y consciencia de clase* de Lukács, debía dar paso a la noción de *crítica lingüística*, pero no como crítica externa, sino de modo inmanente.

Al considerar lo anterior se intentará hacer una caracterización de la temprana noción de crítica lingüística en Adorno a la luz los siguientes aspectos. En primer lugar, crítica de la cosificación lingüística, en segundo lugar, la idea de configuración como criterio de la crítica del lenguaje, y, por último, la relación entre lenguaje y comunicación.

Cabe anotar que lo que reúne a estos tres momentos es la idea de configuración lingüística como criterio adecuado para la crítica del lenguaje filosófico.

1.3.1 Lenguaje y cosificación

En la primera parte de este trabajo de investigación se evidencia que entre los principales logros de Lukács en *Historia y consciencia de clase* se encuentra el novedoso reposicionamiento del concepto *fetichismo de la mercancía* –elaborado en un primer momento por Marx–, en el marco de una nueva asimilación metodológica de la dialéctica. Lukács intentaría ampliar la categoría de cosificación, la cual estaba atada a los márgenes del cientificismo y la ortodoxia economicista de Engels¹¹, con la finalidad de constituir la en una categoría fundamental de análisis crítico de la realidad.

Para Lukács la cosificación significa en primera instancia una forma de *objetividad*, en la cual los fenómenos son comprendidos en los términos de *segunda naturaleza*¹². Se trata de la extensión del fenómeno de la forma mercancía analizado por Marx en *El Capital* hacia un ámbito histórico, filosófico o cultural. Para Lukács la forma mercancía determina de manera universal el ámbito económico en el cual se desenvuelven los individuos, y también la propia esfera de las relaciones sociales, por lo que llega a transformarse en una categoría determinante de la estructura de la misma realidad social. Es así que la cosificación se comprende como una forma de racionalización, la cual influye en la forma de objetividad de las cosas y de los fenómenos al penetrar en cada una de estas instancias, y dado que promueve una concepción de la realidad social. De este modo, todos los fenómenos observables en la esfera social podían ser comprendidos por la categoría de cosificación, puesto que también eran parte del proceso universal de racionalidad.

No obstante, y como se había señalado, el énfasis de Lukács puesto en la categoría de *praxis*, como instancia de superación histórica del capitalismo, hacía irrelevante el análisis

¹¹ Un excelente estudio sobre la desviación economicista y naturalista que se da al interior de dialéctica marxista se encuentra en el artículo Wellmer, *Comunicación y emancipación*. Aquí Wellmer atribuye la tendencia naturalista y cientificista del marxismo al carácter adialéctico de la concepción de las ciencias elaborado por Engels. Cfr. Wellmer (1990).

¹² La idea de “segunda naturaleza” ha sido tratada por Lukács en su obra anterior *Teoría de la novela*. En general, allí emplea el término segunda naturaleza para designar el mundo de las convenciones y de leyes carentes de sentido que estructuran dicho mundo. Cfr. Lukács (2010).

del concepto de lenguaje, desde la perspectiva de una nueva posibilidad crítica respecto al pensamiento *reificado*¹³.

Es claro que de acuerdo con la perspectiva de análisis de Lukács, la filosofía idealista no tomaba implícitamente como centro la perspectiva de una caracterización de la realidad históricamente constituida, sino que tomaba la de una conciencia cosificada determinada abstractamente. De esa forma la conciencia idealista –al reflejar internamente y en su propia estructura las contradicciones de la realidad social–construía necesariamente una barrera histórica, que solo el concepto de *praxis* como motor del cambio histórico podía eliminar (Lukács, 1985).

Por consiguiente, la crítica de Lukács –al tener como centro de análisis el concepto de *praxis*– denunciaba el hecho de que las contradicciones epistemológicas del idealismo, la recaída en las antinomias, eran propias de una concepción de las contradicciones sociales entendidas como *reflejo*. Así, se puede decir que el avance de Lukács se expresaba en la observación de que la estructura de la conciencia idealista era la expresión –en la esfera filosófica– de la estructura de la forma mercancía (Lukács, 1985).

Adorno comparte con Lukács los aspectos generales de la crítica de la cosificación señalada, en especial a lo que se refiere a la consideración de la conciencia idealista como reflejo de las contradicciones sociales. Sin embargo, el análisis de las condiciones histórico-sociales del cambio estructural de la sociedad burguesa no era una preocupación fundamental, su propuesta se centrada en establecer un nuevo punto de partida teórico para la crítica. Tanto para Adorno como para Lukács las contradicciones del idealismo eran la expresión histórica de las propias contradicciones sociales.

Ahora bien, Adorno va un paso más allá de la crítica idealista de la cosificación elaborada por Lukács, al caracterizar el fenómeno del lenguaje como una *extensión* de la propia

¹³ Si bien Lukács no expresa directamente una posición contraria a la relevancia del lenguaje para el materialismo dialéctico, en el contexto de esta tesis se considera que la omisión lukacsiana en *Historia y conciencia de clase* es uno de los principales elementos que llevan a Adorno a revalorar el rol crítico del lenguaje.

estructura cosificada de la conciencia idealista, la cual sería la promotora de un nuevo tipo de abstracción, y determinaría la nueva constitución objetiva del lenguaje¹⁴.

Al considerar la separación entre forma y contenido del conocimiento, el punto de partida epistemológico del idealismo determinaba igualmente una separación entre forma y contenido del lenguaje:

A esta distinción le subyace la creencia de que los conceptos, al igual que las palabras, son abreviaciones de un conjunto de características cuya unidad la constituye únicamente la conciencia. Si la unidad de lo múltiple se constituye subjetivamente como forma, esta ha de concebirse necesariamente como algo separable del contenido. (Adorno, 2010, pág. 336) (GS 1, 366)¹⁵.

Adorno entiende por cosificación el carácter epistemológico –mediante el cual la conciencia idealista lleva a cabo el proceso de constitución objetivo del lenguaje– como una *extensión* del proceso de constitución objetivo de la realidad. Lo anterior se explica porque al determinar el proceso de constitución objetivo de la realidad, por medio de las formas *a priori* de la subjetividad, el idealismo reduciría el carácter distintivo y heterogéneo de los objetos a un aspecto meramente unitario y homogéneo; aplicado al lenguaje los conceptos y las palabras serían la expresión concreta de un proceso de *identificación*, en el cual la conciencia cumpliría con el rol de asimilación y posterior unidad, con el fin de garantizar que dicha unidad quede objetivamente lograda.

Según Adorno el carácter cosificado de la conciencia idealista se pone en evidencia en el momento en el cual esta establece un quiebre o separación radical entre forma y contenido,

¹⁴ En las *Tesis sobre el lenguaje del filósofo* Adorno no especifica con claridad si la crítica al idealismo tiene como referencia el idealismo trascendental de Kant, o si tiene en consideración el idealismo de Hegel. En todo caso la exigencia de verdad asociada al carácter histórico de la palabra nos hace pensar que la crítica de Adorno intenta posicionarse en la perspectiva de la crítica dialéctica de Hegel a Kant, pero con un énfasis materialista. Para un análisis de la crítica del idealismo de Hegel a Marx en el contexto de la crítica marxista, véase, Kofler (1973).

¹⁵ En lo que sigue, la traducción al español de *Escritos filosóficos tempranos* será citada junto a la sigla GS 1 y el número de página según la edición en alemán.

a saber, en la medida en que la forma del conocimiento sobre el objeto viene dada por las formas *a priori* de la subjetividad, entonces, necesariamente el contenido de lo conocido quedaría desligado de su constitución objetiva. Así, la heterogeneidad de las cosas, que aún no se hallan determinadas por el proceso de asimilación epistemológico, expresarían una multiplicidad tal, que una vez puesta en marcha la reducción idealista quedarían necesariamente transmutadas a mera unidad.

Se sabe que para el idealismo la heterogeneidad del objeto, su situación como algo no asimilable para el proceso de asimilación cognoscitivo, mantiene a este en una relación en la cual se hace imposible conocer algo de él; lo que en el caso del idealismo trascendental, por ejemplo, se conoce como el *en sí* del fenómeno. Sin embargo, una vez que la conciencia logra vincularse con el objeto en cuanto que objeto para el conocimiento, la heterogeneidad del objeto se trasmuta en unidad; de ese modo la relación del objeto con la conciencia se establece como una relación de asimilación, es decir, de identificación¹⁶.

Ahora bien, lo relevante de este punto en el análisis de la conciencia cosificada es que la pretensión idealista de constitución objetiva de la realidad, la cual en un primer momento opera a un nivel únicamente epistemológico, es extendida al proceso de constitución objetiva del lenguaje. Esto es, si para el idealismo la separación entre forma y contenido –en cuanto garantía de unidad de las cosas– opera como punto de partida del conocimiento, dicha separación, podría ser comprendida paralelamente como parte del proceso de construcción de la estructura lingüística.

Por lo tanto, se tiene que la separación entre forma y contenido del conocimiento, una vez situada en el proceso de constitución lingüística, lleva a cabo un proceso de desvinculación en el cual la *palabra* ha quedado separada del objeto que designa. Es decir, que palabra y objeto aparecen implícitamente como dos esferas independientes, cuya unidad y posterior objetividad es realizada solo de una forma teóricamente abstracta. En efecto, ello significa que la facultad de designar supone, como en el caso de la constitución objetiva del

¹⁶ Ya en los escritos tempranos es posible observar los primeros contornos de lo que posteriormente se entenderá en la filosofía de Adorno, y principalmente en *Dialéctica negativa*, como *crítica de la identidad*. Cfr. Capítulo VI de esta tesis.

conocimiento, la separación entre dos esferas las cuales están separadas entre sí, pero vuelven a reunirse para conformar una posterior unidad.

Nuevamente, en este punto es posible reconocer la crítica de que el intento de constitución objetiva del lenguaje, cuando es entendido de modo idealista, no es sino mera pretensión de objetividad, pues el gesto idealista de adecuar la palabra a un objeto determinado se presenta siempre como una arbitrariedad en el proceso de significación. Cabe anotar que por arbitrariedad se entiende que la palabra, al ser considerada abstractamente como algo “separado del objeto”, es utilizada de forma indiferente de aquello que designa:

La cosificación introducida por la conciencia idealista se expresa en el hecho de que las cosas pueden recibir un nombre cualquiera: en relación con el lenguaje, la supuesta objetividad de su constitución espiritual es meramente informal e incapaz de determinar la forma lingüística. (Adorno, 2010, pág. 335) (GS 1, 366).

Tanto en la esfera del conocimiento como en la esfera lingüística, la separación idealista entre forma y contenido es comprendida por Adorno como el origen de la cosificación. Y, en efecto, si la constitución objetiva de las cosas supone para el idealismo la separación entre dos esferas diferenciadas, cuya posterior unidad se realiza al considerar las formas *a priori* de la subjetividad, en el caso del lenguaje dicha separación constituye el punto de partida de la constitución objetiva de la palabra. La objetivación consiste en que la palabra pierde la capacidad de establecer un vínculo original con la cosa, de modo que solo quedaría determinada en el momento de la función designativa; así, para designar una cosa el lenguaje no requiere de la especificidad que le consigna el nombrar, pues cualquier palabra puede sustituir al objeto.

Con base en lo anterior se tiene que la objetividad (*Objektivität*) de los fenómenos y de las cosas que constituyen el mundo, se establece al momento de enlazar las categorías del entendimiento con los datos de la sensibilidad, de modo que la *unidad* de ambos momentos configuraría la objetividad de las cosas.

Adorno sugiere que el idealismo, al partir de la separación entre forma y contenido del conocimiento, es decir, entre las categorías *a priori* del entendimiento y la sensibilidad, se abre la posibilidad del uso arbitrario en la facultad de designar. Así, la escisión que aparece en el análisis crítico de Adorno como separación abstracta entre palabra y cosa, como presupuesto implícito en el proceso constitutivo del lenguaje, indicaría los nexos con la idea del carácter arbitrario del lenguaje y, asimismo, con las bases de una teoría convencionalista¹⁷.

Esta forma de entender el proceso de cosificación lingüística implica –como se ha expuesto– asumir el punto de vista idealista, y podría estar inspirada en los propios intentos de Kant por elaborar una filosofía del lenguaje; que como se sabe es una posibilidad que ya está inscrita en la teoría kantiana, aunque el mismo Kant solo la desarrolló someramente. De esta forma la *síntesis*, en cuanto acto subjetivo del entendimiento, se expresaría lingüísticamente, pero de modo objetivo a través del lenguaje. Dada la propia exterioridad del lenguaje, su determinación como *phoné*, este se presentaría como un ejemplo empírico de la unidad de la conciencia.

Asimismo, y de forma más amplia, la crítica de Adorno a la separación idealista entre forma y contenido del conocimiento también podría ser interpretada en la perspectiva de la crítica de Hegel a la teoría del conocimiento de Kant, aunque de un modo bastante particular. Según Hegel, dado que Kant se centra en el análisis de las posibilidades del conocimiento objetivo, los alcances del conocimiento se reducen a ser un médium o instrumento, de esta manera establece que tanto el conocimiento como lo conocido se determinan como elementos separados entre sí. El idealismo trascendental, según Hegel, no solo supone la separación entre el hombre y el conocimiento mismo, sino que además suponía “el que lo absoluto se halla de un lado y el conocimiento de otro, como algo para sí y que, separado de lo absoluto, es, sin embargo, algo real” (Hegel, 1997, pág. 52)

¹⁷ Quizás Adorno tiene como referencia la teoría convencionalista del lenguaje según la cual el nombre de las cosas es puesto por el ser humano por medio de un acuerdo externo. Lo enigmático de la asociación entre convencionalismo y la conciencia idealista es el estrecho nexo observable en la relación entre convencionalismo e idealismo lingüístico, pues en ambos casos la relación que se establece entre el hombre y lo nombrado por él es de carácter ahistórico.

Se retoma ahora el análisis lukacsiano de la cosificación, con el objetivo de hacer visible el carácter particular que Adorno otorga a este problema. Un punto relevante para Adorno era que en el análisis de la cosificación en *Historia y consciencia de clase*, se dejaba en evidencia que la conciencia cosificada era considerada como una expresión, a nivel epistemológico, de la estructura de la mercancía. Pues, mientras Lukács partía de la premisa según la cual el proceso de cosificación –en cuanto ampliación y agudización de la estructura de la mercancía– es llevado a la totalidad de las esferas humanas; Adorno consideraba que la extensión del proceso de cosificación también era aplicable a la separación idealista de la palabra y el objeto. La extensión del proceso de cosificación a la totalidad de las manifestaciones humanas, aspecto que Lukács había comprendido en los términos de *esfera vital*, era el propio proceso de objetivación que a su vez era regido por el principio de racionalización social.

Este proceso de racionalización entendido también como cosificación, solo era posible en la medida en que el capitalismo moderno llevaba al extremo el modelo del fetichismo de la mercancía. Se puede afirmar, por lo tanto, que el logro de Lukács consistió –desde el punto de vista de la tradición crítica– en haber articulado dialécticamente el proceso de cosificación económico a través del principio de racionalización propio del capitalismo. Aunque, si bien su crítica toma como punto de partida la estructura de la mercancía para extenderla al ámbito de la totalidad social, el uso de la categoría de racionalización social intentaba desligarse del punto de partida economicista, para situarse en un contexto filosófico, ello sin negar la relación entre ambas esferas.

Adorno conecta con la idea de Lukács según la cual el proceso de racionalización, que lleva implícita la división o descomposición de las distintas esferas sociales, se presenta como el origen abstracto de la cosificación del individuo. En el caso de Lukács, tal como se señaló, esto último era observable en el carácter contemplativo que asume el sujeto en la relación que establece con el proceso del trabajo, pues el principio de racionalidad transforma la relación del hombre con el trabajo de manera que la actividad productiva se le presenta como algo externo a él. Con esta lógica la estructura organizativa de la industria establece la función del hombre como un átomo aislado, y asume este hecho como algo natural; por consiguiente, la disgregación de las distintas ramas del proceso productivo actúa como causa de la actitud

de distanciamiento, en la cual las fuerzas productivas se muestran también como algo distinto y diferenciado. Así, sostiene Lukács, el hombre se ve a sí mismo como el espectador de su propia actividad productiva, y como parte aislada del todo (Lukács, 1985).

La separación idealista de palabra y cosa, que en la crítica de Adorno era atribuible al ámbito de la separación epistemológica de forma y contenido del conocimiento, aparece ahora como el correlato de un proceso de descomposición histórico-social, el cual determinaría a la misma consciencia y al conjunto de las facultades subordinadas a ella.

Aunado a lo anterior, se debe tener en cuenta que para Lukács el proceso de racionalización, el cual es en sí mismo un proceso objetivo, se ha constituido como una realidad que opera por sobre el fundamento material de los objetos. Es decir, la racionalización social es también un proceso ideológico, cuya apariencia de racionalidad permite el recubrimiento del carácter irracional que conlleva en sí mismo el proceso de cosificación. De modo que la objetividad que pone en marcha el proceso de racionalización tiende a operar como una forma de ley inconsciente respecto a los individuos, los cuales por su parte son afectados por la lógica de dicha ley. “Por otra parte, empero, esa legalidad no tiene que imponerse por encima de las acciones de los individuos, sino que ha de mantenerse e imponerse de tal forma que no sea nunca plena y adecuadamente cognoscible” (Lukács, 1985 II, pág. 30). En suma, tanto el proceso de descomposición racional como la objetividad racional que encubre el proceso de cosificación, se manifiestan como dos elementos de la misma situación.

Ahora bien, este doble aspecto: por una parte, como proceso de descomposición de la vida; y por otra, como cohesión implícita de las esferas separadas autónomamente, planteaba la necesidad de establecer en qué sentido dicho proceso afecta al propio proceso de constitución objetiva del lenguaje.

Lukács reclama el hecho de que la “consciencia burguesa”, independiente de su propia voluntad, no podrá profundizar el análisis del fenómeno de la cosificación, puesto que para ella el despliegue de leyes objetivas que pone en marcha el capitalismo ha llegado a transformarse en una *segunda naturaleza*. En otras palabras, la conciencia burguesa ve en la cosificación un hecho natural, una realidad dada objetivamente y desprovista de toda interacción con la historia; esa nueva objetividad que es siempre, según Lukács, una creación

históricamente determinada por el capitalismo, aparece ante la conciencia como algo inmediato, incapaz de ser percibida en su naturaleza originaria, es decir, la racionalidad del conjunto de leyes objetivas se muestra como *apariencia de racionalidad*, en la medida en que esta encubre la esencia material o sensible de los objetos.

Por ello, el proceso de abstracción que acontece en el lenguaje implica para Adorno una falsa pretensión de objetividad, pues al negar la situación de escisión originaria que determina su estructura constitutiva y, a su vez, al poner sobre ella una *pseudoobjetividad*, la abstracción idealista negaría la estrecha relación entre la palabra y la verdad histórico-social que en ella se expresa. De esa forma, el proceso de abstracción idealista, contrario a encontrar la correcta relación histórica entre el objeto y la palabra, hace del nombre un mero signo que se utiliza de acuerdo con las intenciones comunicativas que tiene el filósofo. Por consiguiente, en cuanto apariencia de objetividad, se tiene que el resultado del proceso de descomposición – cuando afecta la forma de la estructura lingüística– es la constitución de una teoría significativa del lenguaje, cuyas leyes se erigen al margen de la situación histórica y concreta del objeto.

Finalmente, cabe anotar que lo relevante del análisis adorniano, del carácter cosificado de la conciencia idealista, se expresa al poner en evidencia la aparente forma de objetividad que adquiere la estructura del lenguaje de una teoría significativa.

1.3.2 Palabra y verdad: la configuración como criterio de verdad de la crítica lingüística.

En las *Tesis sobre el lenguaje del filósofo* se presenta una crítica del carácter cosificado del lenguaje idealista, y el problema de un nuevo criterio de verdad para la crítica. Las tesis dan cuenta, aunque a modo de esbozo, de la temprana preocupación de Adorno por establecer un criterio adecuado de verdad, el cual se presenta a la vez como la contrapartida crítico-lingüística de la filosofía idealista del lenguaje. La crítica de las antinomias burguesas que Lukács había identificado en el centro de la filosofía moderna, la cual en general configuraba las bases de la *Ideologiekritik*, es entendida ahora no como crítica de la ideología en el sentido de la consciencia cosificada, sino como crítica del lenguaje: “Toda crítica filosófica es hoy posible como crítica lingüística” (Adorno, 2010, pág. 338) (GS 1, 369).

Pues bien, en la medida que el idealismo parte desde la separación abstracta entre palabra y objeto, el lenguaje de la filosofía asume implícitamente un modelo lingüístico de verificación, el cual es comprendido de acuerdo en los términos de adecuación entre palabra y objeto. Se trata, al parecer, del hecho que el idealismo supone una teoría significativa del lenguaje en la cual el filósofo establecería un vínculo entre el objeto y lo significado por él, como una forma ideológica de comprender la relación entre las palabras y lo que ellas significan; ello queda claramente expresado en el carácter arbitrario de la designación idealista, dado que toda palabra no es más que un aspecto accidental en el objeto designado.

En cierta medida, para Adorno, este modo de posicionarse frente a la teoría significativa del lenguaje, era una versión actualizada de la crítica hegeliana del *método empírico de verificación* propio del positivismo en los términos de una crítica de la *adeaquatio*. Hegel había comprendido el carácter restrictivo del concepto de verdad que operaba en el positivismo, toda vez que reflejaba solo un momento particular e inmediato de la relación de la conciencia con el objeto; el positivismo se desligaba del hecho de que la verdad es siempre un proceso cuya finalidad recae en el espíritu absoluto, esto es, en la totalidad histórico-social.

En el modelo de verdad del idealismo trascendental criticado por Hegel, la relación idealista entre palabra y verdad también soslayaba la historia, pues la verdad era considerada

como algo independiente de la totalidad histórico-social, sobre todo al tener en cuenta el carácter trascendental que asumía la relación entre la conciencia y su objeto.

En cierta medida Adorno prosigue la crítica de Hegel al carácter reductivo del conocimiento del idealismo trascendental, cuando sostiene que el lenguaje del filósofo no debe ser ajeno a las determinaciones materiales de la historia, pues en la medida en que el lenguaje es el lugar desde el cual se expresa una determinada relación con la realidad, la historia adquiere una relevancia determinante como criterio de verdad. Por lo tanto, para Adorno el contenido de verdad de las emisiones lingüísticas expresadas por el filósofo estaría estrictamente ligado a la historia, dado que por medio de esta se lleva a cabo correctamente la relación entre la palabra y la verdad. En la segunda tesis se encuentra la siguiente afirmación:

El lenguaje filosófico que busca la verdad no sabe de signos. La historia toma parte de la verdad a través del lenguaje, y las palabras no son nunca meros signos de lo pensado en ellas, sino la historia irrumpe en ellas y les confiere su carácter de verdad. (Adorno, 2010, pág. 335) (GS 1, 366).

Dado que el modo de proceder del idealismo lingüístico separa la forma y el contenido, Adorno lo desestima como criterio de verdad. Pues, a medida que la palabra y la verdad establecen una relación histórica, esta última es la encargada de entregar los elementos apropiados para elaborar un criterio adecuado de verdad.

Con base en lo expuesto se tiene que el problema de la relación entre la palabra y la verdad debe ser considerado en un doble aspecto. Primero, en el modo en el cual se establece dicho carácter de verdad cuando está determinado por el carácter de cosificación social que Adorno asocia a la teoría significativa del lenguaje; y, segundo, en el sentido negativo al lograr la palabra sobreponerse al estado de cosificación y, por ende, abrir la posibilidad de establecer un modo concreto de relación. Se puede inferir, por lo tanto, que se trata de la elaboración de los primeros elementos destinados a elaborar un criterio de verdad, el cual pueda ser pensado

como parte de lo que ha sido señalado como incipiente proyecto de fundamentar la crítica del lenguaje como una extensión de la crítica de la filosofía.

Ahora bien, el modelo de *adecuación* entre palabra y verdad no lo determina el carácter idealista de la escisión, es la propia historia que se presenta como un factor determinante. Así, el materialismo lingüístico de Adorno se contrapone al modelo lógico de la verdad, según la cual esta se establece como una función veritativa. De modo que para el nuevo criterio lingüístico el valor de verdad no se establece como el resultado de la correspondencia entre signo y objeto, sino que es la propia historia, dado que se adhiere a la palabra y es la que indica al filósofo la correcta elección de las palabras “conforme al nivel histórico de verdad alcanzado en ellas” (Adorno, 2010, pág. 337) (GS 1, 368)

Por otra parte, la sugerencia adorniana de superar la constitución sémica de la verdad –la cual se expresa en la relación cosificada de la palabra y el objeto–, parece indicar que la idea de un criterio histórico-materialista de verdad debe abandonar las pretensiones de una crítica inmanente del idealismo. Ello debido a que cuando el filósofo pretende comunicar nuevos contenidos con base en las terminologías desgastadas de la tradición, supone nuevamente la separación idealista entre la forma y el contenido, falseando, por consiguiente, el carácter histórico los contenidos.

Contrario a lo expuesto, el nuevo criterio de la crítica lingüística consistirá en agrupar las palabras en torno a una nueva verdad, pero ya no desde la disposición a *explicar* nuevos contenidos ni con apoyo en el lenguaje desgastado de la tradición, sino por la creación de nuevas configuraciones, pues “frente a los términos tradicionales y a la intención subjetiva falta de lenguaje, está la configuración” (Adorno, 2010, pág. 338) (GS 1, 369).

En el contexto de las tesis *configuración* significa –para Adorno– agrupar las palabras en torno a una verdad, de modo que esta pueda desprenderse, a través del acto interpretativo, de la mera configuración. Como se ha señalado, este nuevo criterio no debe limitarse únicamente a establecer la correcta adecuación entre la palabra y la cosa, sino que debe plantearse seriamente, en palabras de Adorno, como un cuestionamiento de la actualidad históricamente acaecida las palabras. La crítica lingüística debe, por tanto, expresar correctamente las intenciones del filósofo, es decir, debe cuestionar hasta qué punto las palabras evaden el

contenido histórico concreto, y de qué forma se presentan como inadecuadas con la estructura objetiva de determinada construcción filosófica.

En esta línea de argumentación, la *adecuación* se refiere a la relación entre aquello que en palabras de Adorno se entiende como estructura objetiva de una construcción filosófica, y lo que concierne a la estructura lingüística. La forma lingüística debe *corresponder* con la forma de la estructura de la construcción filosófica, la palabra debe contener en cierta medida la verdad que corresponde al nivel histórico alcanzado por el mismo lenguaje en dicho momento histórico. Ahora bien, ello no significa en modo alguno, y como podría parecer en un primer momento, que la terminología filosófica deba ser simplemente desestimada; sino que las nuevas palabras que el filósofo debe usar solo pueden entenderse como “un cambio de configuración de las palabras que están en la historia” (Adorno, 2010, pág. 337) (GS 1, 368) y no “evadiendo” el contenido concreto de la historia.

Por consiguiente, se presenta el problema de la relación entre palabra y verdad, y el respectivo rol de la totalidad histórico-social que en ella cabe, lo cual conduce, como veremos a continuación, al problema del carácter cognoscitivo del lenguaje.

1.3.3. La configuración idealista en Cassirer

La relación entre palabra y verdad en el contexto del nuevo planteamiento, el cual supone la idea del lenguaje configurativo como criterio de verdad, conduce al problema del rol del conocimiento como un elemento clave en el proceso de configuración. La sugerencia adorniana de un nuevo criterio de verdad para el lenguaje de la filosofía establece que este criterio no es el de la separación entre la forma y el contenido del lenguaje, sino que se halla en la unidad de aquello que se revela bajo el concepto de “dignidad *estética* de la palabra” (Adorno, 2010, pág. 338) (GS 1, 370). Es decir, frente al modo científico de conocimiento, la relevancia de la crítica lingüística se presenta conforme a los criterios de la convergencia entre arte y conocimiento¹⁸.

Así, se puede sintetizar hasta el momento la temprana concepción del lenguaje en Adorno como la articulación de un criterio dialéctico-materialista de verdad para el lenguaje de la filosofía, cuyo trasfondo estaría determinado por la elaboración de un nuevo proyecto de crítica lingüística. La idea de una “configuración de palabras en torno a una verdad” sugiere que dicho criterio no parte de la separación idealista de la palabra y la cosa, sino de la convergencia entre arte y conocimiento; en otras palabras, la configuración lingüística demanda un concepto ampliado de conocimiento, el cual permita restaurar la histórica separación entre la palabra y la cosa, de manera que se logre un criterio de verdad relacionado con el contenido histórico concreto. Así, el lenguaje –de acuerdo con lo señalado por Adorno en las tesis– debe ser fiel al nivel histórico alcanzado por la palabra.

Por lo anterior, y con la finalidad de obtener una mayor claridad sobre el rol de la configuración en el contexto de la relación lingüística entre arte y conocimiento, puede resultar adecuado considerar el planteamiento de Cassirer sobre el problema del lenguaje. Cabe anotar que aunque Adorno no se refiere en sus primeros escritos a la obra de Cassirer directamente, se cree que existen suficientes razones para considerar que la relación entre ambos pensadores es decisiva, no solo en lo concerniente al problema de la relación entre arte y conocimiento, sino también en lo referente a la noción del lenguaje configurativo.

¹⁸ Sobre la convergencia entre arte y conocimiento en el pensamiento de Adorno, cfr. Gómez (1998).

A pesar de que Cassirer se centra en la renovación del idealismo kantiano, es uno de los pocos pensadores contemporáneos con Adorno que ha tratado el rol de la configuración en lo que se refiere al lenguaje. Para Cassirer este juega un rol fundamental como parte del conocimiento de la realidad, o de lo que él mismo denomina conocimiento de los objetos, en ese sentido afirma que el lenguaje no es un instrumento cuya capacidad fundamental consista en reflejar la realidad como un espejo, sino que crea o configura la realidad. La construcción lingüística, al regirse principalmente por el modelo configurativo según el cual el lenguaje crea o configura los objetos del mundo, establece que la actividad simbólica se torna un aspecto central de dicha construcción. Así, se tiene que lo relevante es que la facultad constructora de los objetos no solo tiene como protagonista al conocimiento, sino también al arte y al lenguaje.

Este acto existe en toda función verdaderamente creadora de formas; no solamente es necesario para el conocimiento científico del mundo, sino para esa suerte de visión y construcción del mundo que se realiza en el lenguaje y en el arte. (Cassirer, 1960, pág. 20)

Para Cassirer, la conciencia posee una facultad de designación simbólica *natural*, que se encuentra previamente constituida a cualquier forma de designación, la cual se puede explicar del modo siguiente. Para el ser humano la construcción objetiva de la realidad no es pasiva, sino que construye un movimiento que va desde la esfera subjetiva –situada al nivel de la función perceptiva– hacia una construcción objetiva de la realidad. Por lo tanto, la construcción de la realidad o del objeto no se realiza al acudir a la existencia de un elemento empírico externo al pensamiento, y con la consiguiente utilización del símbolo para designarla, más bien el carácter significativo del lenguaje implica que el ser humano por medio de esta función perceptiva participa activamente de la configuración de la realidad.

El idealismo de Cassirer, al igual que el idealismo de Feuerbach, no ve en el mundo externo una realidad pasiva donde la conciencia toma nota de la exterioridad objetiva para así, posteriormente transportarla a la esfera de lo subjetivo. Es decir, no se comprende cómo

se haría tradicionalmente con la teoría del reflejo, para la cual tanto la función del lenguaje como la del conocimiento se comprenden como algo secundario, esto es, una copia que cada una de las facultades reproduce desde sí. Por el contrario, Cassirer es claro en señalar que la teoría kantiana del conocimiento es la que ha sabido superar más enérgicamente el idealismo pasivo, dado que considera que la *unidad* de la heterogeneidad no se lleva a cabo en la percepción, sino en la “facultad representativa”, es decir, en la conciencia trascendental. En otras palabras, Cassirer intenta poner de manifiesto que la facultad de designar está condicionada a un elemento aún más originario: aquel que se encuentra en la misma facultad designativa de la conciencia en cuanto creación de formas simbólicas. Así, se tiene que el propio acto sintético determina de alguna u otra manera toda “función creadora de formas” (Cassirer, 1960, pág. 20).

Este modo de comprender, propio del lenguaje, no es una forma pasiva de representar la realidad, es decir, no se manifiesta como una teoría del reflejo, contrario a esto, al igual que para el conocimiento, su función primordial es llevar a cabo una *construcción* de la realidad, para ello no trae dicha realidad desde una esfera externa, sino que la elabora desde las propias categorías subjetivas. Es así que la función creadora del lenguaje, al igual que la del arte, el mito y la ciencia, está destinada a la construcción de modelos simbólicos, por ende, tiene un componente activo toda vez que la realidad se construye internamente en la conciencia (Cassirer, 1960, pág. 53).

Cassirer señala que a pesar de que se persiste en la idea de que el lenguaje tiene únicamente la función de reflejar la realidad, la reproducción del modelo no es una mera copia, pues el acto primitivo crea una realidad que no se resiga a mimetizar el mundo, sino que es “fuerza creadora original” (Cassirer, 1960, pág. 20).

De esa forma, el planteamiento de Cassirer es relevante para el propósito de esta investigación, dado que el concepto de configuración es fundamental en su actualización del idealismo kantiano. Para Cassirer, la configuración opera como forma de articulación de elementos dispersos en un fenómeno determinado. Por ello, en este punto, la crítica de Adorno sostiene que en el idealismo la relación entre los nombres y lo que estos nombran es tan solo simbólica (Adorno, 2010, pág. 235) (GS 1, 366), lo cual sugiere que, contrario a la construcción de la realidad que lleva a cabo la configuración idealista, la configuración

adorniana no tendría como base las categorías de la subjetividad, sino que dichas categorías son en sí mismas algo esencialmente histórico-social.

1.3.4 Cosificación lingüística como crítica de la comunicación

En los primeros escritos de Adorno no sólo encontramos una crítica del carácter cosificado de la conciencia idealista al momento de comprender el lenguaje, también es posible encontrar de modo germinal los primeros indicios de la crítica del lenguaje comunicativo. Al insistir en la denuncia del carácter cosificado del lenguaje –que el idealismo lingüístico pone en operación por medio de la separación entre palabra y cosa–, la crítica de Adorno interpreta las categorías del marxismo tradicional de tal forma que estas sean capaces de revelar la opacidad de las estructuras lingüísticas comunicativas.

En la medida que el principio de racionalidad va provocando un proceso de descomposición al nivel de la estructura de las manifestaciones vitales, del mismo modo las estructuras lingüísticas de la comunicación van siendo afectadas por un proceso de fragmentación interno. Adorno continúa la crítica de Lukács de la descomposición de las esferas de la vida, y observa, más allá de Lukács, que dicho proceso de descomposición determina, además, de forma radical el propio lenguaje de la filosofía. La teoría significativa del lenguaje, cuya objetividad se presenta como algo autónomo e independiente de la estructura material de la sociedad, en cuanto *apariencia de objetividad*, es la forma inmediata que asume el lenguaje del filósofo al momento de poner en práctica social su actividad como filósofo. Esto último implica que el discurso filosófico debe adaptarse a las exigencias de comprensibilidad que le son propias a su situación en cuanto instrumento de comunicación:

La exigencia de «comprensibilidad» del lenguaje filosófico, de su comunicabilidad social, es idealista, pues parte necesariamente del carácter significativo del lenguaje, supone que éste es separable del objeto, de modo que un mismo objeto podría darse adecuadamente de distintas formas. (Adorno, 2010, pág. 336) (GS 1, 367).

De acuerdo con lo anterior, se tiene que cuando se parte desde una consideración significativa del lenguaje, el filósofo asume una concepción instrumental de la palabra, lo cual lo lleva a establecer una correspondencia particular entre cosificación y comunicación. De esta forma, frente al proceso de descomposición de la realidad, la idea de un lenguaje

capaz de ser comunicado socialmente se presenta como una falsa pretensión de objetividad, pues simula “románticamente”, según Adorno, una “necesidad ontológica de la palabra que es desmentida por la propia importancia de estas” (Adorno, 2010, pág. 336) (GS 1, 367). Es así que la falsedad del lenguaje filosófico que parte de la premisa de la separación entre la palabra y la cosa, se manifiesta en el hecho de que su discurso puede ser transmitido de forma objetiva y sin desajustes.

Adorno toma como referencia la escisión del mundo moderno –que en sus escritos tempranos es atribuida al idealismo subjetivista–, y la reinterpreta como un elemento constitutivo de la estructura lingüística del lenguaje filosófico. La crítica del carácter cosificado del lenguaje filosófico, tal como Adorno la entiende, se establece sobre la analogía entre el carácter intercambiable de la mercancía, por un lado, y el carácter intercambiable del signo lingüístico, por otro. Veamos en qué consiste.

En el libro primero de *El Capital*, Marx lleva a cabo un análisis del problema de la cosificación a la luz del fenómeno del fetichismo de la mercancía. En este contexto, el análisis marxista se presenta bajo un matiz evidentemente económico, pues Marx observa que al ser un fenómeno determinado y mediado socialmente, el carácter mercantil del objeto, su realidad en cuanto mercancía, no es una propiedad inherente a la estructura que lo constituye, sino que dicha cualidad viene dada principalmente por un elemento externo a él. Por ello, la forma mercantil, según Marx, “refleja ante los hombres el carácter social de su trabajo “como” caracteres materiales de los productos del trabajo” (Marx, 2010, pág. 84). En otras palabras, Marx intenta revelar que la mercancía adquiere su forma como mercancía por medio de un proceso de significación social, esto es, a través del mecanismo por el cual –de un modo que parece enigmático– la forma social de producción de los objetos penetra en este y los constituye en cuanto mercancía.

De esta forma, Marx considera que el carácter fetichista de la mercancía –y, por tanto la causa de su misterio– se basa en la forma espectral que adquiere el objeto mercantil una vez que se ha hecho abstracción de su condición material como valor de uso, esto es, una vez que se abstraen de él las características sensibles y concretas que determinan su utilidad social. Este tipo de abstracción acontece, en un primer momento, al nivel de las relaciones económicas de producción; con la abstracción del valor de uso se pone de manifiesto el

conjunto de cualidades suprasensibles y espectrales que determinan al objeto en cuanto mercancía. Ahora bien, para Marx, este carácter abstracto que acontece en el objeto aparece en el contexto social de intercambios de mercancías bajo la forma económica valor, es decir, que el objeto, al ser intercambiado con otros objetos, aparece bajo la determinación de una relación cuantificable, su valor de uso ha sido eliminado de su determinación de utilidad (Marx, 2010).

Lo anterior, dicho en otras palabras, quiere decir que solo en la medida en que el objeto es intercambiado con otros objetos, solo cuando se despeja de él su valor de uso, el intercambio adquiere la forma de una realidad objetiva, por lo tanto, despliega su carácter suprasensible, espectral. En síntesis, el carácter intercambiable del objeto-mercancía, la posibilidad real de presentarse ante los ojos del propietario como valor de cambio, representa el punto clave para comprender la estructura objetiva de la forma mercancía.

Por otra parte, el hecho de que las cosas puedan recibir arbitrariamente un nombre cualquiera a través de la teoría significativa del lenguaje, indicaría un modo de considerar la palabra, comparable análogamente, solo al aspecto *equivalente* de la forma mercancía. Del mismo modo que el carácter “objetivo” del objeto mercantil, las palabras pueden –en el proceso comunicativo– ser correctamente intercambiadas si se cumplen ciertos criterios de objetividad. Si el fetichismo de la mercancía supone la separación y posterior abstracción del valor de uso del objeto, del mismo modo, la teoría significativa supone la separación de la palabra respecto de lo significado por ella. En lo que refiere al discurso comunicativo, la separación se expresa en la abstracción del carácter subjetivo y expresivo del contenido comunicado para dar paso a su contenido objetivo. En suma, se puede afirmar que solo en la medida en que la palabra aparece como algo objetivo, algo aislado del carácter expresivo y material del lenguaje, se pone en evidencia el carácter cosificado del discurso comunicativo.

1.4 Interpretación y lenguaje: presentación del problema

El creciente interés por el pensamiento de Adorno está estrechamente relacionado con la denominada primera etapa de su producción intelectual. En ese sentido son significativos conceptos como “segunda naturaleza, pensamiento configurativo o lógica de la descomposición”¹⁹.

En su conjunto, estos conceptos son el reflejo de la temprana necesidad intelectual de Adorno, y en general, de las aspiraciones metodológicas de la Escuela de Frankfurt, de hacer frente a la denominada *crisis de la razón* que entre los años 20 y 30 afectaba de forma decisiva al pensamiento filosófico de la época. Si bien es cierto que los conceptos señalados son fundamentales para comprender debidamente la *primera etapa* de la producción intelectual de Adorno, la centralidad que ellos adquieren impediría de cierta forma reconocer el carácter singular que, en este contexto, asume el concepto de lenguaje.

Por lo tanto, en este nuevo posicionamiento de las reflexiones lingüísticas es fundamental la estrecha relación que Adorno establece entre la idea del lenguaje y la interpretación. Ambos elementos formarían cierta unidad teórica en el nuevo rol que Adorno asigna a la actividad filosófica²⁰.

Es así como, a continuación, se intentará comprender cuál es la importancia que adquiere el concepto de interpretación en el contexto de las primeras reflexiones lingüísticas de Adorno. Para ello, se señalará en primer lugar el contexto histórico-filosófico de la época, y, posteriormente, se establecerá el nexo entre lenguaje e interpretación, pues solo a la luz de la correcta relación entre ambos conceptos se hará más comprensible el rol del lenguaje como un elemento clave en relación con el temprano proyecto filosófico adorniano.

¹⁹ Este énfasis es claramente señalado en la introducción de Antonio Aguilera a la edición española de *Actualidad de la filosofía*. Véase, Adorno (1997).

²⁰ Una correcta caracterización sobre la idea de interpretación en los primeros escritos de Adorno se puede encontrar en estudio de José Manuel Romero, *Hacia una hermenéutica dialéctica* (Romero, 2005, págs. 112-122).

1.4.1 Crisis de la razón y su contexto histórico

A comienzos del siglo XX la problemática generada en torno a la denominada *crisis de la modernidad* era cada vez más evidente. Al interior de la filosofía, esta era interpretada principalmente como una *crisis de la razón*, cuyo proceso de descomposición desligaba aquellas esferas de la realidad material y espiritual, que en un principio la misma razón intentaba mantener unidos.

Para Husserl, por ejemplo, la crisis era entendida como el fracaso de la insistente idea al interior de la filosofía, respecto a la fundamentación de las ciencias del espíritu, de incorporar un parámetro de objetividad, el cual pudiera servir como base o fundamento para un contexto propiamente humano. En este sentido, Husserl señalaba que la idea de *objetividad* que traía consigo la comprensión científicista del mundo, había llegado a transformarse en la única instancia desde la cual era posible elaborar un parámetro de objetividad para las ciencias en general. Al quedar integrada al mundo de la vida, la esfera científica se posicionaba como la única capaz de entregar un parámetro objetivo del mundo, lo que a su vez daba como resultado la desarticulación de las esferas vitales y su posterior pérdida de significación vital.

De esa forma, las ciencias del espíritu fracasaban en su intento de establecer el anhelado criterio de objetividad, porque el proceso de autonomía necesario para establecer el criterio de objetividad, independiente de las ciencias de la naturaleza, era la réplica de la objetividad científico-natural.

Husserl observa que a pesar del complejo camino recorrido por la filosofía con la finalidad de establecer los fundamentos de la modernidad, no lograba realizar la anhelada unificación entre método y pretensión de universalidad. Por el contrario, aunque la filosofía había avanzado significativamente en el aspecto metodológico, se veía a sí misma envuelta en un proceso de disolución interno, contrario al carácter de cohesión y universalidad requerido para una fundamentación (Husserl, 2008, pág. 55).

Es así que en definitiva, el resultado de la crisis de la filosofía y del espíritu europeo, no puede entenderse sino como el fracaso de la propia razón en su intento de otorgar un sentido a lo existente:

La razón misma y lo existente para ella se vuelven cada vez más enigmáticas, o la razón como la que a partir de sí misma otorga sentido al mundo existente y, mirado desde el lado opuesto, el mundo como existiendo a partir de la razón; hasta que finalmente, conscientemente manifiesto, el problema universal de la más profunda relación esencial entre la razón y lo existente en general, el enigma de todos los enigmas se convierte en el auténtico tema (Husserl, 2008, pág. 57).

Aunque, si bien es cierto el diagnóstico de Husserl respecto a la crisis de la razón, el cual era compartido con la Escuela de Frankfurt, específicamente en lo que refiere al predominio científico del parámetro de objetividad, la solución planteada por Adorno difería en ciertos aspectos y puntos sustanciales a la de Husserl.

Por una parte, Husserl planteaba la importancia de no desatender el carácter enigmático de la relación entre razón y fenómeno; y, por otra, Adorno señalaba que el carácter enigmático de lo existente se resolvía con el establecimiento de una relación particular entre preguntas y respuestas filosóficas ²¹, pero desde la constatación del proceso de descomposición de la vida como el fracaso de la propia razón. El *enigma* —en palabras de Adorno— es la posibilidad de volver a establecer una nueva forma de adecuación entre preguntas y respuestas, no con la intención de dar una respuesta única y abarcadora, sino con la idea de arrojar una luz fugaz sobre la realidad fragmentada.

Por lo tanto, el problema de la relación entre preguntas y respuestas, el cual se daba al interior de la misma filosofía como esfera diferenciada de las demás disciplinas, era considerado por Adorno como un elemento fundamental al momento de establecer la nueva configuración histórica que traía consigo la crisis de la *ratio*.

Para retomar lo señalado, en *Actualidad de la filosofía* (Adorno, AF, 2010) ²² esta problemática quedaba claramente determinada en el carácter esencialmente enigmático de la relación entre preguntas y respuestas filosóficas. Adorno se pregunta si, dado el carácter actual que asumía el pensamiento filosófico en el contexto de la crisis, aún sería válido pensar

²² En lo que sigue las referencias a la conferencia de Adorno *Actualidad de la filosofía* quedan designadas con la sigla AF.

en la viabilidad de las respuestas filosóficas al problema de la crisis, elemento fundamental de apertura a la posibilidad misma de la filosofía como disciplina, de manera que estas pudieran ser correctamente respondidas por las nuevas corrientes filosóficas en boga.

En este punto, Adorno hereda el problema planteado por Husserl sobre la relación entre razón y existencia como un problema de carácter esencialmente enigmático, como el verdadero *enigma* de la filosofía actual²³. Sin embargo, Adorno comprende que el carácter enigmático de lo existente se plantea como categoría reveladora, no para insistir en el carácter universal de la razón mediante un sentido único, sino con miras a la relación entre preguntas y respuestas filosóficas como una forma de diluir en la misma respuesta la tendencia hacia la totalidad.

Por consiguiente, el enigma se expresaba en la cuestión de la “correcta relación de correspondencia”, la cual aludía críticamente a *Ser y tiempo* de Heidegger, entre preguntas y respuestas: “si existe todavía alguna adecuación entre las cuestiones filosóficas y la posibilidad de responderlas, tras el fracaso de los últimos esfuerzos en esa dirección” (Adorno: AF, pág. 303) (GS 1, 331)²⁴.

De esta forma, el *enigma* no debe soslayar el problema de la imposibilidad real de establecer una adecuación entre preguntas y respuestas, problema basado en el trasfondo de un concepto de razón, el cual —desde la óptica del idealismo trascendental— se presenta como el origen del sentido de la misma realidad. Contrario a lo planteado por Husserl, quien tomaba como punto de partida el idealismo trascendental, Adorno insiste en que la posibilidad de la filosofía no estaba en la capacidad de establecer un aspecto *trascendental* desde el cual la pregunta diluye el enigma; en cambio, afirma que el proyecto de toda filosofía esencialmente crítica debe estar orientado a la *articulación configurativa* de una realidad, la cual se presenta ante todo como “carente de intención” (Adorno, AF, 2010, pág. 307) (GS 1, 336).

De ahí, que Adorno insista en establecer que aquello que la crisis de la razón dejaba realmente en evidencia era el problema de la “liquidación de la filosofía” (Adorno, AF, 2010)

²³ La cuestión acerca de la relación entre preguntas y respuestas, en el caso de los primeros escritos de Adorno y, en especial, en *Actualidad de la filosofía*, implícitamente hace referencia al problema de la pregunta por el sentido del ser en planteada por Heidegger en *Ser y tiempo*.

(GS 1), es decir, el problema de su posibilidad —en cuanto que disciplina diferenciada— para dar una respuesta apropiada a los problemas históricos concretos.

Con base en lo anterior se puede afirmar que el problema de la legitimidad del pensamiento filosófico se hacía cada vez más evidente para Adorno, pues tanto el idealismo trascendental como la fenomenología ontológica erraban en su intención de establecer una salida adecuada al problema de la crisis, al insistir cada una en su propia perspectiva, en la idea de abarcar la realidad mediante un sentido absoluto y articulador.

Ahora bien, el problema de la “liquidación de la filosofía” no solo era la expresión o resultado del fracaso del idealismo trascendental y la fenomenología ontológica; este fracaso también se expresaba en las distintas reformulaciones del pensamiento científico que venían en la novedosa propuesta del positivismo lógico. Si bien la crítica marxista del idealismo tradicional había anunciado en las *Tesis sobre Feuerbach* la muerte de toda filosofía centrada en el carácter interpretativo del mundo, la liquidación de la filosofía ya no era parte del proyecto marxista, sino del propio pensamiento científico, cuya expresión más actual se veía reflejada en el incipiente proyecto científico del Círculo de Viena²⁵.

Dentro de las propuestas más relevantes de las tendencias de la filosofía actual, el proyecto del Círculo de Viena era considerado por Adorno como un avance significativo en la clarificación del problema de la crisis de la razón, pero un impedimento en lo que respecta a las pretensiones de crítica. La solución del Círculo de Viena se centraba en la creación de un modelo empírico de verificación, mediante el cual era posible contrastar la veracidad y el sentido de ciertos enunciados, así despejaba el problema de las *cuestiones filosóficas*: la ciencia se independizaba de cualquier intento de legitimación externo a ella y, a su vez, de las intenciones totalizadoras de la propia filosofía como parte de su proyecto idealista, las cuales se hallaban implícitas en el idealismo trascendental.

²⁵ Cabe señalar que Adorno usa el término “Escuela” de Viena en vez de “Círculo” de Viena, para referirse a esta corriente filosófica. Es importante señalar además la relevancia, en esta primera etapa intelectual, que Adorno asigna al rol de la ciencia en el contexto de la interpretación de las “imágenes históricas”. Esto contrasta, en cierta medida, con la posición crítica que Adorno y los miembros de la Escuela de Frankfurt asumen posteriormente respecto al rol del positivismo en las ciencias sociales. Para una profundización de este problema, Véase: Adorno, Popper, Habermas (1972).

Cabe anotar que Adorno no considera que el proyecto del Círculo de Viena es errático en sí mismo, sino que es considerado un adelanto en el sentido de la autonomía del pensamiento científico respecto a la filosofía. En la perspectiva de Adorno, la separación entre ciencia y filosofía que promueve el Círculo de Viena aseguraba un terreno para la propia filosofía, al despojarla de los problemas que tradicionalmente había tratado como asunto propio, para destinarlos como algo perteneciente al ámbito científico.

Lo negativo del proceso de separación se expresaba en una imposibilidad de la filosofía, dado que seguía aferrada a un concepto de razón articuladora, de una conciencia que aglutina o reúne la realidad mediante el *sentido*. La filosofía ya no podía seguir con la pretensión de ser el fundamento de un mundo como lo “positivamente dado”, ni de una “realidad como llena de sentido” (Adorno, AF: 305) (GS 1, 334); la crisis de la razón no era comprendida de otro modo más que como la crisis de la pretensión de la filosofía por crear una relación vinculante con la realidad.

1.4.2 Configuración interpretativa: la interpretación como método materialista

Se ha caracterizado el problema de la crisis que aparece en los primeros escritos de Adorno bajo la noción de la *liquidación* de la misma filosofía²⁶. Por lo tanto, queda por desarrollar en qué sentido Adorno intenta dar una solución al problema de la crisis, y cuál es el rol de la categoría de interpretación como un concepto relevante²⁷.

Desde el punto de vista de la filosofía idealista, la interpretación era comprendida principalmente como un modo de desciframiento trascendente y ahistórico destinado a subsumir las distintas esferas que conforman la realidad, a categorías propias de una conciencia separada del mundo (Adorno, 2010) (GS 1).

Por ello, el proyecto de la filosofía moderna, —que de alguna u otra forma unía al idealismo y a la ontología— se transformaba para Adorno en un proyecto acabado e imposible de continuar, pues se concluye que la realidad ya no puede ser entendida bajo la categoría de totalidad, y menos aún como un elemento simbólico cuya interpretación deriva en categorías fijas y ahistóricas.

Ante esto, Adorno encuentra en la crisis la oportunidad histórica para la filosofía y para el materialismo dialéctico, de replantear el rol metodológico de la interpretación como un elemento decisivo para el análisis crítico-dialéctico²⁸. En efecto, el nuevo rol que le asigna a la interpretación, la entiende no como una forma de buscar un sentido eterno y ahistórico, sino como el modelo de descifrar una realidad fragmentada, cuya estructura parece manifestarse en aquellos elementos aislados que la actividad investigativa proporcionaría al intérprete.

A través del método configurativo la interpretación, cuyo método es la articulación de palabras, actuaría a modo de mediación dialéctica entre la interpretación y el fenómeno a

²⁶ Cfr. Adorno, AF, 2010, pág. 303.

²⁷ Con relación a la importancia de la idea de interpretación como categoría de análisis cultural, véase, Wussow (2007).

²⁸ Al respecto, José Manuel Romero ha señalado la relevancia de la idea de interpretación en Adorno como parte de un proyecto más amplio que él denomina *Hermenéutica dialéctica*. (Romero, 2005, págs. 111-218)

interpretar, sin que ambos polos queden subsumidos el uno en el otro. De esa forma, el rol cognoscitivo de la configuración abriría la posibilidad de interpretar los fragmentos aislados de la realidad, sin que esta sea unificada mediante categorías abstractas y totalizantes del sentido²⁹.

En suma, ante la disolución de los grandes paradigmas interpretativos que intentaban aferrar la realidad como totalidad, el rol cognoscitivo de la configuración lograría dar con una clave de interpretación, pero de una realidad fragmenta cuya estructura se manifiesta de forma aislada y carente de intención:

El ideal de la ciencia es la investigación, el de la filosofía la interpretación. Con lo que persiste la gran paradoja, quizás perpetua, de que la filosofía ha de proceder a interpretar una y otra vez, siempre con la pretensión de verdad, sin poseer nunca una clave cierta de interpretación: la paradoja de las figuras enigmáticas de lo existente y sus sombrosos entrelazamientos no le sean dadas más que fugaces indicaciones que se esfuman. (Adorno, AF, 2010, pág. 305) (GS 1, 334).

En este contexto el concepto del *lenguaje configurativo* es fundamental, pues la configuración es esencialmente “reagrupación de palabras”, la cual operaría en general como el vehículo de la relación dialéctica entre el concepto y la cosa.

Ahora bien, si mediante el idealismo la filosofía había intentado comprender la realidad en cuanto que totalidad, por medio de un sentido trascendente, ahora dicho intento de trascendencia quedará reducido a ser una *iluminación* de fragmentos de la realidad. Y a su vez el intento histórico del cientificismo, destinado a separarse de toda forma de interpretar la realidad por medio de un significado trascendente, ahora se presenta como el complemento de la interpretación que suministrará fragmentos de una realidad carente de intención.

²⁹ Este aspecto de la interpretación crítico-materialista también es destacado por Sevilla (2005) en su artículo *La hermenéutica materialista* (págs. 79-91).

Así, a medida que el proceder interpretativo se contrapone dialécticamente al proceder representativo de las ciencias, se tiene como resultado la erradicación de la pregunta por el sentido, con lo cual el proyecto filosófico se libera de la interpretación de la realidad de toda tendencia ontológica, que pretenda ver en la pregunta por el sentido de un mundo suprahistórico (Adorno, 2010). Por lo anterior, se tiene que la solución dialéctica esbozada por Adorno no ve en las ciencias particulares una esfera separada, sino un elemento necesario para la filosofía. Al estar mediadas dialécticamente, la incorporación de la ciencia a la filosofía daría una respuesta a la problemática de la actualidad del pensamiento filosófico, sin que ambas queden excluidas mutuamente.

Como se señalaba al comienzo del capítulo, la categoría de interpretación (*Deutung*) que Adorno anuncia en *Actualidad de la filosofía*, no solo representa un cambio radical en relación con el pensamiento filosófico actual, sino que también lo es respecto a la tradición crítica de tendencia marxista. Es así que la nueva perspectiva metodológica que Adorno intenta dar al interior del marxismo, revalora el rol de la interpretación contra el maltrato categorial que la ortodoxia científicista le había asignado. Y esto dado que el marxismo tradicional no solo consideró a la interpretación como el punto de partida de la comprensión idealista del mundo, sino que también le asignó un rol ideológico. La realidad era reducida a un elemento puramente estático; un ser dado de ante mano y cuya finalidad consistía en ser interpretada por una conciencia trascendente que le otorgaba cierto significado.

En este contexto es determinante la célebre frase de Marx según la cual hasta el momento los filósofos solo se han dedicado a “interpretar” (*interpretiert*) el mundo, en desmedro de una transformación radical del mismo³⁰. Al estar consignada a la tarea de interpretar el mundo de distintas formas, el énfasis en el carácter revolucionario de la filosofía quedaría en sí mismo obstruido, y ello impediría la pretensión de ser más que mera teoría. De esta forma, la interpretación inmoviliza la actividad transformadora que la filosofía contiene de forma latente, y promueve a la vez una relación con el mundo de tal manera que se hace imposible su transformación.

³⁰ Nos referimos a la XI de las *Tesis sobre Feuerbach*. Un estudio más amplio sobre las *Tesis sobre Feuerbach* se puede encontrar en el trabajo de Candiotti (2014).

La idea de reconsiderar el concepto de interpretación como respuesta al desplazamiento histórico que el marxismo tradicional le había asignado no era un elemento ajeno a las intenciones generales de la Escuela de Frankfurt. Dentro de sus principales objetivos se encontraba la idea de reformular algunos aspectos fundamentales del materialismo dialéctico, a través de la vuelta a las raíces hegelianas del pensamiento de Marx. Por una parte, ello significaba un análisis crítico de la tendencia cientificista que dominaba al interior del materialismo dialéctico y, por otra, una nueva consideración de la relación entre teoría y praxis, elaborada inicialmente por Lukács en *Historia y consciencia de clase*.

Desde una perspectiva estrictamente epistemológica, lo que se halla en el fondo de la crítica del carácter interpretativo de la filosofía es el parámetro desde el cual se elabora la objetividad del pensamiento. Para el materialismo dialéctico, la verdad objetiva no era un problema cuya solución podía encontrarse en el carácter contemplativo y especulativo de la filosofía, sino en la propia *praxis*, la cual era el parámetro de objetividad desde donde debe medirse la verdad. Así, la objetividad del pensamiento ya no puede ser contrastada desde la instancia teórica, es decir, idealista de la pura conciencia. Esto último era lo que la filosofía había realizado por medio del pensamiento idealista, a saber: demostrar una verdad como algo propiamente teórico e independiente de la realidad. La actividad “interpretativa” de la filosofía concluía en el carácter afirmativo de la realidad, en su puro ser inmodificable, es decir, en una conciencia escindida del mundo.

De esta forma se evidencia el modo particular de entrelazamiento que existe entre la epistemología y la crítica de la ideología al interior de la concepción tradicional del marxismo, lo que conduce a una doble acepción del concepto de *praxis*. Por una parte, se comprende la categoría de praxis como una actividad sensorial en tanto parámetro epistemológico de la “objetividad” del pensamiento; y, por otra, es concebida como modificación de las circunstancias sociales, es decir, como acción transformadora cuya finalidad estaría centrada en la transformación revolucionaria del mundo (*umwälzende Praxis*)³¹.

³¹ Según Wellmer (1990) esta doble acepción del concepto de praxis, como parámetro epistemológico y como acción política transformadora, fue lo que condujo al marxismo tradicional a una ambigüedad teórica insuperable. En el centro crítico-epistemológico del marxismo, la categoría de interpretación se transformó de esta manera en un concepto secundario y determinado por su raíz ideológica asociada al idealismo.

Ahora bien, en *Historia y consciencia de clase* Lukács realizaba una crítica de la concepción cientificista del materialismo dialéctico, donde la entendía como una forma reduccionista de conocimiento. El reduccionismo cientificista definía a la praxis como el resultado de la actividad sensorial, de modo que los hechos eran interpretados como algo aislado del proceso histórico social. De ahí el carácter adialéctico de la tendencia cientificista.

Contrario a la concepción ortodoxa que ve en la teoría la expresión formal abstracta de una epistemología no-revolucionaria, Lukács insiste en el carácter dialéctico de la función teórica como parte de una relación histórica entre el sujeto y el objeto. La teoría no debe aislar los hechos ni interpretarlos de modo abstracto, sino situarse en ellos atendiendo a su carácter histórico concreto.

Atribuye una función histórica a la teoría como una herramienta destinada a alcanzar la unidad de teoría y práctica, lo que a su vez se presentó como la condición de la realización histórica de la revolución, pues veía en el proletariado —dotado de consciencia de clase— la posibilidad concreta de que dicha realización fuera posible.

Para Lukács, esa forma de comprender la relevancia de la instancia teórica que lleva a cabo la tendencia ortodoxa iba de la mano con una concepción de la interpretación como mera afirmación de hechos disponibles. La actitud teórica interpreta los hechos al margen del contexto histórico en que son analizados, de tal modo que asume una actitud previa ante ellos, y de ese modo acentúa el carácter secundario de la actividad interpretativa. En este punto es cabe resaltar que al estar situada en un marco ya definido, es decir, de un método, los hechos se presentan como producto de una abstracción del contexto de la vida en que se encontraban originariamente; por lo tanto, interpretar es abstraer lo interpretado del contexto originario en el cual se presentan los fenómenos, en cierta medida es un proceso de descontextualización del marco histórico del proceso originario de la vida.

En resumen, la concepción ortodoxa para Lukács consignaría a la interpretación como una actividad meramente teórica, que tenía como resultado el desprendimiento del “contexto de la vida”, lo cual deriva necesariamente en una nueva forma de cosificación. Al ver los hechos o los fenómenos de forma aislada, como algo inmediato y disponible para el análisis y la clasificación, la ciencia se comprendía a sí misma como una instancia de interpretación de una realidad escindida, separada de los procesos histórico-sociales.

Ahora bien, Lukács era consciente de su aporte en la crítica del carácter científico en el cual recae el materialismo dialéctico, no obstante, su concepto de interpretación sigue siendo entendido en los términos de función histórica como un elemento necesario en función de la praxis. De manera que la interpretación era vista como una categoría derivada de las pretensiones del proletariado en la perspectiva de un cambio histórico.

1.4.3 Lenguaje configurativo

La relevancia del concepto de interpretación –como respuesta crítica al desgastado panorama espiritual de la época– implicaba un replanteamiento epistemológico del método dialéctico en términos lingüísticos.

La visión de las ciencias como una disciplina autónoma respecto a las demás, y sobre todo de la filosofía, despejaba el problema de la disputa sobre el método adecuado para las ciencias, las cuales cumplirían de ese modo con el rol de establecer sus hallazgos “como algo indisoluble y que descansa en sí mismo” (Adorno: AF, pág. 305) (GS 1, 334). De esa forma, los hallazgos científicos, entendidos como producto de un trabajo autónomo y desprovisto de un significado trascendente, suministraban el material que la filosofía debía interpretar permanentemente; así, cada disciplina científica determinaba sus hallazgos de manera independiente a una conciencia totalizante que los ordenara en un todo articulado respecto a una unidad de sentido. Adorno ve en el avance de las ciencias la posibilidad de comprender dichos hallazgos en términos de fragmentos de realidad, en tal sentido señaló que: “la concreción de los problemas es algo que la filosofía solo podrá alcanzar del nivel alcanzado por las ciencias particulares” (Adorno, 2010, pág. 305) (GS 1, 333).

La pretensión de Adorno es la interpretación de lo dado, de manera que las “figuras enigmáticas de lo existente” (Adorno, 2010) (GS 1) entreguen un índice de desciframiento. Su método es el procedimiento configurativo, mediante el cual el fenómeno es capaz de revelar su carácter enigmático, por medio de conceptos que a modo de *categorías-llaves* traspasaban el velo impuesto por el todo social. Así, el fragmento-realidad a interpretar supone entonces que el proceso de disolución de la realidad es algo dado históricamente, con ello se evita una articulación que dé como resultado un sentido inamovible, es decir, la relevancia de la interpretación configurativa era vista fundamentalmente como el método más apropiado en el análisis de una realidad, que se expresa a sí misma como ruptura del sentido. En este sentido, para Adorno, el método específico del proceder interpretativo es la articulación de palabras alrededor del objeto, de tal modo que la mediación dialéctica entre la interpretación y el fenómeno a interpretar no queden subsumidos el uno el otro. Mediante la configuración lingüística se abre la posibilidad de interpretar los fragmentos aislados de la

realidad sin que dicha realidad sea unificada mediante categorías abstractas o mediante un sentido totalizante.

Lo anterior —como se verá más adelante— significaba un procedimiento distinto del método del idealismo trascendental y el de Heidegger. La configuración impedía comprender el fenómeno bajo la lógica del dualismo entre lo inteligible y lo empírico, en la cual prevalece la búsqueda de un mundo en sí; la fractura en el ser conlleva la imposibilidad de comprender la realidad como un todo organizado, pues esta se presenta como un quiebre, una disociación entre el sujeto que interpreta y el todo. Por lo tanto, la crisis de la filosofía es resultado de un proceso de *descomposición* de la misma realidad entendida a un nivel sociohistórico.

La crítica de Adorno supone que en la medida en que el idealismo trascendental tiene como presupuesto la escisión del mundo entre ser natural y ser espiritual, pondría en operación un modelo de interpretación en el cual el material y lo espiritual, el sujeto y el objeto, coinciden como dos elementos separados entre sí. La armonía entre ambas esferas determinaría el rol de la interpretación, donde la *ratio* redundaría en un ser armónicamente preestablecido por las estructuras *a priori* del entendimiento, y rehúye de las exigencias histórico-sociales de un mundo en descomposición.

Por el contrario, si bien la posición crítico-dialéctica reconstituye la idea de la interpretación como el rol fundamental de la filosofía, que opera en la unidad dialéctica entre historia y naturaleza, dicha unidad es configurativa en la medida en que los elementos dispersos aparezcan relacionados entre sí como instante o iluminación fugaz, es así que las categorías críticas deben mostrar entonces el carácter histórico del fenómeno, ahí donde este aparece como lo nuevo. Histórico quiere decir, por tanto, lo extremadamente histórico como novedad, lo que se revela es la pertenencia de lo nuevo a su opuesto, es decir, a lo mítico-arcaico. La naturaleza es histórica porque se comprende a sí misma en su propio devenir³².

Con base en lo expuesto, se tiene que el fenómeno expresa un elemento esencialmente histórico. Por una parte, lo histórico del fenómeno interpretado es su carácter de devenir, pues su aparición constituye un aspecto novedoso respecto al ser siempre igual; en ese sentido, la historia se comprende como intrahistórico. La apelación al carácter de la

³² La relación entre lo mítico y lo arcaico como naturaleza, es uno de los temas tratados por Adorno en su conferencia *La idea de historia natural*. (Adorno, 2010, págs. 315-333).

naturaleza del fenómeno plantea, sin embargo, que lo histórico en él no rompa su continuidad constitutiva, pues lo natural es el nexo que mantiene lo nuevo como siempre igual.

Así se puede concluir que los conceptos son vistos como representaciones de fragmentos de la investigación científica, que al ser puestos de modo configurativo crearían una constelación, cuya relación tendría como resultado una imagen o *figura*. Lo que al parecer, en *Actualidad de la filosofía* Adorno comprende con el término de “imágenes dialécticas”³³.

En suma, el carácter materialista de la propuesta adorniana de interpretación quedaría formulada de la siguiente forma: “Interpretar lo que carece de intención mediante la composición de elementos aislados a través de análisis e iluminar lo real mediante esa interpretación: este es el programa de todo auténtico conocimiento materialista” (Adorno, AF, pág. 307) (GS 1, 336).

³³ Sobre esto véase específicamente, Adorno, 2010, pág. 312

Capítulo II. Lenguaje y cosificación: *Dialéctica de la Ilustración* y el problema del lenguaje

2.1 Introducción

En el siguiente capítulo se pretende caracterizar el concepto de lenguaje en las reflexiones de Adorno, en el marco de *Dialéctica de la Ilustración*. Con el objetivo de tener una mayor claridad sobre la importancia de *Dialéctica de la Ilustración* y las consecuencias teóricas que esta obra ha tenido en relación con el problema del lenguaje, se decidió dividir el análisis en dos momentos.

En el primero, se hará una síntesis de la crítica de Habermas a los intentos de elaborar una filosofía crítica del lenguaje, que Adorno y Horkheimer intentarían proyectar de modo implícito en *Dialéctica de la Ilustración*. Por razones que se expondrán más adelante, la crítica habermasiana a la obra escrita por Adorno y Horkheimer representaría el intento más radical de la tesis de la imposibilidad de una filosofía del lenguaje en el pensamiento de Adorno. Según Habermas el punto más conflictivo estaría determinado por la serie de paradojas en las cuales recaen Adorno y Horkheimer al establecer las bases normativas de la crítica, pues –para Habermas– un concepto de razón como el que intentan desarrollar implícitamente ambos autores, sería la más clara manifestación del fracaso del concepto crítico de razón y de la idea de lenguaje a él asociada. En consecuencia, una razón incapaz de dar cuenta de su fundamento crítico-normativo, conlleva a la idea del fracaso del mismo lenguaje como fundamento de dicha idea de racionalidad.

En el segundo momento, se expondrá lo que se ha considerado la interpretación hermenéutica de *Dialéctica de la Ilustración*. En esta perspectiva de análisis, Adorno y Horkheimer intentarían elaborar una interpretación crítica de la modernidad tardía, basándose principalmente en el análisis dialéctico de la relación entre mito e Ilustración. Lo relevante de esta interpretación es que el concepto de lenguaje asumiría dos determinaciones fundamentales: como fenómeno mediado culturalmente, su naturaleza consistiría en ser un elemento derivado del proceso de racionalidad ilustrada, y, por ende, interpretado bajo la categoría de cosificación; por otra parte, el lenguaje aparecería como espacio de

fundamentación negativo, cuyo carácter contradictorio apuntaría hacia un espacio emancipado de la lógica de la dominación.

2.2. Dialéctica de la Ilustración como filosofía de la historia

La interpretación de la *Dialéctica de la Ilustración* en términos de una “filosofía de la historia”, es el punto de partida de la crítica de Habermas a la primera generación de la *Escuela de Frankfurt*, que para efectos de la presente investigación, representa uno de los aspectos más problemáticos al establecer los lineamientos generales de una filosofía crítica del lenguaje en Adorno³⁴.

En estricto rigor, Habermas considera que los supuestos filosóficos y epistemológicos que adoptan Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, al estar determinados en gran medida por la recepción de Weber por Lukács, impedirían proyectar una filosofía del lenguaje con base en el carácter intersubjetivo de la comunicación lingüística, dadas las estrechas relaciones que ambos autores establecen con el “paradigma de la filosofía de la conciencia”³⁵. Propio de este paradigma es la comprensión de las relaciones humanas bajo la lógica de la acción teleológica, modelo de acción en la cual el sujeto no establece una relación de carácter intersubjetivo, sino que lo hace por medio de la representación de fines racionales.

A continuación, se analizará detenidamente la crítica de Habermas al paradigma de la filosofía de la conciencia, con el objetivo de establecer en qué consiste el nexo específico que Habermas establece entre dicho paradigma y la filosofía de la historia, y por qué esto último es comprendido en términos de una imposibilidad lingüística en Adorno.

a) Paradigma de la filosofía de la conciencia

En general, Habermas comprende por “paradigma de la filosofía de la conciencia” el modo marcadamente subjetivo, mediante el cual la conciencia determina unidireccionalmente la relación epistemológica entre el sujeto y el objeto. Según esta definición, la idea de una

³⁴ El presente análisis se centrará, principalmente, aunque no de forma exclusiva, en los siguientes textos de Habermas: Habermas, J. (1999). *La crítica de la razón instrumental*. En *Teoría de la acción comunicativa* (págs. 433-509.) Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus (págs. 135-162).

³⁵ Martin Jay, uno de los primeros críticos y biógrafos más relevantes de la *Escuela de Frankfurt*, ha señalado cierta cercanía con la tesis de la posibilidad de una filosofía del lenguaje en la *Dialéctica de la Ilustración*, caracterizada principalmente como un fenómeno determinado por el proceso universal de objetivación. Dichos intentos no obstante se verían obstruidos al tratar de caracterizar positivamente un concepto *puro* de lenguaje. Esto último, según Jay, debido a la tendencia de ambos autores a interpretar los fenómenos sobre la base de una idea de la realidad entendida en términos de “contradicción negativa”. El carácter negativo de la realidad impediría la búsqueda de resoluciones basadas en un concepto puro en el cual se manifiestan los fenómenos, y sobre todo el lenguaje. Para profundización de este problema, véase, Jay (1989).

conciencia que constituye el mundo, al ser comprendida como una instancia que crea y establece para sí las características constitutivas del objeto, estaría en estrecha relación con una consideración de la verdad en términos de representación. Esta consideración de la verdad sería el modelo de un tipo de acción teleológica en el sentido en que el sujeto entiende los actos que él realiza mediante sus propias estructuras, sin abandonar el carácter coactivo que la conciencia establece sobre el objeto (Habermas, 1999, pág. 27)³⁶.

Habermas observa que el principal problema del paradigma de la conciencia no solo se encuentra en los inconvenientes teóricos o epistemológicos asociados al carácter representacional de la verdad, sino también en el modo particular en que los sujetos se relacionan con las cosas por medio de la acción. El paradigma de la filosofía de la conciencia es considerado como el marco epistemológico de una concepción particularmente reduccionista de comprender la relación del sujeto con las cosas mediante la acción, lo cual deriva en un modelo de acción dirigida hacia el logro de los objetivos racionalmente establecidos.

Ahora bien, para Habermas la pertenencia de Adorno y Horkheimer al paradigma de la filosofía de la conciencia no constituye un mero error de carácter metodológico, sino que estaría arraigado en un supuesto teórico fundamental, debido a la estrecha relación que ambos autores establecen con los supuestos teóricos de la crítica lukacsiana de la cosificación, y con el weberiano concepto de acción instrumental. Precisamente, con la intención de evidenciar las equivalencias entre la teoría weberiana de la racionalización y la tradición Marx-Lukács, Habermas observa que la interpretación lukacsiana del carácter cosificado de las relaciones sociales, estaría determinado no por los valores de la tradición o de la voluntad común —que en última instancia harían referencia al contexto del mundo de la vida constituido por un tipo

³⁶ Habermas define de la siguiente forma el concepto de racionalidad comunicativa, que pretende sustituir el tipo de acción centrado en la coacción del sujeto: “Este concepto de racionalidad comunicativa posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que se desarrollan sus vidas” (Habermas, 1999, pág. 27).

de interacción social sin coacción—, sino por los valores del intercambio mercantil (Habermas, 1999, pág. 456).

De acuerdo con lo señalado anteriormente, Lukács cometería el supuesto error de comprender el marco epistemológico del proceso de cosificación, no como un desajuste al nivel de la interacción comunicativa (interacción lingüística), sino como un problema centrado al nivel de la relación entre el sujeto y el objeto (fetichismo de la mercancía). Habermas repara en el hecho de que el análisis de las relaciones cosificadas, desarrolladas dentro del contexto del mundo de la vida —concepto que Lukács había señalado con el término “esfera vital”—, al ser pensadas como una extensión del carácter fetichista de la mercancía pecarían por una omisión fundamental, a saber: “Las orientaciones de acción económicamente relevantes se desligan de los contextos del mundo de la vida y quedan conectadas al medio valor de cambio (o dinero)” (Habermas, 1999, pág. 456).

Según Habermas, el principal problema de la caracterización de Lukács sobre el proceso de cosificación, recaería en los supuestos implícitos que adopta el análisis de las relaciones sociales. En esta línea, Lukács sería el representante teórico de un tipo de interacción en la cual las relaciones sociales estarían estrictamente determinadas por la objetividad que representa el fenómeno del fetichismo de la mercancía, sin ponerse en la perspectiva de un tipo de relación determinada por el carácter coordinado de la acción que representa la interacción lingüística. Esto último porque en la perspectiva de Lukács el criterio de valor de cambio es considerado en sí mismo como una forma universal de objetividad, es decir, como el modo *universal* en el cual la forma de la mercancía determina todas las relaciones socialmente construidas.

Por lo tanto, el punto de partida que Lukács adopta en el análisis de la estructura de la forma mercancía en tanto modelo universal de objetividad, tendría como consecuencia que la cosificación ya no solo sea entendida como un proceso que interfiere la estructura de las relaciones sociales, sino también a la estructura de la conciencia en cuanto tal³⁷. La universalidad consiste en que la forma mercancía ya no es un solo elemento que determina

³⁷ Esto explica, según Habermas, el carácter absoluto que asume la cosificación en Lukács.

las relaciones económicamente establecidas, sino que también es un modo de determinación de las relaciones sociales, así como también de la estructura cognoscitiva del mismo sujeto.

Dado que Adorno recoge de Lukács los elementos centrales de la teoría de la cosificación, y que este también asume la tesis de la actividad del sujeto centrada en la esfera de la conciencia, Habermas señala que su análisis impediría proyectar cualquier tipo de posibilidad que apunte hacia una caracterización redentora del lenguaje. De esta forma, si el suelo teórico desde el cual Adorno y Horkheimer elaboran la crítica de la razón instrumental, se establece en un contexto determinado por relaciones sociales “deslingüístizadas” en lugar de elaborarse sobre relaciones de intercambio lingüístico intersubjetivo, la posibilidad de un lenguaje no cosificado adolecería de la misma instancia normativa que el realizado en el análisis lukacsiano.

Algo similar sucedería con la tentativa de elaborar un concepto de lenguaje comunicativo centrado en el análisis crítico de los medios de comunicación masiva. Como se expondrá más adelante, la crítica que Adorno realiza a los medios de comunicación también partiría del supuesto error según el cual —en el contexto del capitalismo postindustrial— el carácter estructural que se observa en las relaciones sociales cosificadas estaría determinado en su totalidad por el medio de valor de cambio, y no por el entendimiento lingüístico (Habermas, 1999, pág. 473). De esta forma, para Habermas la posición de Adorno respecto a la posibilidad de encontrar una vía genuina de interacción social centrada en la estructura del discurso comunicativo también carece de fundamento normativo. La insistencia, casi absoluta, de la estructura del valor de cambio como modo social de interacción lingüística cierra toda posibilidad a una caracterización normativa del discurso comunicativo.

b) Filosofía de la historia.

Según Habermas esta perspectiva de análisis, que permite a Adorno y Horkheimer establecer la crítica de la razón instrumental en términos de una crítica de la cosificación cultural, no puede ser comprendida correctamente sin considerar la tematización del carácter prehistórico de la subjetividad como un “proceso de formación de la identidad del yo en una perspectiva global articulada en términos de filosofía de la historia” (Habermas, 1999, pág. 484). En otras palabras, al extender el origen histórico del proceso de cosificación a los inicios del pensamiento occidental (concepto que Lukács había situado en el capitalismo

moderno), Adorno y Horkheimer recaerían en una serie de aporías que conducirían los intentos de establecer un carácter normativo de razón a un callejón sin salida.

Habermas señala el origen de este problema de la siguiente forma: si el concepto de cosificación era considerado por Marx como un fenómeno ampliable desde su base económica hasta la estructura social, Lukács reafirmaba esta posición al señalar que solo en el capitalismo moderno —en cuanto acontecimiento histórico— la cosificación podía influir en la estructura interna y externa de la sociedad³⁸. Es decir, para Lukács el capitalismo y la modernidad se hallan imbricados de tal forma, que dicha categoría era correctamente visible solo si se consideraba como un fenómeno acontecido en la modernidad.

Ahora bien, la intención de Adorno y Horkheimer (1999)³⁹ de encontrar una esfera no determinada por el carácter instrumentalista de la razón, conduciría a ambos autores a dar un paso más allá del carácter moderno que Lukács otorga a la cosificación, así señalan el origen histórico de este fenómeno en los inicios del pensamiento occidental⁴⁰. Pero si la tendencia instrumentalizadora de la razón está ya presente en el proceso antropológico de hominización, la posibilidad de establecer una esfera lingüística no cosificada tendría los mismos inconvenientes que se pueden observar en la posibilidad de un concepto ampliado de razón, pues la relación entre razón y lenguaje se considera como un nexo sólido establecido.

De esta forma, señala Habermas, la filosofía de la historia elaborada por Adorno y Horkheimer estaría estrechamente anexada a los elementos generales de una teoría dialéctica de constitución del individuo, la cual podemos resumir de la siguiente forma. Por una parte, se observa un momento de constitución de la subjetividad que se entiende como naturaleza interna; y, por otra parte, el de la constitución de una objetividad entendida como naturaleza externa.

³⁸ Al comienzo del capítulo dedicado al fenómeno de la cosificación Lukács señala lo siguiente: “Pero antes de tratar el problema mismo tenemos que dejar en claro que el problema del fetichismo de la mercancía es un problema *específico* de nuestra época, un problema del capitalismo moderno” (Lukács, 1985 II, pág. 8).

³⁹ En lo que sigue, la traducción al español de *Dialéctica de la Ilustración* será citada junto el año de publicación y número de página correspondiente a la primera edición de 1944.

⁴⁰ Una ampliación de este problema se puede encontrar en el análisis de Honneth, donde este fenómeno aparece designado con el nombre de “antropogénesis regresiva”. Véase sobre esto, Honneth (2009).

A medida que el individuo, por medio de una disposición instrumental sobre la naturaleza, enfrenta y supera las dificultades que le presenta la realidad externa, de la misma forma cercena su propia naturaleza interna como una forma de autoobjetivación. Por lo tanto, se establece que el proceso de autoconstitución del individuo se proyecta sobre la base de una renuncia fundamental, a saber: el dominio sobre la realidad externa, lo cual le asegura eficazmente el proceso de autoconservación de la especie, que es también dominio sobre sí mismo, cumpliría con la finalidad de depurar al yo de su naturaleza propiamente subjetiva y transmutarlo en objetividad, es decir, lo que Adorno comprende en términos de una *subjetividad objetivada* ⁴¹.

Así, se tiene que aquello que determina la relación dialéctica entre subjetividad y objetividad sería el carácter abarcador del instinto de autoconservación, el cual tendría como resultado el endurecimiento de la subjetividad. Y esto último se expresaría en la forma históricamente concreta —desde las nuevas categorías elaboradas por Adorno— en el concepto de razón instrumental.

En efecto, Habermas explica la caracterización de este concepto, como parte de una ampliación teórica que Adorno y Horkheimer realizan al comprender el proceso de cosificación como un doble proceso de abstracción, situado al nivel de la conciencia.

Este primer proceso de abstracción Habermas lo entiende como un fenómeno situado al nivel de la conciencia identificante. El proceso de la cosificación no sería un elemento externo al de la constitución de la relación entre el sujeto y el objeto, sino más bien algo interno, debido a que en el modo de interacción (entre sujeto y objeto) se pondrían en evidencia los mecanismos de la conciencia cosificada como un proceso necesario. El carácter abstracto se entiende entonces como una forma de generalización cuando las relaciones de

⁴¹ Adorno y Horkheimer también han expresado claramente la idea de la subjetividad que se reduce a objetividad cuando analizan el fenómeno de la conformación de la interioridad como endurecimiento del yo. Paradigmático resulta ser la interpretación realizada en *Dialéctica de la Ilustración* sobre el paso de Odiseo ante las sirenas: “*La seducción que producen es la de perderse en el pasado. Pero el héroe al que se dirige dicha seducción se ha convertido en adulto a través del sufrimiento. En la variedad de los peligros mortales en la que hubo de mantenerse firme se ha consolidado la unidad de la propia vida, la identidad de la persona*”. (Adorno & Horkheimer, 1998, pág. 85) (1944, 39). Ambos autores, en definitiva, interpretan el proceso de endurecimiento de la conformación del *sí mismo* como el prototipo de la subjetividad burguesa.

dominio que el hombre establece frente a la naturaleza, las cuales son siempre relaciones unidireccionales, son comprendidas bajo el concepto de razón instrumental.

Ahora bien, ese primer paso, según Habermas, se ve a sí mismo anulado al extender las relaciones de dominio hasta los inicios de la humanidad, pues el modo de relación que el hombre establece consigo mismo en términos de dominación lo realiza hacia su propia naturaleza interna. El punto central de la tesis de Habermas sería el siguiente: solo a través de la forma abstracta en la cual los mecanismos de dominación quedan anclados a la conciencia identificante, propios del proceso de hominización, es posible pensar la razón instrumental y su nexa con una filosofía de la historia.

Así, se tiene que para Habermas, la forma dialéctica de la relación entre subjetividad y objetividad se asemeja a la estructura trágica de consideración sobre la historia: sobre cada nivel que el individuo gana en su lucha por el control de la naturaleza externa, reprime a su vez elementos su propia naturaleza subjetiva.

Esto último, según Habermas, sitúa la crítica de la razón occidental como una continuación de la teoría nietzscheana de la tragedia presente en *El origen de la tragedia griega*. De esta manera, Habermas intenta establecer que la cercanía entre *El origen de la tragedia* y la *Dialéctica de la Ilustración* sea lo suficientemente estrecha para asegurar que la crítica realizada hacia el primer Nietzsche, también sea extensiva al núcleo de la teoría de la razón instrumental de Adorno.

En definitiva, se puede afirmar que el carácter errático de la racionalidad dialéctica es producto de una condición inherente al ser humano, cuyo carácter contradictorio quedaría expresado en principios antagónicos, a saber: por una parte, la necesidad de control sobre la naturaleza externa, la cual también es determinación sobre la estructura interna del pensamiento; y, por otra, la idea de que existe un espacio subjetivo irreductible a la determinación de la objetividad. Por lo tanto, ello indica que se trata de la tesis de la reconciliación de ambas esferas, algo que —como señala Habermas— en el contexto del análisis planteado en la *Dialéctica de la Ilustración*, es imposible llevar a cabo.

Por consiguiente, Adorno y Horkheimer no tendrían más alternativa que “sugerir”⁴² un concepto de verdad, dado que la posibilidad de recuperar un concepto de razón anterior a la razón instrumental se ve anulado a sí mismo ya que toda razón es siempre razón instrumental. (Habermas, 1999, pág. 487).

Sin embargo, en el contexto del análisis de la categoría de *cultura de masas* es donde se expresan con mayor claridad las consecuencias del análisis crítico de la razón instrumental y, asimismo, la imposibilidad de establecer los rasgos generales de una filosofía del lenguaje.

Habermas intenta dirigir el análisis de Adorno hacia la tesis según la cual, en las sociedades altamente industrializadas la cosificación ha llegado a tal grado de profundización que incluso ha socavado todos los ámbitos de la vida, y de esa forma ha transformado la idea de subjetividad en un elemento funcional a la totalidad social. Si en *Historia y consciencia de clase* la subjetividad albergaba la posibilidad de subvertir el orden existente, al presentarse como un espacio irreductible a la cosificación; según Habermas, en *Dialéctica de la Ilustración* esta posibilidad quedaría prácticamente anulada, dado el carácter totalizante que adquieren los medios de comunicación masivos a través de un proceso de integración y subsunción social cada vez más agudo. En otras palabras, el carácter autónomo de la subjetividad, el cual era un elemento que la Ilustración veía como una esfera libre de todo proceso mitológico coactivo, aparece ahora como un dispositivo funcional a una totalidad que la integra sin restricciones.

El veredicto de Habermas respecto al carácter absoluto que asume el proceso de cosificación en relación con todas las esferas de la cultura es claro. Si la lógica de la equivalencia ha captado todos los ámbitos del ser humano, cuando el valor de cambio es impuesto socialmente como valor de uso, y el consumo toma una función utópica, entonces la totalidad de la esfera cultural queda al mismo tiempo asimilada a las formas de control social.

⁴² Habermas señala que la única posibilidad de encontrar una idea de razón “originaria” no sometida a la determinación de la razón instrumental, se presenta en *Dialéctica de la Ilustración* bajo el concepto de “mimesis”. Habermas es enfático en señalar que la mimesis no tiene que ser considerada como una forma de participación inmediata en la naturaleza, sino que Adorno y Horkheimer la entienden como una rememoración (*Eingedenken*) que trae la naturaleza a la memoria en el sentido de una relación no violenta. (Como se cita en Habermas, 1999, pág. 487)

Es así que en el panorama que Habermas construye como telón de fondo para el análisis de *Dialéctica de la Ilustración*, la razón ha quedado determinada en términos de racionalidad instrumental, en vistas a un proceso de cosificación cuya extensión abarcaría todos los aspectos de la esfera cultural, sin dejar espacio a ninguna forma de racionalidad no cosificada. En este punto, la interpretación de Habermas adquiere un énfasis determinante respecto al problema del lenguaje.

Según Habermas, el carácter pesimista que adquiere en Adorno la tematización del proceso histórico-cultural negaría implícitamente cualquier posibilidad de indicar un terreno firme desde el cual proyectar teóricamente los alcances de una teoría crítica de los medios de comunicación, la cual pueda contraponerse críticamente a la racionalidad instrumental. Es decir, *Dialéctica de la Ilustración* no visualiza claramente un terreno desde el cual la crítica de la sociedad cosificada pueda ser superada en vistas a un concepto comunicativo de racionalidad⁴³.

En términos lingüísticos, el error de Adorno radica en no poner de manifiesto o, si se quiere, en *omitir* la posibilidad de articulación de una teoría de la racionalidad, que pudiera contener los elementos normativos suficientes para servir de fundamento a una filosofía crítica del lenguaje.

Ahora bien, respecto al intento de buscar en la racionalidad estética un concepto de razón alternativo a las formas reificantes de la racionalidad instrumental, se tiene que en la medida en que el planteamiento sobre racionalidad estética es entendido como un modelo alternativo a la forma de racionalidad instrumental, el concepto de lenguaje —implícito en las formas miméticas de comunicación lingüística— quedaría consignado a los límites estéticos del carácter rememorativo de la palabra. Así, en el contexto de la racionalidad lingüística que opera en los límites de la autonomía del arte, dicha racionalidad quedaría delimitada en su propia autojustificación teórica, de manera que anularía la posibilidad de elevarse hasta un

⁴³ Habermas (1999) explica que la imposibilidad de extraer un concepto normativo de razón en *Dialéctica de la Ilustración* está motivada, además de las razones antes señaladas, por la renuncia de Adorno a explicar o hacer explícita la idea de reconciliación, aunque no obstante su pensamiento esté guiado por esa idea. Véase, Habermas, 1999, pág. 493.

concepto ampliado de racionalidad que, a su vez, pueda presentarse como una alternativa a la razón instrumental.

En consecuencia, señala Habermas, si a través del proceso histórico de diferenciación la razón instrumental es capaz de abarcar todos los ámbitos de la esfera cultural, y ha clausurado cualquier posibilidad de crítica inmanente, entonces la imposibilidad de una salida normativa estaría ya determinada implícitamente en las premisas generales de la filosofía de la historia, las cuales asume la *Dialéctica de la Ilustración* como trasfondo teórico.

A partir de lo anterior, el cuestionamiento de Habermas sobre la relación entre lenguaje y racionalidad quedaría expresado de la siguiente manera: ¿qué forma de racionalidad lingüística se puede derivar de un concepto de razón que se clausura a sí mismo en cuanto que posibilidad histórica de emancipación respecto del dominio instrumental?

Desde la perspectiva habermasiana que se ha intentado sintetizar, la posibilidad de una filosofía del lenguaje derivada de un concepto amplio de racionalidad —tal como se plantea el problema de la racionalidad instrumental en Adorno y Horkheimer—, ha quedado radicalmente eliminada. Pues, la creación de un proyecto destinado a elaborar el fundamento normativo del concepto de razón, que pueda hacer frente al proceso de racionalidad instrumental, asumiría un rasgo de radicalidad que la misma “crítica” se volvería a sí misma sospechosa (Habermas, 1999).

Con base en lo expuesto es posible señalar las consecuencias teóricas que el análisis crítico de la razón instrumental, realizado por Adorno y Horkheimer, tendrían respecto al lenguaje. La propuesta de Habermas centrada en la elaboración de una teoría de la acción comunicativa sobre la base del carácter intersubjetivo de las relaciones sociales, apunta hacia un modelo de relaciones bidireccionales; por el contrario, el modelo de relación regido por el paradigma de la filosofía de la conciencia establece que, al no poder desprenderse del modelo de la razón subjetivista, las relaciones comunicativas siguen ancladas en una relación unidireccional, esto es, la relación que va desde un sujeto hacia a un objeto tiene el defecto de considerar los fenómenos en su ser puramente instrumental, sin la posibilidad de establecer una relación de interacción sin coacción.

De ese modo, al estar desprovisto del modelo comunicativo de acción, el concepto de lenguaje que se deriva de la tematización del concepto de razón instrumental, no puede ser caracterizado como una alternativa lingüísticamente válida al concepto de lenguaje instrumental. Pues, si la reflexión lingüística de Adorno parte de la base de la imposibilidad histórico-cultural de la comunicación, el concepto negativo del lenguaje se vería en sí mismo incompatible con el ideal del carácter intersubjetivo de la comunicación.

Como se ha presentado en el capítulo anterior, en sus escritos tempranos Adorno desarrolla una crítica del lenguaje comunicativo con el fin de establecer los nexos entre este y la conciencia cosificada. Si la imposibilidad de la comunicación tiene su origen en la misma conciencia cosificada, cualquier intento de elaborar un lenguaje que salte por sobre la situación histórico-concreta, debe ser considerado en su expresa falsedad histórica. Por lo tanto, el lenguaje del filósofo no debe falsear la historia, sino hacerse parte de ella, es decir, debe escapar del hechizo ideológico de una comunicación transparente para sí misma.

Por ello, desde la perspectiva de Habermas, la elaboración de una filosofía negativa del lenguaje es considerada como la más clara expresión de la insuficiencia comunicativa del paradigma de la conciencia, pues aquella adolecería de la incapacidad de establecer un modelo de racionalidad que le permita visualizar las bases intersubjetivas de la comunicación. Por lo anterior, en este apartado se puede concluir que la crítica de la racionalidad cognitivo instrumental planteada por Adorno y Horkheimer operaría sobre la lógica de una relación sujeto-objeto, y no sobre la base de una relación intersubjetiva sujeto-sujeto.

2.2.1 *Dialéctica de la Ilustración* como interpretación crítica: contexto teórico

Desafiar el veredicto de Habermas sobre las posibilidades de una filosofía crítica del lenguaje en Adorno significa, entre otras cosas, establecer que los alcances de la crítica de la razón occidental –planteada en *Dialéctica de la Ilustración*– no se reducen únicamente a delimitar los rasgos generales de una crítica de la dominación social, del carácter cosificado de la relación sujeto objeto, o del estado de reificación propiamente humano que trae consigo la relación dialéctica entre razón y reflexión⁴⁴. También es necesario identificar o poner de manifiesto el modo en el cual el fenómeno del lenguaje es comprendido bajo los efectos negativos del proceso de cosificación social, un aspecto que *Dialéctica de la Ilustración* plantea de una forma más o menos implícita.

En términos generales, se puede decir que el carácter desvirtuado que adquiere la caracterización del lenguaje en la sociedad postindustrial se comprende como una “extensión” del proceso histórico de la razón occidental en términos de razón instrumental⁴⁵.

Honneth, quien es el principal heredero y continuador de la posición de Habermas, ha planteado cierta apertura a la posibilidad de una filosofía del lenguaje coherente con la teoría del control social presente en *Dialéctica de la Ilustración*. Según Honneth, en la medida en que Adorno concibe el lenguaje como un aspecto derivado de la crítica de la razón, y, por lo tanto, como un elemento destinado a ser un mero instrumento, su objetivo estaría en servir como dispositivo funcional a las intenciones referenciales del sistema (Honneth, 2009, pág. 83)⁴⁶.

⁴⁴ Para un estudio más profundo sobre la relación dialéctica entre razón y reflexión en la perspectiva de la idea de una reconstrucción del concepto de razón, véase en Arndt (1994).

⁴⁵ La crítica especializada ha insistido en la necesidad de superar los intentos habermasianos de clausura de una filosofía del lenguaje en Adorno. Véase, Finke (2001). Una propuesta interesante se puede encontrar también en la tesis doctoral de Carsten Müller, cuando señala las posibilidades de una salida lingüística presente en la *Dialéctica de la Ilustración* sobre la base de la diferencia entre imagen y signo. Véase sobre esto, Müller (2004).

⁴⁶ Aunque Honneth sigue la misma línea de Habermas en lo que se refiere a la *Dialéctica de la Ilustración* como una filosofía de la historia, y las deficiencias teóricas asociadas al concepto normativo de razón, es claro –cuando señala una nota al pie de página– que la posibilidad de una filosofía del lenguaje en Adorno aún está por hacer. Véase sobre esto, Honneth (2009).

Ahora bien, antes de comenzar a desarrollar completamente el objetivo propuesto, se debe precisar cuál es el contexto o marco teórico que pone a la luz *Dialéctica de la Ilustración* respecto al problema del lenguaje. Al mismo tiempo, con el propósito de tener mayor claridad sobre este problema, se intentará precisar en qué ámbitos o esferas de aplicación debe delimitarse la teoría de la cosificación lingüística.

La *Dialéctica de la Ilustración* ha sido considerada por gran parte de la crítica especializada como una de las obras más relevantes de la denominada primera generación de la *Teoría Crítica*. El texto que fue elaborado principalmente sobre la base de ensayos y aforismos, intenta realizar una interpretación crítica del presente histórico de la civilización occidental basándose en el análisis de elementos que en un primer momento parecen ser dispares entre sí, a saber: fuentes antropológicas y textos literarios, así como también fragmentos de textos filosóficos, etc. Todos estos elementos hacen referencia a un problema que en los primeros escritos de Adorno que aparecen bajo la idea de *fragmentos* científicos, y son expuestos de tal modo que la configuración interpretativa que se desprende de ellos haría posible una interpretación del presente histórico, centrado en la categoría de dominio (*Herrschaft*) como elemento determinante.

Es así que las relaciones de *dominio* que configuran la vida socialmente constituida serían la más clara expresión de la continuidad del carácter dominante de la razón, cuyo recorrido iría desde el origen de la civilización hasta el presente histórico. En este contexto, para Adorno y Horkheimer la razón instrumental representaría el estado más avanzado del ideal ilustrado de razón, porque es la razón misma la que se ha transformado en el principal agente universal de dominación. De esta manera el concepto de razón instrumental ya no se entiende solo como la manifestación de un determinado período histórico en el cual se realiza el proceso de cosificación, sino que es llevado al nivel de una categoría histórico-social en términos universales.

El punto central que se pretende defender es el siguiente: en la medida en que la razón y el lenguaje son considerados implícitamente como elementos relacionados entre sí, los efectos reificantes que se observan en el concepto de razón instrumental pueden ser *extensivos* también al mismo lenguaje. En este último se puede observar el mismo proceso de distanciamiento histórico que ha determinado a la razón a su determinación en cuanto

razón instrumental; de modo que la realización del proyecto histórico de la razón instrumental requeriría de un concepto de lenguaje despojado de todo el significado histórico que trae consigo el carácter mimético que lo constituye.

Por ello, la interpretación pesimista de Habermas respecto a las posibilidades de una filosofía del lenguaje en *Dialéctica de la Ilustración*, se centra en la incapacidad o en el fracaso histórico de la Ilustración, en relación a una salida emancipatoria⁴⁷. La imposibilidad de la razón ilustrada es en cierta medida la incapacidad de desprenderse de todo carácter coactivo del mito, así como de los nexos originarios que la mantienen atada a la constelación de un concepto dominante de razón. Es por eso que algunos autores insisten en la tesis según la cual Adorno y Horkheimer, más que centrarse en presentar una salida afirmativa a los problemas que acarrea la modernidad insisten en permanecer en la esfera crítico-teórica de la aporía⁴⁸.

En efecto, la tesis subterránea que atraviesa *Dialéctica de la Ilustración* indica que en la medida en que la cultura occidental ha tenido como eje central de su movimiento histórico a la razón, la Ilustración nunca pudo desprenderse de sunexo mitológico, dado que este elemento se hallaba profundamente arraigado en el mismo proceso que define el carácter constitutivo de la razón. Por lo tanto, la interpretación pesimista estaría dada por el nexo entre la razón y el mito como elemento insuperable para la pretensión de emancipación de la cultura occidental y, por tanto, para todo tipo de teorías restitutivas.

Sin embargo, al considerar el carácter interpretativo de *Dialéctica de la Ilustración* como una contraposición a la tesis de Habermas, la intención es acentuar la idea de la contradicción o *aporía* como una herramienta interpretativa, en otras palabras, como una llave que sea capaz de abrir el presente histórico y poner de manifiesto el carácter contradictorio de la realidad, sin intentar determinar conceptualmente, y en términos absolutos, dicha realidad.

⁴⁷ Otro estudio interesante sobre la posibilidad de una filosofía de lenguaje en Adorno como respuesta a la posición de Habermas se encuentra en el estudio de Philip Hogh, *Communication and Expression*. En este estudio el autor lleva a cabo un minucioso estudio sobre la filosofía del lenguaje tomando en consideración el recorrido de los temas más relevantes asociados al problema del lenguaje en la filosofía de Adorno. Al respecto véase: Hogh (2017).

⁴⁸ Al respecto véase, Zamora (1997).

La tesis de la equivalencia entre mito e Ilustración⁴⁹ en cierta medida atraviesa y determina de modo general la obra, la cual debe comprenderse ahora bajo la perspectiva lingüística de una contraposición de términos opuestos, con la finalidad de iluminar el propio carácter contradictorio de la realidad. Como se ha expuesto, de acuerdo con los autores se trata de “hacer transparente” la interconexión entre mito e Ilustración, para así tener una comprensión crítica del presente histórico sobre la continuidad histórica de la dominación.

De esta forma, el carácter universal que adquiere el proceso de cosificación social en el contexto de la modernidad tardía, asume una nueva perspectiva de análisis cuando es considerada en términos interpretativos. El carácter dialéctico entre mito e Ilustración puede ser leído entonces no como una constatación absoluta sobre el proceso histórico, sino como la expresión de una relación contradictoria entre dos elementos situados al nivel conceptual.

El primer elemento de esta relación dialéctica se deja observar como la manifestación de un fenómeno propiamente histórico: la Ilustración *recae* en la mitología. Por otra parte, el segundo elemento se expresa en un hecho referente al pasado de dominación, según el cual “el mito es ya Ilustración”. Si bien tanto el concepto de mito como el de Ilustración están relacionados entre sí por medio del *continuum* histórico, es evidente que ambos representan los dos momentos dialécticos mediante el cual se despliega el análisis crítico interpretativo; aun así, no se debe dejar de tener presente la unidad del momento, pues no se puede perder –en vistas a la claridad de la exposición– el carácter abstracto de ambos que adquiere en el contexto de la sociedad postindustrial. Se comenzará por presentar el primero de estos aspectos, el cual da el contexto del presente histórico.

Aisladamente, la tesis según la cual la Ilustración “recae en mitología” se refiere a que la razón, tal como se expresa en el presente histórico-social, ha traicionado el principio emancipador que originalmente dio sustento a su movimiento histórico, dejando así de lado su impulso liberador para retornar al carácter articulador de la totalidad, propio del pensar metafísico y mitologizante⁵⁰. Lo anterior se explica en que para Adorno y Horkheimer es

⁴⁹ “El mito es ya Ilustración, la Ilustración recae en mitología” (Adorno & Horkheimer, 1998, pág. 56) (1944, 6).

⁵⁰ En necesario precisar que la causa *regresiva* de la Ilustración, tal como lo hacen notar los autores, no debe buscarse en las mitologías que caracterizaban al ideario nacionalista, que también fueron creadas con fines regresivos, sino que la regresión es la misma Ilustración “paralizada por el miedo a la verdad” (Adorno & Horkheimer, 1998, pág. 54).

fundamental recalcar el carácter liberador que caracterizó a la Ilustración en sus inicios históricos, los cuales se sintetizan en liberar al hombre del miedo a la autonomía.

De acuerdo con Kant, el ser humano debe desprenderse de la tutela moral que lo mantiene atado a un determinado comportamiento, y, asimismo, debe iniciar un proceso de autodescubrimiento en todo orden de cosas, incluido el conocimiento (Kant, 2013). Contrario a las intenciones de Kant, Adorno y Horkheimer observan que el proceso emancipador de la Ilustración se ha transformado no en proceso de autonomía, sino en un proceso de autodestrucción, dado que la propia Ilustración no puede desprenderse completamente de la instancia de subordinación y dominio que ella misma ejerce sobre todas las esferas que caen bajo su dictado.

El carácter interpretativo que Adorno y Horkheimer otorgan a la *recaída* de la Ilustración en estados mitológicos de comprensión del mundo previos a ella es explicado como la repetición de estructuras inconscientes de dominación. La crítica de *Dialéctica de la Ilustración* apela al concepto de “regresión” como categoría interpretativa fundamental para clarificar el presente histórico con énfasis en el dominio; así, la regresión no solo se aplica a la cultura en general, sino también a los fenómenos abarcados por ella, de modo que el nexo establecido entre el presente histórico y el pasado actuaría como una barrera represiva del impulso liberador⁵¹.

De esta forma, el nexo entre mito e Ilustración queda determinado como la continuación de elementos mitológicos en el mismo proceso de liberación ilustrado, dado que la razón se ha transformado en un modelo absoluto de comprensión del mundo tal como había sido el caso del mito.

El declive de la razón en cosificación también puede ser interpretado como el resultado de un proceso de diferenciación que la misma razón ilustrada ha puesto en marcha para emancipar las distintas esferas culturales, de modo que el arte, la ciencia, el lenguaje, y lo que el propio Lukács denominó bajo el término “esferas vitales”, ahora aparecen determinadas por un proceso de objetivación social, el cual si bien las constituye como

⁵¹ La relación entre el presente histórico de dominación y la idea de represión sociocultural es uno de los temas centrales del análisis de Marcuse en *Eros y civilización*. Marcuse (1983).

esferas diferenciadas respecto al modo de fundamentación metafísico articulador, también las comprende como elementos objetivados disponibles al control instrumental. Por lo tanto, la idea de un sentido articulador de la realidad, característico del relato metafísico de comprensión del mundo, se transforma ahora en articulación dominante de elementos previamente dispuestos a la manipulación.

Por otra parte, la tesis según la cual el “mito es ya Ilustración” se presenta como una clave interpretativa mediante la cual se pone en evidencia la *copertenencia* entre mito e Ilustración. En el mito ya es posible observar un modo de representación sobre el mundo que tiende a explicar y determinar los fenómenos con el fin de reducirlos a una dimensión cognoscible, y para ello lleva a cabo un proceso cognitivo semejante al de la fijación conceptualizadora. Es decir, en la medida en que el mito intenta “narrar” los acontecimientos, su principal objetivo sería fijar por medio del lenguaje una realidad que aparece como algo extraño al ser humano; ahora bien, al asociar los fenómenos naturales con el *nombre* de seres sobrenaturales, el mito desencadenaría un proceso de referencialización que se muestra como las primeras instancias del proceso de designación de la conciencia identificante, y, por tanto, como la protohistoria del proceso universal de conceptualización:

Cualesquiera que sean los mitos que ofrecen resistencia, por el solo hecho de convertirse en argumentos en tal conflicto, esos mitos se adhieren al principio de la racionalidad analítica, que ellos mismos reprochan a la Ilustración (Adorno & Horkheimer, 1998, pág. 62) (1944, 12).

En resumen, el carácter hegemónico de la razón instrumental y su correspondiente plasmación histórico-social en la modernidad tardía implica el fracaso de la propia Ilustración en su afán de emancipar a los hombres. Y este fracaso de la Ilustración se entiende como la derivación o declinación del concepto de autonomía inherente a la propia racionalidad ilustrada, dado que solo por medio de la *desconexión* del principio de autonomía –proceso mediante el cual el arte, el pensamiento y el lenguaje lograban emanciparse de poderes

sociales irracionales– es posible que la razón ilustrada pueda verse a sí misma como razón instrumental.

Al separarse la “buena” racionalidad de la racionalidad instrumental con énfasis en el dominio, se tiene que la Ilustración no da como resultado la separación de la esfera del lenguaje como un fenómeno capaz de constituirse autónomamente. Por contrario, el proceso de separación incide en el lenguaje y lo determina como mera abstracción, en un distanciamiento respecto al sujeto y, por consiguiente, como algo “dispuesto a”, es decir, como una cosa disponible a ser manipulada instrumentalmente. Por esa razón, la relación entre mito e Ilustración en *Dialéctica de la Ilustración* asume un carácter absoluto con miras a las pretensiones de emancipación de cada presente histórico, pues el mito se muestra como un elemento que ha distorsionado las intenciones originarias de liberación que trae la Ilustración y, por ende, ha puesto un manto de pesimismo sobre el futuro de la sociedad⁵².

Finalmente, la idea de dominación es entendida como un elemento inseparable en su constitución ideológica, pues el concepto de “poder” se presenta a la vez como continuidad histórica del mito. De esa manera el recorrido de la razón es visto desde la óptica de las relaciones de dominio, y la forma en que dichas relaciones afectan cada vez más a las distintas esferas de la cultura.

Es así que el proyecto histórico de la razón ilustrada se ve eclipsado o entorpecido por las formas mitológicas de comprensión del mundo, en el cual las relaciones de dominio y poder –por medio de la razón instrumental– se presentan como las únicas capaces de establecer un criterio adecuado de acción e interpretación sobre la realidad. Por lo tanto, a través de la manifestación histórica de la razón en razón instrumental, la cosificación adquiere una fuerza de cohesión social de manera que todos los fenómenos, incluyendo al lenguaje, son subsumidos bajo sus designios.

⁵² En este punto la investigación se apoya en la idea esperanzadora de un concepto de Ilustración centrada en la razón no instrumental, el cual Adorno y Horkheimer presentan en el primer prólogo: “No albergamos la menor duda, -y esta es nuestra *petitio principii*- de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado” (Adorno & Horkheimer, 1998, pág. 53) (1944, 3).

2.3 Crítica del lenguaje instrumental

En el apartado anterior se caracterizaron los rasgos generales del proceso de racionalidad en la *Dialéctica de la Ilustración*, no en los términos de una filosofía de la historia, sino como *interpretación crítica* del presente histórico. De esa forma, la perspectiva crítico-interpretativa de la *Dialéctica de la Ilustración* permite considerar el problema del lenguaje, no desde la óptica del encierro conceptual que significa el punto de vista de una filosofía de la historia, sino la apertura que significa su caracterización como fenómeno interpretativo.

Asimismo, el proceso de constitución de la racionalidad occidental ha quedado definido como una *distorsión* en el proceso de constitución del carácter autónomo de la propia razón ilustrada. El fracaso de la Ilustración consiste en su incapacidad de llevar a cabo plenamente el proceso de autonomía respecto a las formas mitológicas de fundamentación, dado que la misma razón ha caído en mitología.

Así es posible observar un momento en el cual la razón aparece bajo la figura de un espíritu emancipador, cuyo proyecto solo es realizable a la condición de su distanciamiento de las formas mitológicas de fundamentación. Por otra parte, se puede observar un momento en el cual la razón aparece como una instancia que realiza y fundamenta autónomamente las distintas esferas culturales, no obstante, mantiene un estrecho nexo con las formas mitológicas de fundamentación.

Este proceso de constitución de la racionalidad occidental es también *extensiva* al propio lenguaje. Por una parte, en el lenguaje también existiría la posibilidad de un espacio no reducido al proceso de objetivación universal que pone en marcha la razón instrumental, sin embargo, dicho espacio no aparece bajo unos contornos claramente identificables, pues, dado que su constitución también es producto de un proceso histórico, las referencias a la capacidad no instrumentalizable –propias de su determinación mimética– se hacen cada vez más opacas y difíciles de conceptualizar⁵³.

⁵³ La crítica de Habermas señala que los intentos de emancipación que Adorno intenta esbozar en la *Dialéctica de la Ilustración*, al tener como marco de fundamentación la relación entre arte y filosofía, no pueden ser entendidos mediante un proceso que implique una forma propiamente racional de fundamentación: “A la sombra de una filosofía que se ha sobrevivido a sí misma, el pensamiento filosófico entra deliberadamente en regresión para convertirse en gesto” (Habermas, 1999, pág. 491).

Ahora bien, como fenómeno derivado de la racionalidad instrumental, el concepto de lenguaje haría referencia a su posición como fenómeno determinado por el presente histórico, entendido en términos de “continuidad de la dominación”. El lenguaje es interpretado en el marco de su desarrollo como proceso histórico, el cual tendría como referencia la fase antropológica del mito; su caracterización según la perspectiva del modo mitológico de referenciar y su consideración como fenómeno derivado del concepto de razón instrumental, establecen un nexo solidario en la idea de *continuum* de la dominación. Ello significa que se debe clarificar por qué el lenguaje ha declinado a la situación en cuanto lenguaje instrumental, y cuáles son los principales elementos que lo caracterizan.

En esta línea de argumentación, se tiene que desde la perspectiva del proceso de racionalización occidental, el lenguaje también es afectado por la separación establecida entre el ámbito autónomo e instrumental de la razón. El ideal de una razón autónoma, como principio orientador del proceso ilustrado, se comprendió siempre como la superación del mito y como una emancipación de la minoría de edad, pero en el proceso de constitución del lenguaje dicha autonomía derivó en *objetivación lingüística*.

Por ello, la autonomía del lenguaje respecto a las distintas esferas del proceso cultural de objetivación, es el proceso de separación del lenguaje respecto a una racionalidad que tenía como objetivo independizarlo de aquellas estructuras de dominio, pero que, sin embargo, y en el contexto de la sociedad postindustrial, lo transforman en un instrumento de manipulación:

Los instrumentos de dominio, que deben aferrar a todos: lenguaje, armas y, finalmente, máquinas, deben dejarse aferrar por todos. Así, en el dominio se afirma el momento de la racionalidad como distinto de él. El carácter objetivo del instrumento, que lo hace universalmente disponible, su «objetividad» para todos, implica ya la crítica del dominio a cuyo servicio creció el pensamiento (Adorno & Horkheimer, 1998, pág. 90) (1944, 44).

Como se puede observar, el carácter de *objetividad* que asumen los fenómenos en el contexto de la modernidad, establece que las cosas ya no pueden ser consideradas con relación a la idea de autonomía que la Ilustración intentaría llevar a cabo. La promesa de una razón emancipada de la narrativa mitológica ha trasmutado históricamente en objetividad, así, la categoría de dominio opera por sobre los aspectos liberadores de la racionalidad ilustrada. Si la Ilustración había puesto en marcha un proceso de autonomía, cuya finalidad se expresaba en la constitución de esferas culturales diferenciadas entre sí, este proceso de autonomía se ve nuevamente afectado por la manipulación mitológica que viene dada desde el origen mismo de la Ilustración.

En este contexto, aunque el lenguaje logra constituirse como una esfera autónoma en relación con otros elementos, en dicho proceso de diferenciación la separación es determinada al mismo tiempo como objetivación⁵⁴. Esto quiere decir que el proceso histórico que diferencia entre la esfera autónoma y el proceso de objetivación, el lenguaje ya no es visto como *médium* de la razón, aspecto que permitía establecer un rol fundamental en el proceso de emancipación; sino que ahora es considerado como un objeto “disponible” universalmente al dominio instrumental. Lo que gana en términos de diferenciación respecto a otras esferas, lo pierde al quedar sujeto a la determinación de su ser objetivado. De modo que la objetivación que un principio estaba asociada al concepto de racionalidad no dominante, ahora es entendida como un producto que va de la mano del proceso universal de cosificación.

De ello se sigue que el proceso de objetivación lingüística ya no sigue los lineamientos de la lógica de una racionalidad no dominante, destinada a constituir su carácter autónomo y diferenciado, sino que corre paralelamente al proceso de autodestrucción de la Ilustración. Al separarse de la intencionalidad del sujeto y al establecer un ámbito autónomo respecto a la expresión, el lenguaje ya no es considerado en los términos de objetividad autónoma: la cosificación supone que el proceso de diferenciación que constituye la objetividad de los

⁵⁴ Se entiende por racionalidad no dominante aquel momento de la razón ilustrada en el cual la autonomía, respecto a las formas mitológicas o irracionales de comprensión del mundo, se mantiene enervada como proyecto de emancipación.

fenómenos se entienda como algo dispuesto al uso instrumental, y no con miras a la autonomía.

De esta forma, queda en evidencia que el carácter de autodestrucción de la Ilustración no sólo traiciona la intención originaria de la razón autónoma, sino que también distorsiona el proceso de constitución de los fenómenos. El proceso de destrucción no solo afecta a la propia Ilustración, sino también al carácter autónomo y expresivo del lenguaje. En otras palabras, el carácter autodestructivo de la Ilustración se hace concreto en la medida en que el lenguaje se presenta como instrumento de dominio, es decir, al desplazar todo momento de expresividad de aquella racionalidad no dominante.

En este punto el problema de la cosificación lingüística queda emparentado con la discusión sobre la necesidad de ganar un concepto de razón no dominante, el cual sea capaz de sobreponerse críticamente al proceso de cosificación anexado a la razón instrumental. Pues si la “objetividad” del proceso de cosificación opera en desmedro de lo que posteriormente, tanto en *Teoría estética* como en *Dialéctica negativa* es considerado como el “carácter expresivo” del lenguaje, se abre la perspectiva de retomar el momento expresivo como manifestación de lo no-realizado, y en la condición de proyecto interrumpido por los cauces de la racionalidad instrumental.

Por lo pronto, se tiene que con la dicotomía entre razón autónoma y razón instrumental queda planteado el problema –trasladado al ámbito lingüístico– sobre el carácter de la relación entre lenguaje instrumental y lenguaje autónomo. De acuerdo a lo anterior, esta investigación solo se limitará a señalar la posibilidad de una vía de solución a la clausura lingüística, sin exceder el ámbito de las reflexiones lingüísticas de Adorno, ello sin apelar a un concepto normativo de razón con base en la interacción social, sino más bien al mantenerse en los límites de un concepto de lenguaje como “expresión” del carácter contradictorio de la realidad. Para ello será necesario precisar a grandes rasgos, y solo en el contexto de *Dialéctica de la Ilustración*, la diferencia entre lenguaje instrumental y lenguaje configurativo.

2.3.1 Neutralidad lingüística

En el contexto del proceso de objetivación lingüística que lleva a cabo el pensamiento ilustrado, la razón es comprendida como aquella esfera de fundamentación desde la cual se hace posible la apertura a la función instrumentalizadora del lenguaje. No se trata de un concepto de razón que acepta la contradicción como parte constitutiva de la realidad, sino de aquella que ve las cosas bajo la óptica del criterio de la uniformidad.

Ahora bien, en la medida en que la razón dispone de los objetos en un sentido instrumentalizador, también ella necesita de un elemento que le permita referenciar la realidad, esto con el fin de identificar las cosas como entidades indisociables y disponibles a la medición cuantificadora. De esta manera, a la razón instrumental le es equivalente un lenguaje instrumental, es decir, un instrumento para referenciar la realidad y así el lenguaje pueda abrir la posibilidad de la idea de una consideración de la palabra, entendida en los términos de “neutralidad” (*Neutralität*). Es esto último lo que Adorno pone en evidencia al asociar la imparcialidad del lenguaje con el modo científico de referenciar: “En la imparcialidad del lenguaje científico la impotencia ha perdido por completo la fuerza de expresarse, y sólo lo existente encuentra su signo neutral” (Adorno & Horkheimer, 1998, pág. 76) (1944, 29).

Es por eso que en *Dialéctica de la Ilustración* la cosificación lingüística es entendida como el resultado de un proceso de “aplanamiento” de las facultades expresivas del lenguaje, en el cual la lógica formal ocuparía un rol fundamental: “Y la lógica más reciente denuncia las palabras acuñadas del lenguaje como falsas monedas que deberían ser sustituidas por fichas neutrales” (Adorno & Horkheimer, 1998, pág. 61) (1944, 11).

Desde la óptica del carácter crítico-interpretativo de la *Dialéctica de la Ilustración*, la lógica formal deja de considerarse como una ciencia objetiva, cuya finalidad sería el análisis de las estructuras formales del pensar; en cambio, es presentada como un elemento central en el contexto del proyecto ilustrado de dominación objetiva y subjetiva. En efecto, la lógica es interpretada por Adorno no en el sentido abstracto que le confiere su carácter formal en cuanto ciencia, sino en tanto modelo de un proceso de neutralización histórico-social del lenguaje; ella actuaría como un modelo jerárquico de racionalidad en el cual los objetos son subsumidos, conceptualizados y sometidos a un procedimiento de carácter deductivo. No se

trata de que la deducción contenga en sí misma una tendencia hacia la reducción del carácter heterogéneo, inherente al pensamiento lógico-racional, sino del rol que esta asume en el contexto de una crítica de la dominación social.

Siguiendo lo anterior, la interpretación crítica que *Dialéctica de la Ilustración* realiza respecto al rol epistemológico de la lógica, pondría al descubierto la analogía entre carácter jerárquico de la narración mitológica y el principio de la necesidad propio de la lógica formal.

Ahora bien, según esta perspectiva interpretativa que asume el concepto de razón instrumental, el lenguaje no tendría más alternativa que desprenderse de su facultad expresiva para transformarse así en un dispositivo cuya finalidad estaría solo a referenciar uniformemente la realidad. Es decir, para que el lenguaje pueda cumplir con su función referencial, debe anularse a sí mismo como instancia expresiva, y convertirse en “ficha neutral” intercambiable; esta neutralidad indicaría que el lenguaje debe someterse a los criterios del “cálculo” y de la “utilidad” para realizar su proyecto histórico, y, además, que este se presenta como un nuevo criterio de validez. Aquí, la instrumentalización significa *utilidad dispuesta al cálculo*, por ello Adorno sostiene que la autodestrucción de la razón opera como negación del carácter expresivo del lenguaje, lo cual equivale a decir que su utilidad depende de que la palabra sea considerada como un signo disponible o equivalente al uso de operaciones técnicas⁵⁵.

El análisis del carácter instrumental del lenguaje supone entonces la idea del declive histórico de la lógica formal en tanto parámetro de racionalidad del pensamiento. Pues, si en la tradición del pensamiento occidental, la lógica fue considerada un elemento destinado a destruir las ambigüedades y las contradicciones, ahora su rol histórico es refuncionalizado en vistas a servir como modelo uniformador de designación del mundo. Adorno no duda en designar el rol epistemológico de la lógica formal como “escuela de la unificación” y tampoco desestima la idea de ver en el mismo Platón los primeros antecedentes filosóficos de la equiparación al establecer el nexo identitario entre los números y las ideas:

⁵⁵ Respecto a la relación entre lenguaje y cálculo Adorno señala lo siguiente: “En cuanto signo, el lenguaje debe resignarse a ser cálculo; para conocer la naturaleza ha de renunciar a la pretensión de asemejarsele”. (Adorno & Horkheimer, 1998, pág. 72) (1944, 24).

La lógica formal ha sido la gran escuela de la unificación. Ella ofreció a los ilustrados el esquema de la calculabilidad del mundo. La equiparación mitologizante de las ideas con los números en los últimos escritos de Platón expresa el anhelo de toda desmitologización: el número se convirtió en el canon de la Ilustración. (Adorno & Horkheimer, 1998, pág. 63) (1944, 13).

Con esa interpretación de la lógica formal, *Dialéctica de la Ilustración* deja al descubierto una de sus tesis principales: el presente histórico de dominación solo es posible si se tiene en consideración el carácter históricamente ideológico del vínculo entre epistemología y política. La sociedad es concebida como un sistema de relaciones funcionales donde las cosas están dispuestas jerárquicamente, y esto con la única finalidad de ser reducidas al carácter neutro del número. Este modo jerárquico de concebir la estructura social tendría su equivalente en las formas lógicas de jerarquización propias del pensamiento deductivo. En efecto, Adorno atribuye al pensamiento lógico no solo los mecanismos sociales de jerarquización sino también el modo jerárquico de referenciar la realidad, lo cual deriva necesariamente en una concepción del lenguaje análoga al modelo matemático. Es precisamente esto último lo que se observa cuando la lógica reduce la comprensión de la palabra a un principio único y cuantificable. En otras palabras, Adorno intenta establecer una equivalencia cercana a la idea de metáfora entre el carácter lingüístico que se deduce del modelo lógico-matemático de comprensión de la realidad con las formas jerarquizadas de la sociedad postindustrial. El elemento común entre el modelo lingüístico de la lógica-matemática y la sociedad estaría en las formas jerárquicas de relación⁵⁶.

A partir de lo anterior, se tiene que la experiencia del mundo externo, de lo que Adorno denomina en varias ocasiones como “lo dado”, es reducida a esquemas predeterminados de la percepción y la observación. En el ámbito de la psicología y de las ciencias sociales, por ejemplo, se establece que lo relevante en la investigación social es que las cosas o los fenómenos sociales puedan ser reducidos a unidades físicas de análisis; todos los conceptos relativos a experiencias psicológicas o subjetivas, tanto de la naturaleza externa como de la

⁵⁶ Si bien Adorno tiene como referencia a Bacon y Leibniz en su indagación crítica del carácter universal de la ciencia y del lenguaje, es quizás *Principia mathematica* de Russell y Whitehead el principal referente de la reducción de las matemáticas a la lógica. Alfred North Whitehead & Bertrand Russell (1910).

naturaleza social (también entendida como naturaleza externa), son reducidos dogmáticamente a modelos cuantificables.

De esa forma, el proceso que pone en marcha la racionalidad instrumental ha determinado la abstracción del carácter expresivo lenguaje, y ha dado paso a una función que es meramente funcional en el contexto de una comprensión sobre la totalidad social, entendida ahora en términos de sistema. Esto último se expresa con mayor claridad en el hecho de que las palabras que antaño eran vehículo de expresión de lo no idéntico, ahora son comprendidas como un modo absoluto de referenciación, por lo cual pierden la capacidad de expresar el carácter contradictoria de la realidad⁵⁷.

En el contexto de su caracterización como un instrumento capaz de referenciar la realidad, el lenguaje hace abstracción del momento que le confiere su carácter expresivo, y se proyecta como un “sistema” de referenciación. Ello se evidencia con mayor claridad en el rol funcional que ocupan los conceptos: al ser elementos dispuestos para la articulación del sistema, estos asumen la cualidad de átomos aislados, formando así una red conceptual con relación al todo igualmente sistemático.

Adorno pone al descubierto la relación entre el positivismo lógico y el ideal de sistema que le es inherente, esto es, el nexo entre la lógica y el sistema, con el fin de establecer los motivos sociales que impulsaba el ideal positivista de una “ciencia unificada” elaborado por Carnap. (Carnap, 1965, pág. 139).

Con la reducción de todo lo real a los criterios empíricos que promueve el positivismo, se establece el carácter instrumentalizador del lenguaje y la consecuente determinación de lo dado a unidades indisociables que, además, se transforman en un criterio universal de verificación.

Cabe anotar que este proceso de validez universal que pone en juego el positivismo lógico no se reduce según Adorno a establecer que dicho criterio debe ser aplicable sólo a la esfera

⁵⁷ En el pensamiento de Adorno, la caracterización de la realidad constituida sobre la base de una tensión contradictoria no es señalada se forma explícita. La realidad no es el resultado de una relación directa que la conciencia establece con el mundo, sino que siempre está mediada histórica y socialmente. Esto último también se hace explícito en momento en dicha realidad debe ser expuesta en términos teóricos. Un claro ejemplo de aquello es la relación de términos opuestos que Adorno establece entre naturaleza e historia presente en su temprano escrito *Historia natural*. Adorno (2010) (GS 1).

del pensamiento lógico, sino que este transmuta en criterio universal en el mismo lenguaje. Ello en la medida en que la razón instrumental dispone de los objetos para ser manipulados técnicamente, así también el lenguaje dispone de la palabra en tanto unidad desprovista de significado. En el modo lógico de referenciar la realidad, el lenguaje se hace violencia a sí mismo al negar su capacidad de poder *decir* algo acerca del objeto, y esta violencia sobre sí lo sitúa como un dispositivo funcional a la racionalidad dominante. Ahora bien, al verse imposibilitado de atribuir hechos a un objeto determinado, el lenguaje se transforma en tautología, y su validez universal depende del modo de referirse a las cosas y no a lo que puede decir respecto a la cosa misma.

Si la lógica determina que el carácter de validez del lenguaje se establece en el modo de hablar sobre algo, es decir, en el modo de descripción del lenguaje significativo, dicha forma de referenciar la realidad elimina la ambigüedad sobre lo hablado. Adorno explica el aplanamiento del lenguaje mediante la analogía de la violencia antropológica ejercida por los brujos. La analogía de la “violencia” antropológica se plantea a propósito de la idea de que todo lo que no se ajuste los parámetros de la lógica carecería de significado. En el contexto de la Ilustración el carácter absoluto del símbolo se comprende en referencia al trato que la Ilustración tiene en general con las cosas: “La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Este los conoce en la medida en que puede manipularlos” (Adorno & Horkheimer, 1998, pág. 64) (1944, 15).

Si la lógica es interpretada como un modelo de referenciar la realidad en la cual la palabra tiene la capacidad de designar la totalidad, en términos de un sistema referencial absoluto, entonces lo que se *dice* solo debe ser dicho en la medida en que el discurso cumple con el criterio universal de validez. En este sistema absoluto de referenciación, los conceptos ocupan una función como elementos dispuestos jerárquicamente en la totalidad del sistema de designación. Dado que en la Ilustración lo universal y lo particular coinciden, el lenguaje tiene referir el mundo de tal modo que pueda abstraer la pluralidad de significados que la misma palabra posee, para así transformarse en instrumento de las intenciones del sistema.

Este carácter esquemático que asume la realidad en el contexto de la teoría identitaria de la referenciación lingüística, se encuentra en estrecha relación con la crítica adorniana del idealismo kantiano. Adorno interpreta críticamente aquella tendencia de la epistemología

kantiana según la cual realidad es aprendida mediante esquemas fijos de pensamiento, un elemento que desde los primeros escritos abría la posibilidad de una crítica epistemológica el carácter de uniformidad del conocimiento. Ahora bien, si en los primeros escritos la conciencia idealista es presentada como el antecedente epistemológico de la informalización del pensamiento, en *Dialéctica de la Ilustración* esta crítica de la uniformidad toma un aspecto aún más radical, a saber: el conocimiento ha derivado en *esquematismo*.

Con la idea del esquematismo kantiano Adorno intenta señalar una nueva situación en la cual el lenguaje deriva de la palabra al símbolo. Lejos del liberalismo temprano donde la libertad del sujeto era todavía un elemento fundamental en la organización social, los elementos singulares de la realidad son subsumidos para adecuarse a la universalidad del sistema; en otras palabras, la caracterización del lenguaje como objeto disponible para la instrumentalización, se lograría completamente solo si la realidad es comprendida como un sistema cerrado de remisiones funcionales coherentes con la totalidad del sistema social.

Para Adorno, que la lógica haya derivado en el único modo válido de referenciar la realidad, se explica por la semejanza establecida entre la lógica discursiva y el modo mitológico de referenciación, lo cual, entre otras cosas, establece la tesis del *continuum* histórico. La ilustración comprende los fenómenos de la misma forma que lo hace la narración mítica, aspecto que ve en la equivalencia entre el carácter simbólico de la palabra y el ideal del número.

En el modo de referenciar la realidad propia del mito, el ser humano intentó designar la realidad de tal modo que el lenguaje, mediante la palabra, pueda fijar el estado difuso de la naturaleza. Este aspecto –si se quiere– antropológico de la función designativa del nombrar, había encontrado en la magia su naturaleza más propia; ya en la fase antropológica de la magia, la palabra cumpliría la finalidad de *nombrar* la naturaleza mediante el “grito de terror”, y al hacerlo inauguraría el primer movimiento hacia la identidad. Sin embargo, en la fase de la magia el lenguaje no se despoja de la capacidad de referenciar la pluralidad de elementos que conforman la realidad, aunque indicaría un proceso inicial de dominación sobre ella. Por el contrario, cuando el lenguaje intenta acercarse a la verdad, tanto del fenómeno como del todo social, entonces es denunciado como palabra carente de sentido.

Así, se tiene que el nuevo criterio lingüístico de validez que asumen los enunciados protocolarios del positivismo lógico, son el referente análogo del criterio de validez que promueve el lenguaje de la publicidad: mediante ella se establece un criterio de validez según el cual se promueve o no la legitimación del orden existente⁵⁸.

Ahora bien, como se había señalado, la reflexión de Adorno sobre el presente histórico establece que la lógica formal opera como un dispositivo de igualación cuyo rol fundamental estaría en otorgar los parámetros esquemáticos del orden existente.

Con la idea de esquema como modelo configuración del orden social, la palabra asume una característica semejante a la idea de calculabilidad presente en el concepto de número, lo cual establece que los objetos y los fenómenos son interpretados como unidades de sentido unidimensional. Según Adorno y Horkheimer, el ideal esquemático del número contribuyó de forma decisiva a trazar los contornos del carácter instrumental del lenguaje, elemento que en contexto de la lógica discursiva se presenta como la expresión lingüística de la calculabilidad.

También se ha señalado que la pertenencia del mito e Ilustración aparece como *continuum* histórico de la dominación en el ideal de *sistema*. En este contexto cabe anotar que en los mitos antiguos el lenguaje tenía la función de narrar los acontecimientos, cuya estructura ya abría el paso a un modelo lógico de universalidad. Adorno y Horkheimer encuentran en la estructura discursiva del mito aquellos elementos que aparecerán posteriormente, en todo su potencial, en la sociedad del capitalismo industrializado. Es así que la gramática del mito y el modo de referenciar la realidad son la condición de posibilidad de la gramática postindustrial.

⁵⁸ Al respecto Adorno y Horkheimer señalan lo siguiente: “La industria cultural tiende a presentarse como un conjunto de proposiciones protocolarias y así justamente como profeta irrefutable de lo existente” (Adorno & Horkheimer, 1998, pág. 192) (1944, 156).

2.3.2 Lenguaje y mito

Otro elemento de continuidad entre la forma discursiva de la narración mitológica y las estructuras lingüísticas de la lógica formal es el concepto de subordinación o dominio, pues tanto en la narración mitológica como en la lógica formal, la categoría de dominio es el elemento que determina el nexo constitutivo del presente con el origen de la civilización. En el estadio antropológico del mito se puede observar que en la relación del ser humano con la naturaleza y consigo mismo, aparecen ya los primeros contornos del carácter coactivo que asume la razón instrumental, que posteriormente la Ilustración realizará en toda su radicalidad:

El principio de la necesidad fatal por la que perecen los héroes del mito, y que se desprende como consecuencia lógica del veredicto del oráculo, domina, depurado y transformado en la coherencia de la lógica formal, no solo en todo sistema racionalista de la filosofía occidental, sino incluso en la sucesión de los sistemas, que comienza con la jerarquía de los dioses y transmite, en permanente ocaso de los ídolos, la ira contra la falta de honestidad (Adorno & Horkheimer, 1998, pág. 66) (1944, 16)

Como podemos observar, Adorno encuentra un primer elemento de continuidad entre el de “necesidad fatal” del discurso mítico y la idea de “coherencia” de la lógica formal. Tanto en el discurso mítico como en la lógica formal se puede observar una tendencia hacia la subsunción del todo social, lo cual –en términos lingüísticos– asume la característica totalizante del modo simbólico de designación. El lenguaje deja de designar una realidad heterogénea, la cual era determinada por la acción de “nombrar” la naturaleza, y se dispone ahora a identificarla, de manera que establece un modo de designación caracterizado por la separación entre la palabra y el objeto.

Adorno y Horkheimer interpretan el inicio de la separación entre palabra y objeto como un proceso de distanciamiento histórico entre el carácter mimético y mitológico de relación con la naturaleza mediante la interpretación del carácter de “sustitución” que se da en el momento antropológico del sacrificio.

En el momento antropológico de la magia la relación lingüística que el hombre establece con las cosas es comprendida bajo la idea de *sustituibilidad específica*⁵⁹. Al nombrar las cosas, el hombre establece una relación vinculante entre la cosa misma y el nombre, dado que la palabra reemplaza a la cosa sin hacer violencia a la misma. Por otra parte, en el sacrificio se daría un tipo distinto de relación lingüística. El nuevo modelo de designación se extrae del engaño que se establece cuando el primogénito es reemplazado por un representante de la especie. En términos lingüísticos, la palabra reemplaza a la cosa haciendo creer que se está en posesión vinculante con ella, dando paso así al carácter representativo del lenguaje propio de la lógica discursiva. Al desaparecer el carácter específico de las cosas, también desaparece el modo específico de referenciarlas, y estas comienzan a ser designadas por un tipo de lenguaje que debe adecuarse al carácter universalmente abstracto de las palabras o los conceptos, “las múltiples afinidades entre lo existente son reprimidas por la relación única entre el sujeto que confiere sentido y el objeto privado de este, entre el significado racional y el portador accidental del mismo” (Adorno & Horkheimer, 1998, pág. 66) (1944, 16-17).

En investigaciones anteriores a *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer acentuaba el carácter dominante de la lógica formal como un modelo para referenciar la realidad, el cual se hacía visible principalmente en la esfera de la racionalidad subjetiva (Horkheimer, 2002, *Crítica de la razón instrumental*, pág. 47). Horkheimer no desatiende el hecho de que la lógica de la relación entre el lenguaje y la subjetividad se establece en los términos de la *calculabilidad*, como una forma en la cual la razón subjetiva se hace parte del proceso de cosificación: “La razón subjetiva se revela en última instancia como la capacidad de calcular probabilidades y determinar los medios más adecuados para un fin dado” (Horkheimer, 2002, pág. 47).

Horkheimer reafirma que el ámbito de la razón subjetiva es el espacio desde el cual el pensamiento abre paso a la calculabilidad. Así, el espacio de la subjetividad es conquistado por estructuras de la *racionalidad objetiva*, de manera que estas fijan el espacio de operación

⁵⁹ Adorno caracteriza la sustituibilidad específica de la siguiente forma: “En la magia se da una sustituibilidad específica. Lo que le acontece a la lanza del enemigo, a su pelo, a su nombre, le sucede al mismo tiempo a su persona; en lugar de Dios es masacrada la víctima sacrificial”. (Adorno & Horkheimer, 1998, pág. 65) (1944, 16)

de la razón instrumental, y establecen las formas de sometimiento en las cuales se presenta el nexo entre el pensamiento y el lenguaje: “El término griego se deriva así de *légein*, «decir» y designa la capacidad lingüística subjetiva” (Horkheimer, 2002, pág. 48).

En la industria cultural, el *decir* del “*légein*” como expresión de la subjetividad, es reemplazado por la disponibilidad neutra del lenguaje, pero sin abandonar el ámbito de la subjetividad. Esta esfera de lo subjetivo que la Ilustración elaboró como bandera de lucha contra el proceso de objetivación, se presenta encubierta por la estructura lógica del cálculo; es así que desde el ámbito subjetivo del ser humano se emplaza un modo de referenciar la realidad, el cual se cierra a la posibilidad de enunciar una realidad constituida por relaciones antagónicas. El rol político del lenguaje consistiría entonces en la capacidad de negar o de hacer invisible un ámbito de la realidad que se constituye por medio de contradicciones, en este sentido se puede hablar del lenguaje instrumental como una forma de silenciar el carácter antagónico y heterogéneo de la realidad⁶⁰.

Por ello, el carácter instrumental del lenguaje es para Horkheimer el producto de la dialéctica entre la objetividad y la subjetividad, y, por ende, es una extensión de la razón cosificada (Horkheimer, 2002, pág. 51). De esa forma, el dominio que la razón objetiva ejerce en la esfera subjetiva, se traduce en que las proposiciones solo adquieren un significado si están enmarcadas dentro de un ámbito operacional y coherente con las acciones instrumentales. Por consiguiente, se tiene que la relación entre racionalidad objetiva y subjetiva supone un nivel tal de coherencia que el lenguaje debe negar los ecos de una subjetividad expresiva, de modo que la palabra ya no pueda ser comprendida en los términos de una teoría del significado, sino únicamente como una “función” del pensamiento, cuyo sentido está determinado por la capacidad de lograr cierto fin deseado, de acuerdo con el programa general del sistema de relaciones funcionales.

Finalmente, se puede concluir este punto al señalar que para Horkheimer el proceso por el cual la subjetividad abre paso a la consideración instrumental del lenguaje, no es posible sin la referencia al aspecto objetivo de la razón. El sujeto introyecta en la esfera subjetiva,

⁶⁰ En *El hombre unidimensional* Marcuse ha caracterizado la anulación de la capacidad lingüística de expresar la contradicción bajo la tesis del *cierre del universo discursivo* del mismo lenguaje (Cfr. Marcuse (1968)).

como un proceso interno de dominación, aquello que la razón ejerce en el ámbito social objetivo como dominio de la naturaleza externa, así establece las pautas de una consideración del lenguaje como un hecho histórico social.

2.3.3 Lenguaje, símbolo y publicidad

En *Dialéctica de la Ilustración*, el carácter universal y totalizante de todos los fenómenos que se dan en el marco histórico de la sociedad postindustrial quedan determinados como una *regresión* a estadios antropológicos primitivos. En cierta medida, es por medio de la desfiguración histórica que supone el proceso de cosificación lingüística de la sociedad industrial avanzada, que la publicidad puede expresar la tentativa de reestablecer la vieja unidad entre el *signo* y la *imagen*. Este carácter regresivo se expresa en el modo simbólico que adquiere en la publicidad la relación entre signo e imagen, evocando en cierto modo aquella actividad de los sacerdotes primitivos, donde la *imagen* representaba aquella unidad característica de los rituales mágicos (Adorno & Horkheimer, 1998, pág. 71) (1944, 23)

Al igual que los ritos mágicos, los mitos no solo narraban un acontecimiento, sino que además tendrían la función de significar una naturaleza que vuelve sobre sí misma. Si bien es posible observar que en el paso de la magia al mito ya comienza a operar cierto distanciamiento del hombre frente a la naturaleza, en el sentido de la actual separación del sujeto y el objeto, la unidad de imagen y palabra que caracteriza el proceso de significación simbólico de la magia, se traspasa al mito de modo que este significa a la naturaleza que se constituye como *repetición*. Por ello, en la sociedad postindustrial el carácter simbólico del lenguaje publicitario adquiere *uniformidad*, y se realiza históricamente como una consecuencia del mismo proceso que concretiza la Ilustración mediante la separación de sujeto y el objeto.

Este carácter de repetición se observa en el modo de referenciar de la publicidad, como una particular forma de *permanencia de lo significado*, de manera que lo significado permanezca siempre como lo invariante frente al devenir. No se trata, por tanto, de que el contenido referenciado sea siempre el mismo, sino de la permanencia de un modelo de referenciar la realidad, en el cual la totalidad se reafirma en el acto mismo de referenciarla.

En este punto, Adorno realiza una indicación que puede ser instructiva. En el estadio liberal del capitalismo, previo al momento totalizante de la industria cultural, la publicidad tenía el rol de entregar información sobre la mercancía, manteniéndose ambos elementos como aspectos diferenciados; de esa forma, el distanciamiento de la publicidad respecto al individuo era la extensión de aquella separación que aún podía visualizarse en el

distanciamiento de la palabra frente al objeto, lo cual, entre otras cosas, hacía posible el modo significativo de referenciar. Ahora bien, en la sociedad postindustrial, momento en el cual la regresión opera estrictamente como ideología, la *separación* se entiende como un vínculo absoluto entre el objeto y lo significado por él, con lo que determina el carácter simbólico y totalizado del lenguaje publicitario.

La publicidad –mediada ideológicamente– concretizaría el carácter abstracto de los conceptos como una expresión evidentemente desvirtuada de la idea hegeliana del arte como manifestación concreta de la idea. Así, el lenguaje de la publicidad, que apela al carácter expositivo del arte, se transforma en exposición ideológica del poder social. El carácter instrumental del lenguaje se advierte en la *refuncionalización* de la idea del lenguaje como modelo de verificación, donde lo que se mide es la capacidad de manipulación tanto de la conducta como la conciencia. Lo que se verifica es la capacidad de dominación sobre la conciencia. De allí se deriva, como hemos visto más arriba, que el fin de la palabra es confirmar la realidad, asimismo, que la finalidad de la frase es servir como proposición protocolaria que reafirma la jerarquización de lo existente.

2.3.4 Símbolo como ideología de la totalidad: Benjamin

En cierta medida, la idea del carácter simbólico de la palabra –en *Dialéctica de la Ilustración*– como modo absoluto de significar la realidad, se extrae de la noción benjaminiana del símbolo, presente en el libro sobre el *Trauerspiel alemán*. En vistas a la clarificación del concepto de alegoría, Benjamin considera que la capacidad simbólica de referenciar la realidad deber ser comprendida como una desviación o tergiversación respecto al modo alegórico de significar.

El primer elemento crítico que Benjamin ve en el símbolo es el carácter esencialmente ahistórico en el modo de referenciar el mundo. Con la intención de rescatar el significado auténtico u original de alegoría, Benjamin ve en el drama barroco una forma de sobreponerse a los desvíos o tergiversaciones que el clasicismo estético había realizado sobre esta forma de expresión artística; así, observa que los críticos que habían tematizado el problema de la alegoría estaban demasiado influenciados por un concepto errado de alegoría, el cual heredaron de la tradición romántica. Para estos la alegoría era principalmente “una relación convencional entre una imagen denotativa y su significado” (Benjamin, 2012, pág. 162), y con ello extendían este prejuicio hasta considerar la alegoría como “mero modo de designación” (Benjamin, 2012, pág. 163).

Contrario al clasicismo, Benjamin considera que la alegoría debe ser comprendida principalmente como un modo particular expresión, semejante a como fue considerada la escritura o el lenguaje. Los críticos del barroco, según Benjamin, habían intentado delimitar la definición del símbolo y de alegoría identificándolos erróneamente como elementos contrapuestos: la representación alegórica consiste en que la alegoría significa una idea general, o un concepto general distinto de la misma alegoría; mientras que el símbolo es “una idea hecha sensible” (Benjamin, 2012). En este último el concepto se hace corpóreo, una “momentánea totalidad” que se encarna materialmente; mientras que en la alegoría se observa una falta de lo momentáneo, dado que esta discurre principalmente como una “serie de momentos” (Benjamin, 2012, pág. 165).

Ahora bien, a pesar de la insuficiencia conceptual de los críticos –al persistir en acentuar la diferencia entre el símbolo por sobre la alegoría, y su relevancia como categorías estéticas para comprender el Barroco–, Benjamin cree que es posible extraer un elemento clave de esta

diferenciación conceptual. Se trata del hecho de extraer una concepción del símbolo en la cual la significación simbólica se comprende como “instante místico de acogida al sentido”, mientras que la alegoría se caracteriza por un modo dialéctico de significar. De acuerdo con Benjamin, ello pone en evidencia que lo diferenciador entre ambos elementos es una particular concepción del tiempo:

Mientras que, en el símbolo, con la transfiguración de la caducidad, el rostro transfigurado de la naturaleza se revela fugazmente a la luz de la redención, en la alegoría la facies hipocrática de la histórica se ofrece a los ojos del historiador como paisaje primordialmente petrificado. (Benjamin, 2012, pág. 167)

El elemento temporal no solo se abre espacio al interior de la representación barroca, al evidenciar los momentos temporales de la obra, sino también en el hecho de que el tiempo aparece como *paisaje petrificado*.

Para Benjamin, la noción de símbolo tal como la utilizaba la tradición, no solo posicionaba el modo de referenciar simbólico por sobre el modo alegórico, sino que también contenía un elemento problemático, pues apelaba a una forma de referenciar la realidad que en esencia podía ser considerada como no-dialéctica (Benjamin, 2012). Pues, en la caracterización del símbolo que lleva a cabo la tradición romántica se observa una forma absoluta de referenciar la realidad, la cual sirve a su vez como soporte para un conocimiento absoluto de la misma, excluyendo el carácter discontinuo del tiempo.

En definitiva, para Benjamin el símbolo carece del poder de la realidad de significar algo distinto de sí misma, dado que en él la significación se absolutiza en tanto que expresa la realidad como totalidad (la cual es momentánea) mediante una figura. El símbolo es caracterizado por Benjamin sobre la base de su función significante absoluta. Símbolo será entonces un elemento de significación que permite referenciar a una totalidad que se mantiene en sí misma inamovible; entre el símbolo y lo referenciado se establece una relación en la cual uno es siempre la expresión acabada del otro.

Por esa razón, Adorno encuentra en la conformación simbólica del lenguaje un modo en el cual la naturaleza se extiende a sí misma como *repetición*. En un lenguaje que tiene como función la clausura, el significado ha eliminado la posibilidad de lo histórico, y es al mismo tiempo expresión de una realidad absoluta y carente de movilidad dialéctica. Es por eso, en definitiva, que Adorno asocia el modo simbólico de designación con el mito.

Con base en lo expuesto se puede concluir que si la referencia fundamental de la estructura lingüística del mito es el concepto de *lo siempre igual*, en el caso de la sociedad postindustrial la referencia directa está caracterizada bajo el ideal de sistema.

2.3.5 El problema del origen: Magia y mimesis

La discusión en torno al problema del carácter normativo de la razón, que los autores de la segunda y tercera generación consideraron la principal deficiencia teórica de *Dialéctica de la Ilustración*, derivó en el convencimiento de la imposibilidad de elaborar una filosofía del lenguaje que pudiera hacer frente al concepto de razón instrumental. Concluyeron que el carácter progresivo de la razón, que avanza siempre en un *continuum* de dominación, derivaba necesariamente en la idea del cambio de períodos históricos en saltos progresivos. Si la razón avanza progresivamente hacia un estado de calamidad técnico-científico, la salida lingüística supone situarse por detrás del punto de inicio del lenguaje instrumental, de modo que la caracterización de un lenguaje *negativo* como contrapartida de su ser cosificado, implicaría hacer patente elementos constitutivos de un lenguaje olvidado en el camino triunfante de la razón.

Por lo tanto, se trata de la tematización de un concepto de lenguaje como *rememoración* de aquellas *huellas* o *cifras* que la misma historia ha dejado tras de sí, y que de alguna forma u otra persisten en el mismo acto de recordar. No indagaremos aquí si esta concepción del lenguaje, como rememoración lingüística de un pasado aplacado por el progreso de la razón, cumpliría o no con las exigencias de un modelo de racionalidad normativa; en estas líneas solo se caracterizarán y articularán las distintas referencias que Adorno realiza sobre este tema en la *Dialéctica de la Ilustración*, con una finalidad meramente instructiva.

Así se tiene como primer aspecto relacionado a esta forma de comprender el rol histórico del lenguaje, aquel que apunta a una relación con el carácter mágico de la palabra. El nombrar *originario* que en el periodo antropológico de la magia se expresaba como terror mítico, si bien iniciaba el proceso hacia la conciencia identificante, también expresaban elementos diferenciadores que aparecían como *negativos* respecto al modo instrumental de referenciar la realidad, “el mundo de la magia contenía todavía diferencias, cuyas huellas han desaparecido incluso en la forma lingüística” (Adorno & Horkheimer, 1998, pág. 66) (1944, 16).

En el contexto de *Dialéctica de la Ilustración*, el periodo histórico de la magia evoca un momento en el cual el lenguaje, aún no sometido a su condición total de instrumento, tenía la capacidad de significar lo diferente, es decir, actuaba sobre los objetos para preservar el

carácter heterogéneo de la realidad. En dicho momento, la palabra era caracterizada como un elemento singular, opuesto a la lógica de la uniformidad, lo cual con el paso progresivo de la razón ha sido sustituido definitivamente.

Ahora bien, que el mito y la Ilustración sean elementos constitutivos del mismo fenómeno indicaría que, de alguna forma, en la narración de *Dialéctica de la Ilustración* no queda del todo claro que el momento originario del lenguaje deba rastrearse más allá de la relación entre mito e Ilustración. Al parecer, dicho momento constitutivo u originario estaría situado al nivel de los primeros estadios antropológicos, un lugar supuestamente indiferenciado, donde el ser humano no mantenía una relación de dominio respecto al todo, sino de *afinidad mimética*.

La palabra es usada por el mago con el fin *nombrar* los elementos de la naturaleza, sin hacer violencia al objeto, sino estableciendo con él una relación mimética. Es decir, la palabra debe ser capaz de nombrar al objeto de manera que este encuentre su lugar en la misma palabra.

Si bien es cierto que en el periodo de la magia, ya era posible observar cierto proceso de distanciamiento entre la palabra y el objeto, este no estaba del todo determinado por la forma abstracta que asume en la modernidad postindustrial. La semejanza entre palabra y cosa, que corresponde al periodo antropológico de la magia, se puede caracterizar con el término de *sustituibilidad específica*.

Adorno no renuncia a la posibilidad de hallar en la fase antropológica elementos que pudieran identificarse con la lógica de la equivalencia. Sin embargo, el concepto de equivalencia que corresponde a la fase de la magia no es el mismo concepto de equivalencia propio de la modernidad y del discurso científico. Y esto, porque lingüísticamente la relación de equivalencia en tanto *sustituibilidad específica* se hace evidente en el carácter de aura que posee el lenguaje. En este punto cabe señalar que Adorno no intenta volver la mirada a una situación que la misma historia se ha encargado de definir como impracticable en su originalidad. El carácter cosificado de la palabra se observa en la imposibilidad al interior de la misma ciencia, de llevar a cabo una relación de mimesis o semejanza respecto a la naturaleza.

2.4 *Dialéctica de la Ilustración* como aplicación del método lingüístico-configurativo

La perspectiva interpretativa que abre la *Dialéctica de la Ilustración* no puede ser comprendida correctamente si no se considera la puesta en marcha que –desde el punto de vista lingüístico– supone el uso del lenguaje configurativo, tanto como método descriptivo como elemento de análisis.

El primer indicio que se tiene de esto último es la relación entre el carácter expositivo de la obra y la relación con el modo de exposición científica. Uno de los tantos problemas abordados por Adorno, en sus primeros escritos, era precisamente la distinción entre dos modos de narrar: por una parte, aquel que se entiende bajo el carácter expresivo de la configuración lingüística; y por otra, aquel relacionado con el modo de descripción científica.

Desde la perspectiva del lenguaje configurativo, la descripción científica era entendida en resultados científicos como *fragmentos* destinados a la interpretación. Así, el procedimiento lingüístico de la configuración aparece como el resultado de una particular forma de síntesis dialéctica, la cual actuaría *por sobre* el modo científico de descripción de los fenómenos, de manera que dichos fragmentos pudieran entregar súbitamente una iluminación del presente histórico-social. Por lo tanto, no se trata de una negación de los fragmentos que cada disciplina científica podría aportar al análisis crítico, sino de la asimilación dialéctica de dichos fragmentos hacia su posterior iluminación crítica.

Este procedimiento es claramente visible en *Dialéctica de la Ilustración* en la tendencia de extraer elementos del análisis antropológico. El modo de exposición presente en *Dialéctica de la Ilustración* haría visible, por tanto, la *copertenencia* entre los fragmentos científicos de la investigación antropológica con el análisis crítico de presente de dominación. Al ser analizados en la perspectiva de la pertenencia con las formas dominante del presente histórico; los conceptos giran en torno a una idea matriz, en cuya configuración, por medio de la descripción crítica, haría visible el principio de la *equivalencia*. Al articular los conceptos contrapuesto de mito e Ilustración, el lenguaje configurativo revela la estructura de una realidad que históricamente se muestra descompuesta en su totalidad.

De esta forma, la configuración lingüística tendría la ventaja de llevar a cabo cierta desarticulación del todo en vistas a una posterior unidad, elemento que Adorno entiende como “iluminación fugaz”. Así, la configuración reúne las palabras alrededor del concepto con la finalidad de renunciar a la misma posibilidad de reestructurar lo perdido, pues su iluminación del presente histórico solo es una instantánea que tan pronto como aparece está destinada a desaparecer.

Por otra parte, Adorno interpreta la *sustitución* que se da en la etapa antropológica de la magia como uno de los primeros antecedentes de la lógica de la equivalencia que operan a nivel abstracto en el pensamiento. Si en el sacrificio el primitivo *hace pasar* la muerte de un animal como perteneciente a la especie humana, al nivel de pensamiento la operación demuestra los primeros indicios de la instrumentalización. Dado que el lenguaje configurativo representa ambos elementos como asociados históricamente, la descripción de la conexión histórica con la lógica del intercambio, que se da en las sociedades altamente industrializadas, solo se logra por el recurso a la configuración.

Para que los dos momentos conceptuales visibilicen su copertenencia con el presente histórico, es necesario que, como en el caso de las ciencias, la descripción no siga las pautas del razonamiento deductivo, sino que siga una forma distinta de expresión, semejante al modo de expresión propio de una experiencia estética. Esto último ha sido anunciado –en la tesis sobre el lenguaje del filósofo– como la convergencia entre el arte y la filosofía.

En este contexto, para Jameson (2010) el tipo de descripción que Adorno desarrolla en *Dialéctica de la Ilustración* podría interpretarse como una particular aplicación del carácter mimético del lenguaje. Lo anterior en el sentido de un “despliegue” de la oración dialéctica, cuyo principal mentor no sería Benjamin, sino el periodista y reconocido intelectual contemporáneo de Adorno, Karl Kraus. La narrativa de Kraus se presenta como el modelo del “paradigma de una sintaxis expresiva”, que determinaría la estructura de la oración y cuyo significado estaría más allá de su contenido comunicativo y denotativo (Jameson, 2010, pág. 108).

Para que la relación de copertenencia entre mito e Ilustración pueda hacerse visible, es necesario que la descripción argumentativa se distancie de las pautas del razonamiento lógico, tal como se da en la descripción científica del mundo. Este ideal de un lenguaje

emancipado de las formas de descripción racional, ya había sido definido por la temprana inquietud de Adorno por establecer una forma de descripción de los fenómenos, cuyo parámetro estaba arraigado en la compenetración entre el arte y la filosofía:

Mientras que la filosofía tiene que volverse hacia la unidad de lenguaje y verdad, que hasta ahora se ha concebido exclusivamente como unidad estética, inmediata, y examinar dialécticamente su verdad en el lenguaje, el arte adquiere carácter cognoscitivo: su lenguaje solo es estéticamente correcto si es «verdadero», es decir, si sus palabras se ajustan al nivel histórico-objetivo. (Adorno, 2010, pág. 339) (GS 1, 370)

Es decir, y como se ha expuesto en el primer capítulo de esta tesis, el parámetro para decidir si las palabras expresan o no correctamente una determinada verdad histórica, si expresan su auténtica materialidad, es “la dignidad estética de la palabra”. Por lo tanto, podemos decir que *Dialéctica de la Ilustración* se inscribe en la línea de la temprana preocupación de Adorno por establecer un parámetro adecuado para el lenguaje filosófico, por lo cual sitúa el análisis a un nivel contrapuesto al modo de descripción propio del paradigma de la relación sujeto-objeto, por el paradigma de la convergencia entre arte y conocimiento.

El modo de descripción presente en la *Dialéctica de la Ilustración* sería al parecer la concreción lingüística de la idea de incorporar el elemento estético, como una acción concreta destinada a la construcción de un nuevo parámetro para el lenguaje filosófico. Posteriormente, en *Dialéctica negativa* esta posibilidad lingüística es reafirmada al acentuar precisamente el carácter *expresivo* (*Ausdruck*) del lenguaje.

Capítulo III. Relación entre arte y lenguaje: la dimensión estética de la palabra

3.1 Introducción

El siguiente capítulo tiene como objetivo llevar a cabo una caracterización del concepto de lenguaje en el marco de las reflexiones sobre el arte elaboradas por Adorno en su obra póstuma *Teoría estética*. En el contexto del trabajo indagatorio sobre la naturaleza del arte planteado por Adorno en dicho libro, se pretende clarificar cuál es el estatuto que ocupa el concepto de lenguaje en relación con el arte, si acaso es posible, por ejemplo, entenderlo como un mero añadido, o, por el contrario, si es necesario comprenderlo como un elemento relacionado al carácter estructural de la obra. Por tanto, antes de desarrollar el objetivo propuesto, es necesario determinar en qué consiste lo que Adorno entiende por arte y en qué sentido la delimitación del concepto de arte no está exenta de problematicidad; pues solo al poner en evidencia el carácter problemático de la definición sobre el arte como algo que viene determinado por la propia estructura constitutiva de la obra, el problema de la definición sobre el arte abrirá la posibilidad de comprender el rol esencial del lenguaje.

Asimismo, la relevancia de *Teoría estética* no está determinada únicamente por la enorme influencia que esta obra ha tenido para las distintas disciplinas donde la reflexión sobre el arte asume un rol fundamental. En ella también es posible observar de qué forma Adorno sitúa la problemática del carácter instrumental del lenguaje como un aspecto que es posible entender más allá del paradigma epistemológico de sujeto y objeto. En cierta medida, puede decirse que *Teoría estética* no solo ofrece los contornos de un novedoso marco teórico sobre el concepto crítico de racionalidad, sino que también, y en estricta relación con lo anterior, representa una nueva perspectiva sobre la relación entre arte y lenguaje⁶¹.

Esencial a esta nueva forma de comprender la relación ente arte y lenguaje es aquello que el mismo Adorno ha señalado con el término *doble carácter del lenguaje*. Esto significa que en el contexto de la indagación sobre la naturaleza constitutiva del arte, el lenguaje es

⁶¹ En cierta medida Marcuse coincide con Adorno al determinar que el potencial crítico del arte no está en el carácter de denuncia política respecto al orden social establecido sino en el carácter estructural de la obra. Señala además que el potencial subversivo del arte, en lo que refiere a la esfera de la percepción y la comprensión, también se puede presentar en el lenguaje de forma figurada (Marcuse, 2007, pág. 55).

comprendido por Adorno a la luz del propio carácter contradictorio de la obra, de este modo, en el doble carácter del lenguaje se pondría de manifiesto la contradicción constitutiva en vistas a su resolución en una unidad. Por una parte, se apela al carácter mimético del lenguaje, y por otra, a su determinación en tanto racionalidad discursiva.

En consecuencia, al abordar estos dos elementos contradictorios, Adorno intenta poner de manifiesto que la idea de lenguaje que atraviesa *Teoría estética* no puede ser correctamente comprendida sino en el carácter ampliado de un nuevo modo de racionalidad, una racionalidad que, tal como se ve más adelante, asume la contradicción como un elemento constitutivo.

Lo anterior no tiene otro fin que posicionar al lector en la perspectiva de una idea de contradicción lingüística que apela a la idea de lenguaje como posibilidad de expresión del mismo arte: el arte *dice* algo. El decir del arte, lo que en él habla no es el contenido de algo disponible a ser comunicado sin fracturas, su estructura obedecería, como veremos más adelante, a la lógica de una *sintaxis sin palabras*, y así determinaría su plena negatividad. Adorno asoció el trasfondo de esta forma de expresión estética con la noción de mimesis. Finalmente, y a pesar de la resistencia del arte a presentarse bajo los esquemas de la comunicación, en el arte se manifiesta un momento comunicativo, elemento que es señalado en los términos de una *racionalidad discursiva*.

3.2 Concepto y contradicción: elementos para una no-definición de arte

En lo que sigue se intenta poner en evidencia el carácter problemático que adquiere la reflexión sobre el arte al interior de *Teoría estética*, en particular al momento de proponer una definición conceptual sobre su naturaleza. No se trata de definir la naturaleza del arte desde un ámbito externo a su propia problemática, sino desde la propia reflexión que Adorno lleva a cabo al interior del libro respecto al problema de la definición y conceptualización.

La pregunta sobre qué es el arte ha sido planteada por Adorno en relación con lo que él mismo ha denominado con el término *naturaleza constitutiva* del arte, es decir, que la reflexión planteada en *Teoría estética* intentaría esclarecer, en cierto sentido, y sin dejar de lado la complejidad que conlleva, la pregunta sobre qué es el arte y en qué consiste la artísticidad de este.

Ahora bien, en lo que refiere a caracterización de la naturaleza del arte, y en virtud del carácter esencialmente contradictorio que lo constituye, Adorno es enfático en señalar que, en ningún caso, dicha naturaleza constitutiva puede ser comprendida como algo plenamente transparente para una conciencia capaz de identificar el sentido de su esencia⁶². La justificación de ello es que en la reflexión sobre el arte descrita en *Teoría estética* se pone de manifiesto que la conceptualización sobre lo que el arte es no puede ser concebida ni bajo la perspectiva de una ontología fundamental ni tampoco en los términos de una teoría tradicional sobre el arte⁶³. Por el contrario, todo acercamiento conceptualizador, toda definición sobre lo que el arte es debe hacer justicia al elemento negativo o contradictorio que determina su carácter constitutivo⁶⁴.

⁶² Al respecto Adorno señaló lo siguiente: “El arte tiene su concepto en las cambiantes constelaciones históricas. Su concepto no puede definirse. No podemos deducir su esencia de su origen, como si lo primero en él fuera el estrato fundamental sobre el que se edificó todo lo subsiguiente o se hundió cuando ese fundamento fue sacudido”. (Adorno, 1983, pág. 11)

⁶³ La historia de la polémica entre Adorno y Heidegger adquiere en *Teoría estética* una nueva perspectiva de análisis. La determinación de la estética bajo la lógica de una negatividad contradictoria se plantea decididamente en contra de la tesis de la ontología fundamental sobre el arte.

⁶⁴ Christoph Menke, uno de los especialistas más reconocidos sobre el pensamiento estético de Adorno, dijo lo siguiente en relación con el carácter negativo del arte: “La tesis fundamental de la estética de la negatividad consiste en una sencilla ecuación: la verdadera diferencia estética, la diferencia entre lo estético y lo no estético, es la negatividad. Solo el que aprehende las obras de arte en su relación negativa con todo lo que no es el arte, puede comprenderlas en su autonomía, en la lógica propia de ese modo de representación y percepción” (Menke, 1997, pág. 123).

Según lo anterior, todo acercamiento conceptual al carácter constitutivo del arte, en la medida en que dicha constitución es esencialmente negativa, estará siempre determinado por el momento contradictorio como un elemento *inherente* a su propia naturaleza. En otras palabras, la definición o conceptualización sobre lo que el arte es implica un replanteamiento de la idea misma de definición: definir no significa en ningún caso captar la esencia constitutiva del arte como un fenómeno que se muestra como algo sin mediación para la experiencia⁶⁵.

En ese sentido, se puede señalar entonces que para *Teoría estética* el problema del concepto o la definición se puede resumir de la siguiente forma: en la medida que la definición intenta fijar y determinar algo que, en virtud de su propia naturaleza constitutiva, escapa a todo intento de conceptualización, la propia actividad de definir debe asumir entonces la forma de dicha problematicidad. Pues si desde el terreno de la filosofía tradicional definir el arte es, ante todo, conceptualizarlo, determinarlo como algo aprehensible a la red universal del concepto, ¿cómo es posible la definición o conceptualización de aquello que, en virtud de su esencia negativa y contradictoria, se resiste a todo intento conceptualizador?

Desde el punto de vista de la definición, abrirse a la determinación de la naturaleza conflictiva del arte, significa que la propia definición debe tener en consideración la *resistencia* que el mismo arte establece hacia todo intento de conceptualización.

Si desde la teoría tradicional del lenguaje, se intenta determinar la naturaleza constitutiva del arte mediante la actividad del *nombrar*, dicha actividad no puede soslayar el hecho de la resistencia del arte a ser fijado y delimitado en un punto fijo de su constante devenir.

Ahora bien, para Adorno, la salida al carácter problemático que trae consigo la definición sobre el arte no tiene en consideración salir de la paradoja sino por el contrario, se hace hincapié en el problema del carácter constitutivo del arte en los términos de una relación contradictoria: “Lo bello no puede definirse, pero tampoco hay que renunciar a su concepto: se trata de una antinomia estricta” (Adorno, 1983, pág. 73).

⁶⁵ “El lugar a que apunta el carácter enigmático del arte solo puede pensarse por medio de mediaciones. La objeción que puede hacerse a la fenomenología del arte, como a cualquier fenomenología que crea poseer inmediatamente la esencia, no es tanto que sea antiempírica como lo contrario, es decir, que hace detenerse a la experiencia racional” (Adorno, 1983, pág. 164).

En suma, se tiene que el intento de la teoría hacia la definición, y la negación del arte a ser definido es parte del carácter constitutivo del arte, un aspecto en que se manifiesta, si se quiere, en la *paradoja constitutiva* que le es inherente. Además, la contradicción no es solo un momento que determina la relación entre el arte y el concepto, sino también, como se mencionó, se opone a toda posición ontológica que intente captar su esencia como algo determinable desde su origen.

La consideración del carácter contradictorio o aporético de la definición, esbozado sobre la base de la resistencia del arte a la definición, puede ser entendida como la reinterpretación, al interior de la propia estructura constitutiva del mismo, de aquello que el mismo Adorno en *Teoría estética* entiende como el rechazo del arte hacia el principio social del intercambio mercantil. Es decir, el rechazo a la definición es, ante todo, rechazo al principio de intercambiabilidad: “Si en la realidad todo se ha convertido en fungible, el arte opone a ese todo-para-otro las figuras de lo que sería exclusivamente ello mismo, de lo emancipado de cualquier identificación impuesta” (Adorno, 1983, pág. 115). Si la conceptualización o definición son los elementos teóricos mediante el cual principio de identidad intenta determinar la naturaleza del arte, tenemos entonces que el rechazo del arte a la definición se expresa también como el rechazo al principio que determina la estructura social. Y esto último solo en la medida que el principio de intercambio social, —entendido bajo la lógica del fetichismo de la mercancía— se presenta en analogía con el principio de identidad⁶⁶.

Hasta el momento es posible afirmar que el problema de la definición sobre el arte implica poner en evidencia que la nueva forma de considerar la idea de definición debe, en cierta medida, hacer justicia al carácter aporético que determina a la estructura constitutiva del arte. La definición contradictoria sobre el arte es la reinterpretación del momento contradictorio que determina su estructura constitutiva, desde la perspectiva del acercamiento teórico, y por lo mismo es la actividad correspondiente al momento teórico de la reflexión estética. Este último elemento exige no solo una reconsideración de la definición como algo opuesto a su concepción tradicional, sino también una según la cual pueda ser comprendida

⁶⁶ “Forma mercancía”, “fetichismo de la mercancía”, son términos que refieren al carácter mercantil que adquieren las relaciones sociales en el contexto del capitalismo postindustrial. Sobre esto, cfr. capítulo I de esta tesis.

a través del mismo arte como una derivación inmanente a la propia estructura que lo constituye.

Se ha planteado además que el rechazo del arte hacia la definición y la determinación conceptual estaría en estricta relación y es coherente, si se quiere, con toda aquella crítica epistemológica de la conciencia identificante, la cual determina y subsume los objetos por medio de una relación de identidad. Para la conciencia identificante conceptualizar un objeto significa, ante todo, no solo delimitarlo y apresarlos por medio de las garras del concepto, sino también objetivarlos por medio de la definición. De modo que para la conciencia identificante, la definición no tiene otra función distinta a aquella asignada por el reduccionismo lógico, aspecto que, entre otras cosas se opone a la fluidez del pensamiento dialéctico:

El pensamiento identificante objetiva por medio de la identidad lógica del concepto. La dialéctica, en cuanto subjetiva, tiende a pensar que la forma del pensamiento ya no convierte a sus objetos en inmutables, siempre iguales a sí mismos; la experiencia contradice tal inmovilismo. (Adorno, 1984, pág. 157)

Por otra parte, en *Dialéctica de la Ilustración*, la definición también se encuentra estrictamente asociada a la tendencia reduccionista de la conciencia tecnocientífica, según la cual definir es, sobre todo, detener o fijar el pensamiento en un punto específico del conocimiento. Allí la definición es comprendida críticamente por Adorno en el sentido dialéctico de “cristalización del concepto”. De acuerdo a lo anterior, en la definición el conocimiento se detiene en un punto determinado de la actividad cognoscitiva, limitando así la posibilidad emancipadora del pensamiento al carácter estático de la idea fija y, por tanto, haciendo de este un campo acotado y delimitado (Adorno & Horkheimer, 1998, pág. 238)⁶⁷.

⁶⁷ Adorno identifica el carácter acotado y singular de la definición, que viene dado por el pensamiento científico, con aquellos elementos típicos de la actitud psicológica del paranoico incapaz de trascender sus propios pensamientos: “Así como, aún hoy, las empresas científicas que requieren obtener resultados prácticos necesitan de una capacidad intacta de definición, de la capacidad de detener el pensamiento en un punto determinado por la necesidad social, de delimitar un campo que será luego examinado de forma minuciosa, pero sin ser nunca transcendido, del mismo modo el paranoico es incapaz de trascender un conjunto de intereses determinado por su destino psicológico”. (Adorno & Horkheimer, 1998, pág. 238)

Pero donde más claramente aún se expresa este carácter dialéctico de la definición es en su ligazón con el rol epistemológico del concepto: “Definición viene a significar tanto como una determinación de conceptos a través de conceptos” (Adorno, 2013, pág. 342).

En última instancia, la definición no solo se puede entender como determinación de “conceptos a través de conceptos”, sino también como aquella tendencia del pensamiento a señalar y unificar ciertos estados de cosas que se presentan de modo heterogéneo ante la misma conciencia⁶⁸.

Lo anterior lleva a la conclusión de que la idea definición, que ronda subterráneamente en *Teoría estética*, debe ser pensada –desde una óptica aún más amplia– como crítica al carácter tradicional de la definición, elemento mediante el cual la conciencia identificante, y todo el peso lingüístico y epistemológico que la sustenta, son un aspecto fundamental. Por ende, la idea de definición en *Teoría estética* se presenta desde la perspectiva de una crítica lingüística al concepto tradicional de definición.

⁶⁸ Como se verá más adelante, el rol del concepto en el contexto de la crítica inmanente del pensamiento identificante será otro de los ejes temáticos tratado por Adorno en *Dialéctica negativa*. (Cfr. capítulo VI de esta tesis).

3.2.1 El carácter contradictorio de la crítica inmanente como modelo de la definición

En *Teoría estética* la idea de definición extrae su modelo cognoscitivo del carácter contradictorio del arte. Lo anterior significa que el carácter afirmativo del pensamiento y el rol que en él cumple la conceptualización no implica, necesariamente, y como podría pensarse en un primer momento, una crítica del concepto que se pone “por encima” del pensamiento conceptualizador, en los términos de una perspectiva externa a dicho concepto.

Lo anterior, debido a que el carácter inmanente del análisis crítico de Adorno no solo tiene en consideración la importancia sino la necesidad del pensamiento conceptual para la crítica dialéctica, de ello se desprende que solo a través del concepto es posible visualizar aquello que el objeto contiene en sí y está más allá de lo conceptual: “El arte lucha tanto contra el concepto como contra el poder, pero para oponérseles necesita lo mismo que la filosofía de los conceptos” (Adorno, 1983, pág. 132).

De este modo, para Adorno, ir más allá del concepto significa llevar a cabo un proceso de desmitificación de los fenómenos, en el cual el propio concepto es considerado como un elemento necesario e inherente a la misma crítica. En esa medida, liberar al objeto de la conceptualización requiere del mismo concepto como elemento necesario de la propia liberación del objeto⁶⁹.

Por lo tanto, *Teoría estética* se presenta siempre como un modelo teórico de *crítica inmanente* del concepto, esfera desde la cual la crítica de la identidad señalaría el momento de la contradicción como un aspecto relacionado con el carácter estructural del objeto. Así, al articularse estructuralmente como un movimiento de fuerzas antagónicas y contradictorias, el arte ofrecería un modelo inmanente de análisis, cuyo centro estaría en el carácter negativo de la contradicción.

En resumen, y si se apela al carácter paradójico de su estructura, la definición sobre el arte tendría en sí misma dos elementos que aparecen como antagónicos entre sí: por una parte, el arte se niega a ser definido o conceptualizado, por otra, necesita del pensamiento

⁶⁹ Como se expondrá en el capítulo VI de esta tesis, la idea de una crítica inmanente del concepto es uno de los temas fundamentales tratados por Adorno en *Dialéctica negativa*.

conceptual como un momento indispensable de su constitución. En otras palabras, el arte escapa al concepto, pero solo mediante el pensamiento conceptual es posible llevar a cabo cierta comprensión sobre la naturaleza constitutiva que lo determina.

Por otra parte, en *Dialéctica negativa* el carácter paradójico de la definición se halla relacionado con el carácter paradójico de la relación entre concepto y cosa. Al estar determinado por una particular concepción de la definición, el pensamiento conceptual, para el cual definir es ante todo *aferrar* la cosa mediante el concepto, y sus impulsos negativos, destinados a salir del encierro conceptual, precisarían tanto del concepto como de la definición un elemento necesario de todo pensamiento crítico:

Aunque las definiciones no sean el uno y todo del conocimiento que ha hecho de ellas el cientismo vulgar, tampoco pueden por eso ser eliminadas. Un pensamiento que en su desarrollo no fuese dueño de la definición ni capaz por un momento de pedirle cuentas a la cosa a base de pregnancia lingüística, sería ciertamente tan estéril como si se hartara de definiciones verbales. (Adorno, 1984, pág. 168) (1966, 165).

De esta forma, el modelo inmanente presentado por *Teoría estética* indicaría que la definición es un elemento indispensable para la crítica, pues sin la definición el objeto no puede ser superado dialécticamente, en consideración a la necesidad del momento de detención que se requiere en todo análisis.

Es precisamente esta forma de entender el carácter paradójico de la definición lo que *Teoría estética* pretende poner de manifiesto. Aquí la definición también aparece en la perspectiva de la negación del arte a ser conceptualizado, a pesar de la necesidad de requerir del concepto para la reflexión. En ese sentido, surge la idea de un modelo de definición del hecho que la definición debe ser comprendida bajo un nuevo modelo de racionalidad, un modelo en el cual el ser y el no ser del objeto sean expresados bajo una forma de procedimiento conceptual.

Si bien es cierto que en *Teoría estética* no se señala de forma explícita que el carácter contradictorio de la definición debe ser pensado como un elemento derivado del carácter

constitutivo del arte, de acuerdo con lo señalado existen razones suficientes para establecer una relación estructural entre ambos elementos. Dicho de otro modo, lo que se intenta argumentar es que *Teoría estética* otorgaría razones suficientes para determinar que el problema de la *no-definición*, o el carácter contradictorio de la definición de arte, no puede ser pensado sino como una categoría inmanente al arte, es decir, como algo que se pone al descubierto en relación con el proceso inmanente que determina a su estructura. Se trata, en todo caso, de establecer mediante el problema de la definición otro aspecto de la relación entre la denominada paradoja conceptual y el problema de la contradicción constitutiva de la obra de arte.

Por lo tanto, la caracterización de la definición sobre el arte nos entregaría un modelo de acercamiento al fenómeno estético, determinado principalmente en los términos de un movimiento de conceptualización y desconceptualización o, si se quiere, de definición y no-definición. En cambio, la obra de Adorno ofrecería un modelo crítico-teórico de racionalidad en el cual la relación entre la teoría y su objeto, al considerar la contradicción como un elemento constitutivo, determina a la *no-definición* como una instancia de resistencia frente al concepto tradicional de arte.

Al mismo tiempo, y como resultado de este movimiento de desconceptualización presente en la reflexión teórica sobre el arte, la no-definición representaría una nueva forma de comprender la idea de *unidad*. Si la idea de unidad dialéctica, propia de la teoría tradicional, confiere al objeto un carácter uniformizador, dicha unidad es reemplazada por una en la cual el objeto definido aparezca en una configuración distinta a la planteada por el modelo cognoscitivo del pensamiento identitario⁷⁰.

⁷⁰ La tematización del problema de la *unidad* en *Teoría estética* no se debe comprender en el sentido ideológico que le confiere la tradición y según la lógica del pensamiento identificante. Por el contrario, la “ley formal” señala el momento en el cual el arte articula la unidad de su estructura a través de un movimiento interno, de modo que los distintos momentos que configuran dicha estructura quedan delimitados a la constitución específica de la obra (Adorno, 1983, pág. 245). Es precisamente en la ley formal donde se expresa el elemento negativo según el cual la obra de arte está constituida principalmente por el rechazo que ella establece frente a las categorías que determinan la realidad. De este modo, *ley formal* y *negatividad* aparecen entonces como dos elementos que apelan al carácter estructural del arte, una fuerza negativa que no solo determinaría el fundamento de su propia constitución interna, en tanto rechazo o resistencia a las categorías que conforman la realidad, sino que también determinaría la relación entre él y el concepto que intenta definirlo.

Con todo, estamos en pie para señalar que la idea de definición no puede ser pensada como algo separado de un concepto de lenguaje sino por el contrario, se debe sacar a la luz la relación entre ambos elementos. Desde una perspectiva más amplia, el carácter contradictorio de la definición supone una idea de lenguaje en la cual la determinación sobre el fenómeno u objeto a interpretar debe ser considerado en vistas a la exposición de su carácter contradictorio.

3.3 El carácter lingüístico del arte

Lo expuesto en el apartado anterior no tiene otra finalidad que presentar el marco teórico desde el cual es pensada la relación entre arte y lenguaje en *Teoría estética*. Asimismo, lo descrito hasta el momento se puede resumir de la siguiente forma: para Adorno el elemento diferenciador del arte, lo que distingue al arte del resto de los objetos que conforman la realidad, está determinado por el carácter contradictorio de su estructura.

En cierta medida, el *momento diferenciador*, propio del carácter contradictorio del arte, no puede ser correctamente comprendido sin considerar la negación como aquella fuerza capaz de poner en fricción los elementos que constituyen la estructura del arte, y que cobran sentido de unidad en el momento de su *forma*. Si el arte es autónomo⁷¹ respecto a los objetos que constituyen la realidad, es decir, respecto al mundo *empírico*, lo es gracias al movimiento inmanente de su forma, gracias a la fuerza negativa que se desencadena como un movimiento interno de fricciones y contradicciones⁷².

De este modo, se ha esbozado que el carácter contradictorio del arte necesita de la negación en tanto fuerza que despliega su movimiento de oposición; el arte es negación del mundo empírico, lo cual se refleja y se expresa en el rechazo de este a la sociedad, el arte es “negación determinada” del orden existente: “Lo asocial del arte es la negación determinada de una sociedad determinada” (Adorno, 1983, pág. 296).

Además, se concluye que todo intento de acercamiento *crítico* a la definición sobre el arte supone siempre tener en consideración la esencia particularmente problemática de la definición, como un elemento que se extrae de la condición contradictoria de la estructura constitutiva del arte. Al huir del concepto, el arte sugiere que todo intento de conceptualizar su naturaleza debe hacerse de otro modo, y ese otro modo se presenta entonces como *no-definición*. En consecuencia, lo que define al arte, en términos concretos, la definición como tal, debe hacer justicia a la naturaleza contradictoria y negativa de este; a su vez, tiene que

⁷¹ Para una ampliación del concepto de autonomía estética, cfr. Menke, 1997, págs. 23-50.

⁷² Otra interpretación del concepto de autonomía como negación del arte al servicio de contenidos políticos explícitos es la que plantea Peter Uwe Hohendahl (1981).

ser capaz de *exponer* no una relación de identidad entre concepto y arte, sino el carácter de contradicción entre ambos como un momento esencialmente problemático⁷³.

Ahora bien, al considerar que el carácter contradictorio es un factor determinante y diferenciador respecto a los objetos que no son arte, es preciso señalar además que el arte se abre a la determinación de lo externo a él, es decir, a lo *extraestético*⁷⁴, solo en la medida en que la sociedad también es comprendida como un campo de fuerzas contradictorio. En efecto, y según la idea del carácter monadológico, la obra de arte *refracta* en su propia estructura las contradicciones que operan a nivel de la estructura social; si el arte es lugarteniente de la diferencia, de lo no-idéntico, esta esfera de autonomía ganada por él en su transcurso histórico no puede comprenderse sino mediante la contradicción como un elemento relevante de dicho proceso.

De acuerdo con ello, se está en condición de plantear con mayor claridad el objetivo expresado en las siguientes líneas. El concepto de lenguaje que Adorno desarrolló en *Teoría estética* no puede ser correctamente comprendido sino como parte del momento constitutivo del arte, es decir, como un momento relacionado con la contradicción, sin perder de vista que esta última es fundamental.

La relación entre el carácter constitutivo del arte y el lenguaje la establece Adorno en consideración a lo que él mismo denomina como *doble carácter del lenguaje*: “El lenguaje por su doble carácter, es un constitutivo del arte y un enemigo mortal del arte” (Adorno, 1983, 151).

La relación entre el carácter constitutivo del arte y el lenguaje se da por medio de una relación de pertenencia entre ambos; en el arte, en referencia a la estructura constitutiva del mismo, en el lenguaje, no como algo externo sino como un elemento que lo constituye.

La consideración del lenguaje como un elemento constituyente del arte implica que ambos elementos comparten el carácter de expresión que le es propio. En ese contexto, en tanto

⁷³ Wellmer ha puesto en evidencia que el carácter contradictorio que pone a luz *Teoría estética* también puede entenderse en consideración al contenido utópico del arte como figura contrapuesta a los elementos que conforman la realidad en los términos de una perspectiva teológica (Cfr. Wellmer, 1993, pág. 20).

⁷⁴ Con el término “extraestético” Adorno señala aquella esfera que excede al ámbito de lo propiamente artístico y que en *Teoría estética* hace referencia al mundo empírico, elemento que por definición es opuesto a la obra de arte.

expresión, en el arte habla algo, la expresión se constituye al comunicar algo que, en sus propios términos y en virtud de la propia dinámica de la realidad social, es imposible de comunicar o expresar. De modo que lo que habla en el arte no es un contenido capaz de ser transmitido comunicativamente, por el contrario, lo que se expresa se hace mediante la no-comunicación.

El carácter doble del lenguaje, en tanto elemento que conforma la estructura del arte, hace posible entonces que el arte salga del puro *en-sí* que constituye su carácter monadológico, para realizarse en algo concreto: es a través del lenguaje que la contradicción adquiere una fisionomía determinada al plasmar de forma concreta su historicidad. En definitiva, es precisamente por medio del doble carácter del lenguaje que el arte logra concretizar o materializar aquella doble determinación que constituye a su estructura⁷⁵.

En efecto, Adorno señaló la importancia del carácter expresivo, dado que es mediante la externalización del doble carácter del arte que este se cuida de la fetichización de su autonomía y logra expresar lo contradictorio como algo concretamente determinable.

Adicionalmente, cabe precisar el hecho de que, si bien la obra de arte posee un *lenguaje* y este a su vez es un elemento constitutivo de su estructura, en ningún caso quiere decir que lo dicho por la obra de arte sea planteado en los términos de una concepción comunicativa del lenguaje. El lenguaje de la obra de arte no se da en términos comunicativos, puesto que no es ni la expresión de contenidos subjetivos del autor ni tampoco la transmisión de un significado trascendente. Esta precisión es relevante pues abre paso a uno de los aspectos más importantes del carácter lingüístico del arte, se trata de aquella consideración del lenguaje como lenguaje *no intencional*, aspecto en el cual queda nuevamente en evidencia la concepción lingüística de Adorno con la filosofía benjaminiana del lenguaje⁷⁶.

⁷⁵ La tesis doctoral de Carsten Müller (2004) es explícita al señalar que esta doble determinación del lenguaje en Adorno también puede ser interpretada como la relación contradictoria entre signo e imagen. Por una parte, explica Müller, el carácter arbitrario del símbolo es pensado por Adorno de acuerdo con el modelo de abstracción del valor de cambio, y por otra, el momento expresivo o mimético se muestra en relación con la de “imagen” en términos de valor de uso.

⁷⁶ A propósito de la relación entre lenguaje y música, y en una clara referencia a la filosofía benjaminiana del lenguaje, Adorno señala lo siguiente: “En comparación con el denotativo, la música es un tipo de lenguaje totalmente diferente. En eso estriba su aspecto teológico. Lo que dice está, en cuanto fenoménico, determinado y oculto al mismo tiempo. Su idea es la forma del nombre divino. Es una oración desmitologizada, liberada de

Con todo, el problema de la contradicción constitutiva del arte se expresa lingüísticamente por medio de lo que Adorno denominaba *paradoja comunicativa*. Esto último no solo significa que, en razón de su estructura lingüística, la obra de arte se abre a la posibilidad de expresar algo, sino que también logra constituirse como una esfera diferenciada del conjunto de los elementos que integran la realidad. Por tanto, el momento de artisticidad como factor de diferenciación que constituye a la obra de arte, es decir, la consideración de su naturaleza como *ser-para-sí*, se revela como un hecho lingüístico: “las obras de arte, en su existencia, son algo más que existencia, pero no por causa de algo existente, sino por su lenguaje” (Adorno, 1983, pág. 141).

Si se tiene en consideración que el lenguaje determina el momento estructural del arte como un elemento fundamentalmente contradictorio, en términos lingüísticos dicha contradicción se revela bajo la lógica de una relación aporética. Por una parte, el lenguaje, en tanto expresión sin palabras, representa un elemento clave del carácter expresivo del arte, por otra, el lenguaje se presenta como un aspecto más de lo exterior al arte, aquello que sucumbe al carácter mercantil del objeto en el contexto de la sociedad capitalista y que queda determinado en la concepción comunicativa.

Al respecto, Adorno aludió a la doble determinación del lenguaje presente en la estructura constitutiva del arte, como una relación entre el momento del ser-para-sí del arte y el ser-para-otro. En tanto ser-para-sí, el lenguaje de la obra de arte expresa algo, pero lo hace a condición de negar la posibilidad de comunicar un contenido; el lenguaje del arte es, en primer lugar, expresión sin palabras, momento en el cual el arte se cierra ante el ser-para-otro y desde el cual se pone de manifiesto su oposición al modelo comunicativo:

El camino hacia el ser-para-otro se la cierra el arte por la expresión y habla por sí mismo evitando las fauces de ese ser-para-otro: tal es su planitud mimética consumación mimética. Su expresión es la contrapartida de expresar algo. (Adorno, 1983, pág. 150).

la magia de la influencia; el instinto humano, por más que baldío, de pronunciar el nombre, no de comunicar significados” (Adorno, 2006, pág. 256).

En definitiva, para Adorno la lingüística de la obra de arte se encuentra en estricta relación con otra de las categorías centrales de *Teoría estética*: el concepto de expresión.⁷⁷ En general, el momento expresivo del arte hace referencia al momento mimético según el cual en el arte habla algo, pero de un modo distinto al modo de comunicar que se da en la sociedad mercantilizada. Si mediante el momento expresivo la obra de arte le abre paso a una forma distinta de comunicación, esto se debe en especial al hecho de que el comunicar del arte es comunicación de un lenguaje no verbal: su expresión es la manifestación de algo que se expresa sin palabras.

La paradoja comunicativa del arte consiste, en efecto, en que el arte intenta, en virtud de su momento expresivo, comunicarse con aquello que es externo a él. De hecho, establece una relación comunicativa con el mundo empírico, aunque renuncie a las categorías que conforman el carácter empírico del mundo. En conclusión, la comunicación del arte con el mundo se da por medio de la *no comunicación*: “La comunicación de las obras de arte con el exterior, con el mundo al que, por suerte o por desgracia, se han cerrado, se da por medio de la no comunicación, y en ello precisamente aparecen como refracciones del mismo” (Adorno, 1983, pág. 15).

Queda así planteada, en la propia estructura del arte, la paradoja comunicativa del lenguaje. Lo que habla en el arte, entonces, no es la subjetividad del artista. Al expresar un contenido de verdad, el arte se hace objetivo; no habla un yo particular sino algo colectivo⁷⁸. Pero, por otra parte, lo que la obra de arte dice no se presenta como la transmisión de un contenido social, pues dado que la obra habla por medio de su aspecto formal, lo hace en tanto estructura.

En ese sentido, la fractura o interrupción del impulso comunicativo del arte es la *protesta* de este contra de la idea dominante de comunicación. Por ejemplo, cuando la obra de arte se presta a la transmisión de contenidos políticos pierde el momento de su autonomía sin el cual

⁷⁷ La revaloración del carácter expresivo del lenguaje será uno de los motivos centrales de la reflexión lingüística de Adorno en *Dialéctica negativa*.

⁷⁸ La idea de que en la obra de arte habla algo “colectivo” en ningún caso puede ser considerada desde la perspectiva de la cultura de masas. Como se verá en el capítulo VI de esta tesis, lo colectivo refiere más bien a la idea de algo *universal no cosificado*.

esta dejaría de ser lo que es y sería apresada por su ser-para-otro. En cierta medida, la autonomía en el arte es también autonomía respecto a los intereses particulares que pretenden hacer del arte un mero instrumento de la ideología.

Finalmente, en *Teoría estética* Adorno usó el término *sintaxis sin palabras*, precisamente para referirse al modo de expresión específicamente lingüístico en el que se manifiesta la estructura constitutiva del arte. La *sintaxis sin palabras* es el momento de oposición, no tiene como finalidad comunicar un contenido por medio de un lenguaje discursivo, por el contrario, su centralidad consistiría en comunicar algo por medio de la no-comunicación, elemento que, entre otras cosas, conduce a uno de los conceptos fundamentales del texto en cuestión: el concepto de *mímesis*.

3.4 Lenguaje mimético y racionalidad discursiva

La incorporación del carácter lingüístico en la estructura constitutiva del arte, en los términos del *doble carácter del lenguaje*, plantea que la obra de arte asume la contradicción como un modo fundamental de expresión. Dicho elemento queda plasmado en la relación igualmente contradictoria entre lenguaje mimético y racionalidad discursiva.

Asimismo, y en virtud de la idea del *carácter doble del lenguaje*, es posible establecer que en lo referente al carácter lingüístico de la obra, el arte *dice algo*. Por su parte, lo que dice el arte, lo que habla a través de él, se sitúa al nivel de su propia estructura; de modo que aquello que la obra dice no puede ser considerado en los términos de transmisión de un contenido que la misma obra o el artista se esmeran en comunicar, pues este comunicar de la obra de arte se da por medio de la no-comunicación.

En cuanto al momento paradójico del arte, expresado en relación con la contradicción entre mimesis lingüística y racionalidad discursiva, Adorno puso de manifiesto que la racionalidad de la obra de arte no puede ser entendida sino como un grado superior de racionalidad, aspecto en el cual los momentos antagónicos que quedan superados en una posterior *unidad*, no pierden el momento contradictorio que los constituye.

Se intentará precisar, por tanto, cuál es el rol de la mimesis en el contexto de *Teoría estética* y en qué sentido la mimesis representa un ámbito desde el cual el lenguaje es comprendido.

3.4.1 Concepto general de mimesis

En *Dialéctica de la Ilustración* se pueden encontrar al menos dos acepciones del concepto de mimesis. En primer lugar, con el término *mimesis* Adorno intentó designar cierto modo de comportamiento del ser humano, que se caracteriza por el carácter afinidad y cercanía que este establece tanto con la naturaleza como con otros hombres. En esta relación de afinidad resuenan a su vez aspectos de una relación de *cercanía y espontaneidad*.

La afinidad mimética entre hombre y naturaleza se establece en la medida en que este se acopla a ella de una manera no dominante. En el caso de las relaciones sociales, la afinidad mimética es planteada en referencia al modo de relación que se da entre individuos cuando estos se relacionan entre sí, despojados de todo tipo de violencia coercitiva.

En segundo lugar, mimesis hace referencia a su acepción tradicional, en la cual la relación mimética se establece en los términos de *imitación de algo*. Aquí se puede evidenciar en apariencia cierta oposición con la noción de mimesis como asimilación de la naturaleza. Esta oposición se entiende por el hecho de que el comportamiento mimético frente al mundo externo no opera solo en el nivel simbólico, sino también en el nivel fisiológico u orgánico⁷⁹.

Sin embargo, contrario a la connotación anterior, según la cual la mimesis refiere a una afinidad con el otro, esta también puede ser considerada como imitación de elementos cosificados de la realidad. Adorno y Horkheimer señalaron que, determinado por los mecanismos de autoconservación, el yo lleva a cabo una mimesis reactiva frente al proceso de asimilación de la naturaleza que surge principalmente ante una amenaza o peligro: “Aquellos fenómenos de rigidez en el hombre son esquemas arcaicos de la autoconservación: la vida paga el precio de la supervivencia asimilándose a lo que está muerto” (Adorno & Horkheimer, 1998, pág. 225) (1944, 188).

⁷⁹ La distinción planteada se apoya en la siguiente observación de Habermas: “Ciertamente que Adorno y Horkheimer tienen para esa integridad un nombre: mimesis. Y aun cuando no puedan dar una teoría de la mimesis, ese nombre comporta asociaciones que son deliberadas: mimesis, imitación, designa un comportamiento entre personas en que la una se asimila a la otra, se identifica con ella, se introyecta afectivamente en ella. Se está aludiendo a una relación en que el extrañamiento que experimenta la una al seguir el modelo de la otra no implica una pérdida de sí misma, sino ganancia y enriquecimiento” (Habermas, 1999, pág. 497).

En este caso, la mimesis alude a cierta asimilación de la naturaleza, pero no de una naturaleza viva sino más bien de una que se presenta como “asimilación a lo muerto”. Si en un primer momento el hombre imitaba a la naturaleza desde una posición de asimilación no dominante, y donde la relación con los hombres es comprendida en el mismo sentido de afinidad, en un segundo momento, la mimesis reemplaza el aspecto positivo de afinidad para adaptarse a los mecanismos de carácter represivo; por lo tanto, la imitación se pone al servicio de la dominación.

Determinado por el proceso de autoconservación, el yo reacciona frente al carácter amenazante de la naturaleza asimilándose “a lo que está muerto”, lo cual significa que no se produce una afinidad con la naturaleza viva, sino con aquella que hace posible la supervivencia del sujeto ante un estado de peligro. Como se puede observar, la tesis de la asimilación mimética de la muerte entrega a la reflexión estética una herramienta conceptual fundamental para comprender el carácter cosificado que adquieren las relaciones sociales en el capitalismo postindustrial. Ahora bien, en relación con su comportamiento mimético, la obra de arte también debe incorporar los aspectos cosificados de la realidad social. Frente a ello, desde lo lingüístico, el arte incorpora el carácter cosificado de la comunicación en la propia estructura lingüística del arte como *racionalidad discursiva*.

La cosificación actual, entendida desde la perspectiva de la acción, tendría su raíz en los mecanismos o esquemas arcaicos que pautaban la relación del hombre con su entorno. A su vez, en la medida en que la dinámica social es planteada en los términos de una *segunda naturaleza*, una naturaleza esencialmente objetivada, el individuo no tendría más alternativa que aferrarse o adaptarse miméticamente a los mecanismos del control social para asegurar su propia supervivencia. Así, el carácter de afinidad de la mimesis, aquello que en principio significó la espontaneidad y el descontrol, es reemplazado, por medio de los mecanismos de control externo e interno, por una mimesis en la cual la sociedad subsume lo heterogéneo por medio de la identidad. En consecuencia, la mimesis es entendida como afinidad no violenta y como asimilación a lo muerto que el yo realiza en vistas a su propia autoconservación.

Añádase a lo anterior que el énfasis en el aspecto primitivo de la mimesis como un modelo originario de razón, aún no dañado por el proceso de la razón instrumental, es la clave que explicaría el proceso de despotencialización del carácter no dominante de la afinidad

mimética. El carácter progresivo de la razón instrumental, de la mano de la aplicación de mecanismos de control cada vez más agudos, va sustituyendo el carácter de afinidad no violenta de la mimesis originaria, y en esta situación el hombre no tendría más alternativa que asemejarse a lo muerto como parte del mandato de la autoconservación.

En dichas circunstancias, el proceso racional de dominación ha soterrado las pretensiones reconciliadoras de la originaria afinidad mimética, y ha desplazado a esta última a la esfera del arte como el lugar histórico que la misma cultura occidental ha determinado como única posibilidad. La posibilidad de la mimesis queda así consignada a la esfera del arte o de lo que Marcuse ha señalado correctamente como “dimensión estética”⁸⁰.

Si bien es cierto que, tal como sugirió Habermas, el modelo mimético de racionalidad que Adorno y Horkheimer desarrollaron en *Dialéctica de la Ilustración* entiende la actividad mimética como un ámbito cuya única posibilidad histórica puede ser pensada a modo de “cifra”⁸¹, no obstante, la teorización del carácter lingüístico del arte como *modelo* de racionalidad intentaría ir más allá. Como se ve más adelante, esto implicaría considerar la reflexión teórica sobre el arte no solo como una instancia utópica, sino en tanto modelo de lo distinto.

⁸⁰ Sobre esto, véase, Marcuse (2007).

⁸¹ Habermas entiende el rol de la mimesis como una posibilidad, opuesta a la razón instrumental, que solo puede ser planteada en términos de una sugerencia remota. Según él, dado que la razón instrumental es planteada en *Dialéctica de la Ilustración* términos absolutos, Adorno y Horkheimer no tendrían más alternativa que recurrir a una razón anterior a la razón. Dicha razón es precisamente la esfera originaria, según Habermas, desde la cual emana la idea de mimesis. El carácter de “cifra” vendría dado por la imposibilidad de recuperar sin mediación dicho momento mimético (Cfr. Habermas, 1999, pág. 488).

3.4.2 Mímesis lingüística

En efecto, en el proceso de reflexión sobre el arte que pone en marcha *Teoría estética* – aunque parte del supuesto de que la relación de afinidad que el hombre establece con su entorno ha sido progresivamente desplazada por una relación de carácter instrumental–, la mimesis no se limita solo a ser testimonio del carácter cosificado de la realidad, sino también se presenta como posibilidad alternativa a esta. En este sentido, justo es decir que lo que ofrece *Teoría estética* no es sino un modelo distinto de racionalidad, un modelo en el cual el lenguaje es parte constituyente.

Ya en *Dialéctica de la Ilustración*, se puede evidenciar que el proceso de dominación que va de la mano con la racionalidad instrumental implica no solo un proceso de cosificación y objetivación sino también un proceso de diferenciación, en el que el arte y la ciencia se definen a sí mismos como esferas autónomas. Pues bien, *Teoría estética* prosigue esa línea al sostener que la esfera del arte también es considerada el lugar donde la civilización occidental ha decidido resguardar las *cifras* de una situación que aparece como imposible de restituir, ante un presente determinado por el carácter absoluto de la dominación de la racionalidad instrumental. Por un lado, la diferenciación entre arte y ciencia, al quedar ambos históricamente delimitados como esferas autónomas, indicaría la necesidad de incorporar la capacidad expresiva al campo del arte, mientras que, por otro lado, la racionalidad discursiva queda asignada al ámbito del conocimiento.

Esta diferenciación que pone en evidencia *Dialéctica de la Ilustración* entre el ámbito expresivo y el momento racional asociado al conocimiento, quedarían incorporada lingüísticamente en *Teoría estética*, bajo la diferencia entre *lenguaje mimético* y *racionalidad discursiva*. Así, si se apela a lo que más arriba se ha denominado como un “nuevo modelo de racionalidad”, ambos elementos, el mimético y el comunicativo, no son considerados cada uno en su propio marco de acción, sino que quedarían subsumidos de acuerdo con un ideal superior de racionalidad.

Pero es pertinente ver, en primer lugar, en qué consiste específicamente la caracterización que Adorno dio al concepto de mimesis lingüística y cuál es rol que adquiere en el contexto de *Teoría estética*.

El abordaje del carácter mimético del lenguaje que Adorno lleva a cabo en *Teoría estética*, no puede ser correctamente comprendido sin tener en consideración las reflexiones que sobre este problema ya había realizado su amigo y maestro Benjamin en algunos pasajes significativos de su obra.

En su escrito de 1933, *La facultad mimética*, Benjamin planteaba la siguiente observación: la mimesis puede ser comprendida no solo como instancia de la capacidad humana destinada a la producción de semejanzas, sino también a percibir las, y en dicha facultad se puede observar una transformación histórica significativa. En la actualidad, argumentó Benjamin, se puede apreciar una creciente disminución de la facultad mimética, debido a que el mundo perceptivo del hombre actual mantiene “escasos restos” de aquellas semejanzas o analogías que caracterizaban a la actividad mimética del hombre de antaño.

Benjamin se preguntó si acaso este fenómeno histórico se debe a un debilitamiento de la facultad mimética o más bien obedece a una transformación radical de la misma. Para averiguarlo, propuso analizar el concepto de mimesis desde una noción particular de la semejanza, esta es la semejanza inmaterial, pues es precisamente en el lenguaje, tanto escrito como hablado, donde es posible encontrar la evidencia de dicho fenómeno.

En efecto, el proceso de semejanza que se establece en el lenguaje –escrito y hablado– está determinado no por la imitación de los aspectos sensibles de la palabra, sino por una especie de relación abstracta. Es decir, mimesis refiere en primer lugar a una *semejanza inmaterial* o no sensible (*unsinnliche Ähnlichkeiten*), cuya base o soporte se hallaría en el carácter semiótico del lenguaje⁸². A modo de ejemplo, Benjamin aludió al carácter enigmático que debe provocar el fenómeno mimético del lenguaje en quien hace el ejercicio de observar el modo en que las palabras de distintos idiomas y que poseen un significado semejante, se muestran unidas por el carácter inmaterial de la semejanza.

⁸² Benjamin da el siguiente ejemplo: “El concepto de semejanza inmaterial proporciona, sin embargo, algunas indicaciones. Es decir que, ordenando palabras de diversas lenguas que significan la misma cosa, alrededor de este significado como centro de ellas, sería necesario indagar cómo todas las palabras -que pueden a menudo no tener entre sí ninguna semejanza- son similares a ese significado en su centro. Pero esta especie de semejanza es ilustrada sólo por las relaciones entre las palabras para la misma cosa en las diversas lenguas” (Benjamin, 2010, pág. 151).

Lo particular de esta concepción es el hecho de que la semejanza entre las palabras y su significado no se da en un plano estrictamente sensorial, como sería el caso del aspecto fonético o escritural de la palabra onomatopéyica, sino que ella apela, como hace notar el mismo Benjamin, a una esfera de correspondencias entre elementos no sensibles o abstractos⁸³.

En efecto, para *Teoría estética* el carácter mimético del lenguaje que se da al interior de la obra de arte se entiende en cierta medida como producción de semejanzas. Y esto último porque el carácter de *afinidad* que el lenguaje mimético despliega en la obra de arte se puede comprender, según Adorno, en correspondencia con el lenguaje mudo de la naturaleza.

Otro punto importante relacionado con el carácter de semejanza de la facultad mimética, frente a la cual Adorno también es deudor de su maestro, es aquel relacionado con el cambio histórico de la mimesis. Sobre ello, Benjamin ya había observado la relevancia del rol histórico de la facultad mimética en vistas al papel que en él cumple el proceso de racionalización occidental. De ahí concluye que la capacidad de percibir semejanzas ha sufrido un cambio histórico, aspecto que deriva en la valoración del rol histórico del lenguaje como depositario de aquellos elementos primitivos que han sido olvidados en el transcurso de la historia:

Es necesario pensar que el proceso mimético que se expresa así en la actividad de quien escribe era de máxima importancia para el escribir en los tiempos remotísimos en que surgió la escritura. La escritura se ha convertido así, junto con la lengua, en un archivo de semejanzas no sensibles, de correspondencias inmateriales (Benjamin, 2010, pág. 152).

Cabe destacar que el carácter de “transformación histórica” que acontece en el lenguaje, tanto en el escrito como en el hablado, determina a este como depositario de un pasado que tendría como finalidad mantener vivo, en el mismo lenguaje, aquel elemento mimético que

⁸³ Más adelante se evidencia cómo esta concepción de la mimesis como *afinidad no sensible* se constituiría para Adorno en el punto de partida de la concepción del lenguaje del arte como *expresión sin palabras*.

la progresiva realización de la razón occidental lleva a cabo. También para Adorno la relación entre lenguaje y mimesis ha quedado planteada en los términos de una derivación y transformación de carácter histórico. No obstante, Adorno fue más enfático en señalar que es precisamente en la esfera del arte el lugar donde el carácter de afinidad y semejanza del impulso mimético es plasmado.

Cabe destacar que el arte, en palabras de Adorno, aparece entonces como *refugio* de la mimesis: “La conducta imitativa tiene su refugio en el arte. El sujeto, cuya autonomía es variable se enfrenta por medio de la imitación con lo que es distinto a él, aunque no esté separado de ello plenamente.” (Adorno, 1983, pág. 76). El arte es el lugar que el proceso de racionalización ha designado como espacio en el cual se depositan las huellas, lo olvidado en el proceso de civilización. Lo anterior conduce a plantear que es únicamente en la esfera del arte, como esfera diferenciada del resto de las instancias culturales, donde el lenguaje aún conserva aquellos aspectos propiamente originarios y que el proceso de racionalización aún no ha logrado dominar.

El arte es, en síntesis, *refugio* de una mimesis mediada estéticamente. Esto significa que la conducta mimética originaria, mediante la cual el hombre establece una relación de afinidad con la naturaleza y también con otros hombres, tiene cabida en el arte de un modo singular. El arte procesa el comportamiento mimético y le imprime una nueva forma mediada estéticamente. Sin el carácter de mediación que el arte otorga al comportamiento mimético, no es posible comprender la particularidad del lenguaje como una naturaleza objetivada. De igual modo, al ser el arte *refugio* del comportamiento mimético, la posibilidad del lenguaje queda enmarcada y definida como posibilidad al interior de la misma obra, en tanto ámbito de su realización.

3.4.3 Mímesis como expresión de lo mudo

Con la idea de mimesis como categoría fundamental de *Teoría estética*, y la determinación del arte como refugio del comportamiento mimético, quedan así delimitados los alcances de la idea de lenguaje no verbal como momento expresivo del arte. Los *impulsos miméticos*, elementos que configuran y determinan la estructura del arte, llevan a cabo el proceso de constitución como proceso de objetivación del arte en tanto tal: “Los impulsos miméticos que mueven a la obra de arte, que la integran en ella y a la vez la desintegran son una expresión sin palabras y caediza. Se convierten en lenguaje por su objetivación como arte.” (Adorno, 1983, pág. 242).

En el arte, la mimesis es, por encima de todo, expresión sin palabras, constituye el momento mediante el cual la naturaleza se *cuela* en el arte y se hace parte de él como lenguaje. De ahí se puede explicar la tendencia de la obra de arte a establecer semejanzas con la naturaleza: lo que la obra imita de la naturaleza es su lenguaje y, al hacerlo, traslada a su propia estructura el momento expresivo como *lenguaje sin palabras*.

De esta forma, se obtiene que la esencia negativa del lenguaje se configura al interior de la obra de arte por medio de la negación, por parte del mismo lenguaje, a expresar un contenido mediante un lenguaje que aún no puede constituirse de forma verbal, uno aún no realizado, cuya principal determinación se halla en su momento de mudez.

Por consiguiente, el lenguaje de la obra de arte se presenta como expresión no verbal de un contenido objetivo, puesto que la expresión por medio de palabras, que en sí mismas están determinadas por su estructura significativa, traiciona al propio lenguaje al presentarse como vehículo de expresión de la naturaleza.

Esta forma de entender el lenguaje del arte como mimesis, o imitación del carácter no comunicativo de la naturaleza, conduce por tanto a establecer el nexo con el carácter dialéctico materialista de la propuesta estética adorniana. Este acento materialista de la obra de arte se vería fielmente reflejado en la idea de *expresión* como instancia, según la cual la obra de arte se presenta como manifestación de contenidos sociales objetivos⁸⁴.

⁸⁴ Sobre la caracterización de la obra de arte como expresión de contenidos sociales objetivos, véase, Jay, 1989, págs. 291-293.

Esto significa que, en cierta medida, el lenguaje de la obra de arte no puede dar cabida a la transmisión de aspectos esencialmente subjetivos del autor ni tampoco puede ser instrumento de expresión de un estado de ánimo íntimo. La apelación al carácter expresivo de la obra de arte es, por el contrario, manifestación lingüística de un contenido objetivo: “Es expresivo el arte cuando habla en él algo objetivo por la mediación del sujeto: tristeza, energía, deseo. La expresión es el rostro doliente de las obras” (Adorno, 1983, pág. 150).

De esta forma, el lenguaje de la obra de arte es en sí un lenguaje no-significativo, el cual sella su secreto pacto con la forma de un lenguaje que dice lo expresado en su mudez. El lenguaje, entendido en términos estéticos, se resiste entonces al principio de la racionalidad discursiva que se sustenta en la idea de comunicación, pues en el lenguaje de la obra no existe la intención de comunicar mensaje alguno. Es decir, en relación al momento de su estructura, se resiste y se niega a diluir dentro de sí la forma de un lenguaje en su *ser-para-otro*⁸⁵.

⁸⁵ Respecto al término “ser-para-otro”, Adorno señala lo siguiente: “El principio del ser-para-otro, aparentemente contradictorio con el fetichismo, es el principio del intercambio, y en él se enmascara el dominio” (Adorno, 1983, pág. 298).

3.4.4 Mudez del lenguaje

La caracterización del lenguaje del arte como *lenguaje sin palabras* es uno de los elementos más relevantes presentes en *Teoría estética*. Con la idea de *mudez* del lenguaje se intenta poner de manifiesto una nueva consideración sobre la idea de comunicación que trae consigo el arte. Si a través del lenguaje del arte intenta decir algo, lo que *dice* lo hace a propósito de aquello que el lenguaje comunicativo deja atrás en el proceso de transmisión del significado. Esto último se logra observar en el hecho de que el lenguaje de la obra de arte intenta imitar o asemejarse, mediante la expresión, al carácter mudo de la naturaleza: “Aunque el lenguaje de la naturaleza es mudo, el arte intenta convertir en lenguaje ese silencio” (Adorno, 1983, pág. 107).

Para Adorno, la idea de que el lenguaje del arte expresa algo sin palabras se puede comprender como la traducción, incorporada a la estructura lingüística del arte, del carácter no significativo de la naturaleza. En efecto, para Adorno, mientras más perfecta es una obra de arte, más se pone de manifiesto el carácter no significativo de la obra⁸⁶.

⁸⁶ Al respecto Adorno dice: “El rinoceronte, bestia muda, parece decir: «Soy un rinoceronte». La frase de Rilke «No hay lugar alguno / que no te mire», que tanto ocupó a Benjamin, ha codificado de manera apenas superada ese lenguaje no significativo del arte: la expresión es la mirada de las obras de arte” (Adorno, 1983, pág. 151).

Capítulo IV. El lenguaje poético como salida

4.1 Introducción

En los capítulos anteriores se ha intentado dilucidar la compleja relación que Adorno establece entre lenguaje y cosificación, como un elemento que atraviesa los momentos más significativos de su obra. En los primeros escritos, la cosificación es la forma en que la conciencia idealista asume un determinado rol histórico como expresión de la ideología, y el modo en que el lenguaje sirve de vehículo a las pretensiones de constituir dicho rol objetivamente.

Si bien es cierto que el problema de la *extensión* del inicio histórico del concepto de cosificación, planteado por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, representa un giro radical respecto a los primeros trabajos de Adorno, en ambos momentos intelectuales la cosificación sigue considerándose una categoría crítica fundamental de análisis⁸⁷. Así, es posible afirmar que la cosificación es el modo histórico *distorsionado* en que el proceso de racionalización occidental comprende los fenómenos y, entre ellos, al mismo lenguaje.

De modo que, desde el punto de vista lingüístico, la categoría de cosificación plantea el problema de establecer los criterios teóricos adecuados, a través del cual el lenguaje pueda sobreponerse a dicho proceso. Evidentemente esta posición debe, entre otras cosas, enfrentarse al problema del paradigma de la filosofía de la conciencia abordado por Habermas, debido a las posibles trabas teóricas a él asociadas.

Desde la perspectiva de *Dialéctica de la Ilustración*, el problema de la superación o la vía alternativa al lenguaje instrumental ha quedado expresado en los términos de la posibilidad de apertura de la cosificación mediante la tematización del carácter autónomo del lenguaje. Sin embargo, la exigencia de autonomía se encuentra a la vez con la imposibilidad del lenguaje comunicativo como forma alternativa a la cosificación lingüística.

⁸⁷ No es extraño que el mismo Habermas haya considerado las intenciones generales de *Dialéctica de la Ilustración* y de la tematización de la razón instrumental como una teoría de la cosificación social: “La crítica de la razón instrumental se entiende a sí misma como una crítica de la cosificación, que se basa en la recepción de Weber por Lukács pero sin asumir las consecuencias (que aquí nos hemos limitado a apuntar) de una filosofía objetivista de la historia”. (Habermas, 1999, pág. 465)

Alrededor de ello, Adorno consideró que el proceso comunicativo, una vez desprendido de las estructuras histórico-concretas que lo determinan como fenómeno mediado socialmente, no hace sino simular de modo abstracto el cumplimiento o éxito del propio proceso comunicacional que se da bajo la forma del entendimiento recíproco entre sujetos sociales aislados. Lo anterior ha quedado en evidencia no solo en *Dialéctica de la Ilustración*, sino también en los primeros escritos donde el concepto de comunicación era comprendido como aquella instancia ideológica que escamoteaba una estructura social en sí misma contradictoria.

En efecto, la crítica del lenguaje esbozada tanto en los primeros escritos, como en *Dialéctica de la Ilustración*, establece que el nexo solidario entre las estructuras lingüísticas comunicativas y la estructura de la sociedad de masas estandarizada, dejaría en evidencia no solo la solidez de los nexos ideológicos que determinan a ambas esferas, sino la consolidación a nivel histórico y social de una lógica de la identidad, cuya principal característica es presentarse como la base del carácter de uniformidad y totalidad del significado.

No se entrará aquí en la delimitación del concepto de ideología que opera de forma tradicional en el contexto del marxismo occidental; solo se considera oportuno mantener presente la indicación del carácter testimonial de *Dialéctica de la Ilustración*: al operar como principal dispositivo de subsunción sobre la esfera lingüística, la racionalidad instrumental instaaura desde sí misma una lógica totalizante sobre las estructuras lingüísticas comunicativas, las apresa y las determina en un concepto de comunicación, solo en el sentido del *intercambio* de la mercancía. El carácter significativo de la facultad designativa del lenguaje es subordinado a un modo absoluto de referenciar la realidad: el significado total, según Adorno, aparece como la pérdida total del sentido⁸⁸.

Por consiguiente, se puede asegurar que *Dialéctica de la Ilustración* ha dejado pendiente una compleja tarea: aquella destinada a poner en marcha la autorreflexión de la crítica en pro de un concepto más amplio de racionalidad que, al mismo tiempo, pueda servir de fundamento a un concepto de lenguaje emancipado de las formas de la racionalidad

⁸⁸ “Cuanto más íntegramente se resuelve el lenguaje en pura comunicación, cuanto más plenamente se convierten las palabras, de portadoras sustanciales de significado, en puros signos carentes de cualidad, cuanto más pura y transparente hacen la transmisión del objeto deseado, tanto más opacas e impenetrables se hacen al mismo tiempo esas palabras” (Adorno & Horkheimer, 1998, pág. 209) (1944, 173).

discursiva. Mas esta omisión no obedece, como parece plantear la crítica de Habermas, a un “descuido lingüístico” de Adorno, a una falta que es necesario remediar y que un análisis externo podría remediar. El agotamiento de la razón es, en cierta medida, el de la razón instrumental, aquel que concierne al carácter reductivo de su manifestación histórica y que *Dialéctica de la Ilustración* ha dejado, como se ha dicho, a modo de testimonio.

Dialéctica de la Ilustración es, por tanto, el testimonio de una *imposibilidad*. La imposibilidad de establecer los parámetros de una idea de lenguaje capaz de sobreponerse, o, si se quiere, de hacer frente a la crítica del lenguaje instrumental.

Que algo dé testimonio de lo imposible no significa en ningún caso que dicha imposibilidad quede determinada unilateralmente como imposibilidad absoluta, como una forma de clausura que anuncia y dictamina el cierre de toda posibilidad. En cierta medida, este es el caso en que se presenta la imposibilidad como concepto que determina la crítica de Habermas y de la segunda generación de Frankfurt a *Dialéctica de la Ilustración*: una forma de clausura del universo lingüístico, es decir, el cierre de toda posibilidad de un lenguaje no-instrumental.

Sin embargo, la imposibilidad de la cual da cuenta *Dialéctica de la Ilustración* es la imposibilidad de la propia razón instrumental, del sometimiento del lenguaje filosófico a la lógica del carácter subordinado entre razón y lenguaje.

Asimismo, considero que la imposibilidad situada en el ámbito de la relación entre lenguaje y razón, a una razón que no da lugar al lenguaje, más precisamente al carácter *expresivo* del lenguaje, coarta los intentos del discurso filosófico tendientes a elaborar un nuevo tipo de racionalidad. Como se evidencia en las próximas líneas, dicha expresividad no se puede paliar volviendo la mirada al origen incierto, anterior a toda escisión. En cierto sentido, la imposibilidad también lo es de la vuelta a un estadio ya superado, al momento originario de la relación entre palabra y cosa.

Nace así la pregunta acerca de la posibilidad de negación respecto al carácter cosificado que acontece a la relación entre palabra y cosa: ¿Es posible visualizar aún, a pesar de la crítica de Habermas, una forma de lenguaje que pueda hacer frente al modo en que históricamente ha devenido el lenguaje? Y, por otra parte, ¿cómo puede ser pensada dicha situación?

Como se ha visto en el Capítulo III de esta tesis, la nueva consideración del carácter constitutivo del arte, planteado por Adorno en *Teoría estética*, ha dado cuenta de la *posibilidad* de una nueva consideración del lenguaje como instancia de superación al carácter instrumental de la palabra. En consecuencia, sobre la base de la relación contradictoria entre lenguaje mimético y racionalidad discursiva, el arte señala la posibilidad de un nuevo modelo de racionalidad lingüística.

Añádase a lo anterior que el carácter inmanente de la crítica de la racionalidad instrumental indica que, al interior de la obra de arte, y más precisamente en su momento constitutivo, la cosificación o instrumentalización lingüística ha quedado definida en los términos de un *lenguaje discursivo*, aspecto que, junto el carácter mimético del lenguaje, convive sin generar violencia a cada una de sus esferas.

De esta forma, la aparente *aporía lingüística* en que recae el concepto de lenguaje, a la luz de la crítica de la Ilustración y del nuevo modelo de racionalidad que propone la reflexión estética, no significa una caracterización negativa del lenguaje. Por el contrario, la consideración de la contradicción como un elemento constitutivo del arte, al presentarse a modo de síntesis dialéctica, en un sentido no restrictivo, otorga la posibilidad de considerar un concepto de lenguaje de mayor alcance.

En todo caso, es necesario precisar que en *Teoría estética* dicha posibilidad ha quedado planteada en los términos de un *modelo* lingüístico de racionalidad. Si bien en *Tesis sobre el lenguaje del filósofo* dicho modelo lingüístico asume la forma de una teoría del lenguaje configurativo, este planteamiento anuncia ya la necesidad de recobrar para la misma filosofía aquello que Adorno anticipaba en sus primeros escritos: una reconsideración de “la dignidad estética de la palabra”⁸⁹. Es precisamente en este contexto donde cobra relevancia la elaboración de una concepción del lenguaje capaz de recoger críticamente los aspectos sustanciales de la compleja relación entre arte y filosofía.

En este contexto es necesario precisar el rol de la palabra poética como *lugarteniente*⁹⁰ de un concepto del lenguaje, capaz de establecer el punto de partida de una nueva consideración

⁸⁹ Cfr. Adorno, 2010, pág. 338

⁹⁰ Hacemos referencia aquí al artículo de Adorno *El artista como lugarteniente*. Adorno lleva a cabo un análisis de la prosa de Valéry para poner de relieve el rol del artista frente al proceso de cosificación. Frente a

del mismo, opuesta a su caída instrumental. Así, solo mediante la incorporación de la reflexión estética, es decir, del análisis filosófico entre arte y realidad, podrá dilucidarse en qué medida la crítica del lenguaje cosificado conduce hacia un nuevo “modelo” de conocimiento filosófico.

De acuerdo con lo anterior, queda planteada entonces la necesidad de esclarecer en qué sentido la crítica de la cosificación lingüística es elaborada por Adorno en los términos de una crítica epistemológica de sujeto y objeto, y su vía de superación.

Por último, la caracterización del lenguaje poético otorgaría, en consecuencia, un nuevo “modelo” de crítica en el cual las estructuras cosificadas del lenguaje, y su determinación como lenguaje discursivo, son desplazadas por la nueva instancia cognoscitiva que representa la palabra poética.

En definitiva, se intentará caracterizar de qué modo la palabra poética, en la medida en que expresa el momento negativo respecto al estado de cosificación lingüística, debe ser comprendida en toda su dimensión emancipatoria, pero también de qué forma la relación entre poesía y lenguaje, según el vínculo entre palabra y experiencia, entrega algunas herramientas para comprender la crítica del discurso filosófico.

la falsa concepción del artista como un ser aislado y enajenado alimentada por la idea del trabajo artesanal, como la de aquella concepción del arte de la industria cultural: “el artista debe transformarse en instrumento, incluso convertirse en cosa, si no quiere sucumbir a la maldición del anacronismo en medio de un mundo reificado” (Adorno, 2003, pág. 118). Si bien el artista no debe abstraerse de las condiciones técnicas de reproducción, su posición no debe abandonar tampoco el enfrentamiento crítico y reflexivo sobre dichas condiciones.

4.2 El lenguaje poético como crítica de la relación sujeto y objeto

Respecto a este tema, cabe decir en primer lugar que Adorno le otorgó un rol claramente emancipador al lenguaje de la poesía. Mediante la particular forma de recepción estética que acontece en el poema, señaló que el carácter reducido de la experiencia, determinada por la configuración atomista de la sociedad, es desplazado por una experiencia en la cual el sujeto participa de lo *universal* no cosificado. Un tipo de experiencia de tal consideración solo puede ser correctamente comprendida si tiene al lenguaje poético como *vehículo* exclusivo de dicho modo de vivenciar. De esta forma, para Adorno “la paradoja específica de la obra lírica, la subjetividad que se trasmuta en objetividad” (Adorno, 2003, pág. 55) se encuentra estrechamente vinculada a la “prioridad de la figura lingüística” de la poesía y del lenguaje poético en general.

Es interesante observar además que este modo de vivenciar, en el cual el lenguaje poético tiene un rol fundamental, se presenta como la respuesta, estéticamente mediada, del tipo de experiencia en la cual el sujeto se convierte en *algo más que sujeto*.

Ciertamente, entre los puntos más significativos del proyecto de crítica de la modernidad filosófica, elaborados por Adorno a lo largo de su obra, se puede señalar la constante búsqueda destinada a establecer el marco teórico adecuado para un concepto ampliado de experiencia, proyecto que, entre otras cosas, implicaría una crítica de la subjetividad y de las formas reducidas de experiencia a ella asociadas.

Este último punto en ningún caso significaba salirse de los límites que la modernidad filosófica había consignado al propio sujeto del conocimiento, se trataba más bien de destrabar dialécticamente los atolladeros que el reduccionismo epistemológico moderno le había impuesto al mismo. En ese caso, si la filosofía quería persistir en su intento por ganar un concepto ampliado de experiencia, tenía que poner en evidencia los límites formales del concepto de conocimiento, así como ampliar el rasgo de los aspectos formales que este asumía cuando partía del carácter restringido de sujeto⁹¹.

⁹¹ Para una aproximación más detallada sobre la importancia del carácter cognoscitivo de la experiencia subjetiva para el proyecto crítico de Adorno, véase, Buck-Morss, 2011, págs. 213-244.

En cierta medida, esta particular forma de considerar el carácter cognitivo de la experiencia filosófica, como un problema asociado a la relación entre experiencia y conocimiento, podía ser considerada como la reelaboración crítica de las tempranas reflexiones sobre la epistemología kantiana realizadas por Benjamin (2011).

Probablemente, lo que llamaba la atención de Adorno era la capacidad de Benjamin de leer no solo aquellos elementos subjetivos y propiamente individuales que determinaban el concepto de experiencia, sino también aquellos relacionados con el carácter histórico-social del mismo. Ya en un temprano ensayo escrito en 1913 bajo el título de *Experiencia*, es posible observar de qué modo Benjamin intentaba establecer una singular relación entre un tipo de experiencia centrado en lo espiritual versus el modo burgués de concebirla (Benjamin, 2011)⁹².

En concordancia con ello, para Benjamin la experiencia burguesa era comprendida como una forma petrificada de la misma, algo que quedaba en evidencia al contraponer la experiencia de la juventud y la experiencia de la adultez. Como una forma de desenmascarar el anquilosado concepto adulto de experiencia, Benjamin hallaba en la idea de experiencia de la juventud un elemento renovador y altamente disruptivo. Por su parte, la experiencia de la adultez dejaba entrever una evidente falta de espiritualidad, lo que redundaba en la idea de que la adultez se manifiesta precisamente como la *máscara* de la experiencia en cuanto tal.

Se trata, al parecer, no solo de hacer visible la persistencia de las categorías individuales al interior de la subjetividad, sino del hecho de que en ambos tipos de experiencia (el de la adultez y el burgués) se expresaría una nueva forma de extrañamiento que tendría correlato a nivel histórico-social; lo anterior dado que tanto para el mundo adulto como para el mundo burgués, la denominada falta de espiritualidad no era sino la manifestación de una posición centrada en la comodidad de la experiencia: “‘vivenciar’ sin espíritu, es cómodo pero funesto”, pues, “nada más odioso para el burgués que sus sueños de juventud” (Benjamin, 2011, pág. 18). En otras palabras, el desprecio y el rechazo del adulto del mundo burgués contra el concepto joven de experiencia, tendría como base el anhelo de esa “infantil embriaguez” versus aquella “sobriedad de la vida formal” (Benjamin, 2011).

⁹² Se hace referencia al temprano texto de Benjamin escrito en 1913 titulado *Experiencia*, perteneciente a su periodo intelectual de juventud. Véase, Benjamin (2011).

Al respecto, Adorno ve en la protesta benjaminiana contra el anquilosado concepto de experiencia burgués no solo el reclamo destinado a sacar a la luz los contornos de un concepto ampliado de experiencia, sino también la necesidad de determinarlo en los términos de una crítica epistemológica del sujeto. No sería errado considerar que Adorno haya visto en estas primeras indagaciones benjaminianas, relativas al concepto de experiencia, los ecos de aquello que en el contexto de la crítica cultural sería comprendido bajo la idea de *segunda naturaleza*.

Ahora bien, el entramado que determina el proceso de cosificación se da como parte de un proceso entre el carácter social de la cosificación y su expresión centrada en la experiencia individual del sujeto. Es por este motivo que Adorno intentaba dar, desde un punto de vista metodológico, un paso más allá del encasillado concepto de experiencia que Benjamin asoció críticamente al mundo burgués, al trasladar dicho concepto a las causas del pensamiento dialéctico de sujeto y objeto. Se entiende entonces que el sujeto de la experiencia es la condición de la propia muerte de la experiencia, y que la condición de posibilidad de esta última está determinada ya por el *recorte* que el sujeto realiza sobre sí.

En este escenario, Adorno emprendió una crítica al concepto restringido de experiencia situándose en dos niveles que en ocasiones se entremezclan entre sí: el de la esfera epistemológica y el de la esfera propiamente estética. Dado el carácter restrictivo que presenta el modo de experiencia de la relación epistemológica, en la cual el sujeto se ve a sí mismo como constituyente de la posibilidad de la experiencia en tanto tal, Adorno consideró que es desde la esfera estética que la experiencia puede recobrar para sí el acceso a la universalidad no desvirtuada.

En efecto, la poesía se presenta para Adorno como “la prueba estética” de que la relación dialéctica entre sujeto y objeto, determinada y dominada históricamente tanto por el idealismo trascendental como por la epistemología de corte cientificista, no pueden comprenderse únicamente bajo una correlación rígida y aislada. Por el contrario, es a través del proceso estético que abre la experiencia del poema, donde la relación entre sujeto y objeto perderían el rígido aislamiento que los determina:

Si antaño la gran filosofía construyó la verdad, hoy sin duda despreciada por la lógica de la ciencia, de que sujeto y objeto no son en absolutos polos rígidos y aislados, sino

que únicamente podrían determinarse a partir del proceso en que se reelaboran y se alteran recíprocamente, la poesía lírica es la prueba estética de ese filosofema dialéctico (Adorno, 2003, pág. 56).

En efecto lo es, aunque el anhelo de una verdad reconciliada –testimonio inconcluso del ideal de la “gran filosofía”, y que se presenta en Adorno como la destrabazón de la rígida relación entre sujeto y objeto– no puede ser considerado un elemento exclusivo de la propia filosofía. En síntesis, la crítica de la reducción epistemológica exige no solo la puesta en evidencia del carácter reductivo de la experiencia, sino la posibilidad de señalar un concepto ampliado de la misma, idea que, según Adorno, la poesía estaría dispuesta a asumir desde su particular situación.

Experiencia ampliada significa en este caso la capacidad del propio sujeto de hacerse parte de lo *universal* no cosificado, a través de la *autoinmersión* del yo poético en la propia subjetividad. Además, esta idea de universalidad no debe entenderse, como se evidencia más adelante, en la perspectiva universalista que pretende implantar el ideal de la comunicación lingüística, según la cual comunicar es siempre la transmisión de contenidos entendidos por todos. Por el contrario, la idea de una *experiencia ampliada* en términos de lo *universal* no cosificado, implica una idea de universalidad donde la vivencia ya no se ve a sí misma reducida a las determinaciones de la cosificación, sino que se abre paso a una determinación de lo humanamente universal no dañado, mediante lo que Adorno señaló en los términos de una “individualidad sin reservas” (Adorno, 2003, pág. 50)

De esta forma, la relación entre sujeto y objeto, tal como era la esperanza del joven Benjamin, se presenta como un elemento capaz de diluir la rigidez del carácter de la experiencia burguesa del mundo, y también las categorías ideológicas que lo constituyen.

Pero antes de entrar de lleno en la particularidad de la poesía lírica como un modelo ampliado de experiencia, y de analizar el rol fundamental que en este contexto le atañe al lenguaje, es necesario observar de qué modo este carácter *rígido* y *aislado* se da al interior de la propia filosofía, y así, desde ella misma, abrir el acceso a la experiencia de la palabra poética.

En un pequeño artículo traducido al español bajo el título *Sobre sujeto y objeto* (Adorno, 1993) Adorno atribuyó a la tradición filosófica, cuyo principal representante sería el idealismo trascendental, la causa histórica del reduccionismo epistemológico.

Frente a ello, el primer elemento problemático que Adorno encontró en el idealismo es el carácter ideológico que asume el sujeto trascendental cuando es comprendido a la luz de la crítica del reduccionismo abstracto, propio de la teoría de las categorías *a priori* del entendimiento.

Según Adorno, al comprender la realidad mediante un proceso de constitución objetivo, el sujeto trascendental se pone necesariamente por encima de toda relación empírica con la realidad. Esto significa que el carácter objetivo de las cosas no se puede deducir del conocimiento directo que se tiene de ellas, sino que es producto de un proceso abstracto cuya base es la consciencia. Por ende, es la actividad de la consciencia, como actividad originaria creadora de formas, el espacio donde se elabora toda objetividad (Adorno, 1993, pág. 146). En consecuencia, la teoría epistemológica del sujeto trascendental implicaría no solo el desplazamiento de todo conocimiento inmediato sobre la realidad, sino también del individuo real y viviente, es decir, del ser humano concreto.

Es por esta razón que la crítica de la teoría del sujeto trascendental propuesta por Adorno no puede reducirse a una crítica epistemológica centrada en el yo individual, sino que también debe abrirse hacia la posibilidad de establecer un vínculo con las categorías histórico-sociales que determinan tanto a la experiencia como al conocimiento. Esto último se lograría, según Adorno, por medio de la mediación dialéctica, pues esta, al contraponer el carácter concreto de la realidad al carácter abstracto del sujeto trascendental, abriría la posibilidad de un concepto ampliado de experiencia. Así, en este procedimiento de interacción recíproco, las categorías *a priori* ya no operarían de modo aislado, sino que actuarían en conjunto con categorías histórico-sociales.

La función ideológica de la abstracción idealista sería entonces la abstracción del hombre histórico real, pues el idealismo, al negar la concreción histórico-social del hombre, lo traslada a ser mero eslabón de un conjunto de elementos funcionales al sistema social:

En la doctrina de sujeto trascendental se expresa fielmente la dependencia de las relaciones abstractamente racionales, separadas de los individuos particulares y sus lazos concretos, relaciones que tienen su modelo en el cambio [...] El mecanismo, filosóficamente transfigurado en trascendental, los deforma de antemano (Adorno, 1993, págs. 146-147)⁹³.

Adicionalmente, para Adorno el problema del idealismo trascendental consistiría en hacer pasar lo condicionado como incondicionado, es decir, en establecer la libertad como algo originario, cuando no es sino mero sometimiento y dominación a las categorías sociales abstractas, Y esto último significa hacer pasar la *pseudolibertad* como libertad en sí. Es por eso que en la medida en que este se establece como superación del sujeto empírico, el sujeto trascendental se muestra ideológicamente como la negación del carácter histórico concreto de la realidad.

La crítica de Adorno al sujeto trascendental sugiere entonces que ante toda posición vinculante de sujeto y objeto, el sujeto no puede ser considerado ni algo absolutamente separado del objeto ni tampoco una *unidad* distanciada de la mediación histórico-social. Por el contrario, cuando el sujeto aparece como algo aislado del objeto, dicha separación se convierte en el correlato histórico de una falsa ideología de la reconciliación, dado que al unir lo abstractamente separado, el sujeto iniciaría un proceso de “feliz identificación” (Adorno, 1993, pág. 144).

Por consiguiente, frente al carácter abstracto de la relación sujeto-objeto, en la que opera el idealismo trascendental y que sin embargo representa no solo la unidad de ambos como *falsa reconciliación*, sino también un concepto limitado de conocimiento, Adorno propuso como alternativa aquello que él mismo ha denominado *primacía del objeto*.

Por dicho término no debe entenderse una consideración en la cual el objeto –como lo plantea el realismo y el positivismo epistemológico– ha quedado desprovisto de cualquier forma de mediación por parte del sujeto; pero tampoco debe considerarse en los términos de

⁹³ Corresponde al artículo *Sobre sujeto y objeto* (Adorno, 1993)

un realismo ingenuo. En cambio, la propuesta de Adorno es enfática en el sentido de señalar que el carácter primario del objeto se entiende como un proceso dialéctico y recíproco de mediación y relación, es decir, un proceso en el cual tanto el sujeto como el objeto estarían mediados dialécticamente.

De este modo, frente a la objetividad abstracta del idealismo trascendental, Adorno propone una teoría de la objetividad centrada en la idea de la *primacía del objeto* en nexo dialéctico con la *subjetividad no reducida*. Si la supremacía del sujeto trascendental deriva en el carácter absoluto de objetividad, la primacía del objeto debe ampliar el campo de experiencia para así recobrar un nuevo concepto de subjetividad.

Es en este contexto donde aparece con mayor fuerza la idea según la cual el concepto de experiencia, implícito en el sujeto trascendental, debe ser planteado en la perspectiva de una corrección interna, aspecto donde la filosofía crítica tendría un rol fundamental. Ahora bien, dicha corrección debe ser pensada ante todo como corrección en la cual la experiencia estética sea planteada no como un elemento externo a la propia filosofía sino como parte de su propia actividad crítica. En otras palabras, con ello se hace alusión a lo que ya Vicente Gómez ha denominado como “corrección de la filosofía por el arte” (Gómez, 1998)⁹⁴.

Se trata en definitiva de hacer frente al carácter ideológico de la relación sujeto-objeto que se expresa en los términos de una falsa objetividad, para lo cual se prioriza el carácter particular y concreto del objeto. Esta apertura del sujeto se lograría por medio de la ampliación de la experiencia, lo que traería consigo una nueva perspectiva de la relación entre arte y filosofía y, en especial, del lenguaje poético.

Con la idea del lenguaje poético como *médium* de lo universal se muestra como la antítesis estética de aquella idea de lenguaje comunicativo presente en la propia poesía, cuando esta es considerada como una herramienta comunicativa al servicio de la transmisión de contenidos subjetivos del poeta. Si en los escritos tempranos la idea de un lenguaje comunicativo resultaba ser nada más que punto de partida ideológico que falsea, mediante la

⁹⁴ Vicente Gómez, comprende la idea de corrección estética de la filosofía por el arte planteada por Adorno no como una forma de artistización de la reflexión sino como una incorporación de orden perceptivo. Véase, Gómez (1998).

pretensión de comunicación, un estado de fragmentación social ineludible, en el lenguaje poético dicha pretensión se expresaría en la intención del yo al comunicar un contenido puro al margen de la fuerza de lo socialmente cosificado.

Se evidencia así que el planteamiento estético de Adorno está estrictamente ligado al intento de superar el carácter reduccionista de la epistemología moderna, por medio de un proceso inmanente según el cual el sujeto es comprendido en su propia particularidad, y el objeto, por su parte, es asumido en su alteridad con respecto al sujeto (Gómez, 1998).

Es necesario precisar que este nuevo posicionamiento de la filosofía respecto a la relación de sujeto y objeto no implica necesariamente, como podría pensarse en un primer momento, el abandono de la filosofía en la esfera puramente estética; por el contrario, la unión entre arte y filosofía, en tanto esta se enfrenta al arte a través de la reflexión, abre la posibilidad a una nueva forma de conocimiento sobre el objeto. En este sentido, la reflexión adorniana sobre la dimensión estética de la realidad está orientada a ser una contribución para la filosofía misma y, en especial, para las nuevas formas de comprender la relación entre arte y sociedad.

Por este motivo, Adorno entendió que toda filosofía, en cuanto sometimiento irrestricto al arte, significa además la autodisolución de la filosofía misma. Asimismo, el intento de Adorno por ampliar el campo de experiencia, que tradicionalmente ha estado centrado en la hegemonía de las determinaciones de sujeto trascendental, conduce entonces a la clarificación del modo en que dicha extensión tiene lugar en la esfera propia del lenguaje⁹⁵.

⁹⁵ Sobre la convergencia y límites de la relación entre arte y filosofía en Adorno, véase, Buck-Morss, 2011, pág. 317-330.

4.3 La palabra poética como médium

Uno de los puntos relevantes de la reflexión de Adorno en torno al problema del lenguaje poético se puede encontrar en un artículo publicado en el año 1959, denominado “*Discurso sobre poesía lírica y sociedad*”, escrito que formaría parte de un compilado de textos conocido en su traducción al castellano como *Notas sobre literatura I*⁹⁶. En él, Adorno abordó el problema del lenguaje poético en el marco de la relación entre poesía lírica⁹⁷ y sociedad, y en consideración a la relevancia de la actividad poética como *lugarteniente* de una experiencia universal capaz de sobreponerse estéticamente al proceso histórico de objetivación social.

Elaborada en el marco de una teoría dialéctica entre el sujeto y la sociedad, la palabra poética no tendría como limitación aquellas restricciones impuestas por una teoría ideológica del yo poético, centrada en una experiencia *originaria* del mundo y de las cosas. Por el contrario, para una experiencia estética que parte de la necesidad de establecer un vínculo real entre el yo y la totalidad social, sin soslayar las estructuras objetivadas de la realidad, la palabra poética actuaría precisamente como *médium* entre el carácter puramente subjetivo del yo y el momento *universal* del todo.

Ahora bien, estos aspectos de la crítica de Adorno tendrían como finalidad poner en evidencia los elementos ideológicos que determinan aquella consideración originaria de la palabra poética, la cual intenta salvaguardar el carácter cosificado de las cosas, desde aquella esfera inmaculada de lo no cosificado. Para dicha concepción de la experiencia artística, las emociones no serían más que meras transmisiones subjetivas de un yo hermético que se halla abstraído en el puro aislamiento subjetivo de la emoción, las cuales son transferidas o enviadas sin interrupción a un público receptor que las recoge.

Además, el carácter de *médium* de la palabra poética que Adorno contrapone a la consideración originaria del poema sería el modo estéticamente correcto de acceder a una

⁹⁶ En lo que sigue se usa la siguiente versión: Adorno, Th. (2003). *Discurso sobre poesía lírica y sociedad*, en *Notas sobre literatura I* (págs. 49-67) Madrid: Akal.

⁹⁷ En general se entiende aquí por poesía lírica un género literario “generalmente en verso, que trata de comunicar mediante el ritmo e imágenes los sentimientos o emociones íntimas del autor”. Cfr. www.rae.cl. En adelante se utiliza el término para referirse a la poesía en general, aunque se mantiene como referencia el aspecto relacionado con la expresión de emociones.

realidad no falsamente reconciliada, sino determinada por fuerzas contradictorias. Aquí el lenguaje no solo asume la capacidad de ser expresión de las fuerzas objetivas que pugnan más allá del carácter cosificado de la sociedad, sino que asume el rol de ser expresión negativa que se opone tanto a la reificación del mundo como también a las formas del discurso comunicativo, sin situarse por fuera de la cosificación sino apropiándose de ella de modo inmanente.

Es oportuno entonces revisar en qué consiste la crítica de Adorno a la concepción originaria de la palabra poética y el rol que esta teoría ocupa en el contexto de su propuesta lingüística.

Adorno parte del hecho de que el verdadero proceso vivencial que lleva a cabo la poesía, la experiencia poética en sentido enfático, no puede partir desde una teoría del yo poético que se pone sobre el proceso histórico social de cosificación para situarse en una esfera no contaminada de la experiencia. Partir de dicha consideración de la experiencia implica, entre otras cosas, soslayar el *factum* histórico que determina toda experiencia como tal, e incluso situarse en una esfera diferenciada de la experiencia, en un lugar aislado y, por tanto, no contaminado por las categorías sociales, las cuales aparecen siempre como derivaciones no originarias que interfieren en la experiencia.

Se trata en todo caso de una crítica a la consideración del lenguaje poético entendido como *palabra virgen* (*jungfräulichen Wort*). De acuerdo con ello, la experiencia poética, en tanto representación de la pura emocionalidad del yo aislado, sería la respuesta individual que el mismo poeta elabora frente a una situación de extrañamiento social. En esa medida, el yo sería el receptor de una experiencia *distorsionada* de las cosas o los fenómenos, los que a su vez aparecerían ante la experiencia como algo extraño y ajeno. En suma, la poesía sería entendida como aquella respuesta individual del espíritu ante una situación social hostil y opresiva, es decir, ante el extrañamiento social.

De este modo, la crítica de Adorno radica en el hecho de que en la teoría de la palabra virgen, la posición del yo ante el extrañamiento social pretende evadir la sociedad al situarse en una esfera esencialmente aislada y así “conjurar la imagen de una vida libre de la compulsión de la praxis dominante, de la utilidad, de la presión de la autoconservación tenaz” (Adorno, 2003, pág. 51). En estas circunstancias, la respuesta del yo evita enfrentarse de

modo inmanente a la cosificación, puesto que este sujeto se centra en el puro aislamiento subjetivo.

Mas, según Adorno, no es necesario ir más allá para percatarse de que la protesta estética contra la cosificación, que lleva a cabo la concepción de la palabra virgen, a pesar de que en apariencia puede aparecer como el correlato de una posición meramente individual, esconde en el fondo una situación esencialmente social.

En cuanto a la palabra virgen, el yo poético se refugia en una esfera inmaculada, y comprende erróneamente que la respuesta a dicho orden enajenado debe ser la búsqueda de un espacio originario, desde el cual la palabra se vea a sí misma desprovista de las capas de cosificación. Por su parte, las instancias sociales que determinan la experiencia del objeto son consideradas como lo no originario, lo extraño respecto a un ser propiamente auténtico.

En definitiva, Adorno consideró que dicho aspecto que adquiere el proceso creativo del yo poético, no es sino otra de las formas en que se manifiesta el carácter ideológico de la experiencia estética. Lo determinante en este sentido es el carácter particular que dicha experiencia asigna al extrañamiento social, pues para Adorno la teoría de la palabra virgen no solo se esmera en jugar con una ideología de lo originario, sino que también “traicionaría la fuerza real de la cosificación” (Adorno, 2003, pág. 52).

En conclusión, la crítica de Adorno tendría la intención de abrir una dimensión de la experiencia estética en la cual el poema, antes de rehuir a la “fuerza real de la cosificación”, intenta comprenderla a través de ella misma, y de esta forma apropiarse de modo inmanente de la experiencia social cosificada.

Semejante importancia le atribuye Marcuse al proceso de cosificación social en la construcción cognitiva que tiene el arte sobre la realidad. Justamente para Marcuse, cuando es asimilada en el contexto propiamente estético, la enajenación tampoco es una categoría social que la experiencia estética debería omitir, pues solo por medio de la enajenación el arte puede abrirse a un modo distinto de representación de la realidad que mediante otro tipo de lenguaje sería imposible comunicar: “El mundo del arte es el de otro *principio de realidad*, el de la enajenación y sólo como alienación realiza el arte una función *cognitiva*: informa de

verdades no comunicables en ningún otro lenguaje; *contradice*, en definitiva” (Marcuse, 2007, pág. 63)⁹⁸.

De vuelta a la perspectiva de Adorno, la teoría de la palabra virgen vería en la soledad fetichizada del poeta la tendencia hacia el aislamiento de la totalidad social y el intento de disolver el carácter cosificado de los fenómenos, mediante el nombrar “originario” de la palabra. En dicha actitud estética, las cosas quedarían resguardadas del proceso de cosificación social, debido a que al nombrarlas, la palabra tendría el don de restituir aquello olvidado que dicho proceso ha dejado atrás. De un modo que Adorno no duda en catalogar de “esotérico”, la palabra poética actuaría como un “sanador del alma” y al mismo tiempo como restauradora de un lugar originario que las cosas habían perdido en el entramado histórico.

⁹⁸ Es necesario señalar además que Marcuse distingue entre dos modos de entender la ideología. Por una parte, existiría un concepto de ideología entendido como “falsa consciencia” y por otro, una consideración de la ideología entendida como representación de verdades abstractas. Véase, Marcuse, 2007, págs. 66-67.

4.3.1 Lenguaje y *autoolvido*

En una vía contraria a la que ofrece la interpretación de la palabra virgen, Adorno planteó que la verdadera objetividad de la experiencia poética es una en la cual el lenguaje asume un rol fundamental como *médium* de las fuerzas sociales que vinculan al individuo con el todo. Lo singular de esta concepción radica en el hecho de que la palabra poética haría más visible aquel momento de ruptura (*Bruches*) que se establece con las formas del extrañamiento social. Así, de un modo inherente, el yo dejaría tras de sí el proceso de objetivación y se pondría en contacto con su propia naturaleza perdida.

Cabe aclarar que dicha ruptura se comprende en el sentido de un quiebre cognoscitivo. Si la experiencia del poeta, quien pretende comprender la realidad mediante el aislamiento del yo desde la esfera de lo no-cosificado, recae en falsa ideología, la verdadera experiencia estética pondría al sujeto no por fuera de la cosificación, sino en contacto con las fuerzas *universales* históricas, de manera que podría percibir, desde el ámbito real de la experiencia, la “voz de la humanidad”. Como resultado, al desprenderse de su propia enajenación, el yo se reencuentra con la naturaleza, restaurándola desde sí mismo.

Es por eso que para Adorno la relación entre el todo y lo particular, en la medida en que establece un vínculo dialéctico con la naturaleza perdida del yo, encuentra en la situación histórico-social de la experiencia un elemento determinante. Alrededor de ello, el sentido dialéctico de la relación entre el individuo y lo universal, donde el lenguaje es entendido bajo la forma de una objetividad histórica, es expuesto por Adorno en los términos de una teoría de la *autoinmersión del yo* en el lenguaje:

El yo que habla en la poesía lírica es un yo que se determina y expresa como contrapuesto a lo colectivo, a la objetividad; no es tampoco uno, sin mediación, con la naturaleza a la que su expresión se refiere. Por así decir, la ha perdido, e intenta restaurarla mediante animación, mediante *inmersión* en el yo mismo (Adorno, 2003, pág. 53).

En este sentido, la experiencia poética no se decide por una forma de espiritualidad aisladamente subjetiva: ella expresaría más bien una relación vinculante entre el yo y las fuerzas universales del todo, aunque no por medio de una conciencia colectiva, sino de la propia autoinmersión del yo en su individualidad. De acuerdo con lo señalado, este proceso de autoinmersión del yo tiene la particularidad de que no evade la cosificación, sino que la transforma en objeto de su propia experiencia, lo cual solo se logra por medio del lenguaje.

Con la teoría de la autoinmersión del yo queda estéticamente garantizado el hecho de que “el todo” (*das Ganze*), en referencia al conjunto social que en sí mismo es esencialmente contradictorio, tiene cabida en la estructura del poema no como algo que se extrae desde afuera sino desde el poema mismo. Además, el éxito del poema señala Adorno, no consistiría únicamente en que el poema deje hablar a lo poetizado, su logro también se observa en ir más allá de la ideología, es decir, ir más allá de una experiencia que pretende ser originaria.

Se tiene entonces que por medio de la individualización del yo la experiencia poética, al tiempo que se resiste a ser absorbida por la estructura social, es un medio capaz de mover fuerzas sociales objetivas que empujan al individuo más allá de la capa de cosificación. En cierta medida, la experiencia poética es la experiencia de una situación contradictoria, debido a que a través de ella el yo accede a lo universal no deformado.

Con todo, el alejamiento que logra el yo poético respecto de la superficie social se realiza solo por medio del lenguaje: “La absorción en sí misma de la obra de arte lírica, su alejamiento de la superficie social, esta socialmente motivada por encima de la cabeza del autor. Pero el medio para esto es el lenguaje” (Adorno, 2003, pág. 55).

En este contexto, la resistencia del yo ante la sociedad no obedece a algo propiamente individual, algo cuya esencia representa un momento plenamente subjetivo, puesto que ella está motivada por la misma sociedad; como lo expresa Adorno, es una “subjetividad que transmuta en objetividad”. En consonancia con ello, la relación histórica del individuo con la sociedad, con la objetividad social, cuando es comprendida bajo la rigidez de la individualidad aislada fracasa en su intento de entrar en una relación real con la objetividad histórica. En cambio, la transformación de lo subjetivo en objetivo se logra si se usa al lenguaje

como medio, dado que a través de cierta espontaneidad del yo se alcanzaría el anhelado vínculo con las fuerzas sociales objetivas no deformadas⁹⁹.

Por ende, en la medida en que se establece un vínculo espontáneo y real con lo universal, el lenguaje actúa como el puente o el acceso de la experiencia individual del poeta que lo pone en contacto con las fuerzas objetivas de lo social. Un concepto tal de subjetividad es comprensible solo en la medida en que se abra a la posibilidad que anuncia el lenguaje poético, una subjetividad en la que “suena el lenguaje hasta que el lenguaje mismo adquiere voz” (Adorno, 2003, pág. 56).

Llegado este punto, si la ideología pretende establecer la falsa unidad reconciliada entre el yo y la sociedad, el lenguaje en tanto *médium* es, por el contrario, soporte y vehículo de una experiencia que se abre a la experiencia misma de la contradicción, pues el lenguaje alojaría en su propia estructura un elemento contradictorio. Ante todo, la experiencia real del poeta es experiencia lingüística de la contradicción.

Ahora bien, tal acceso a la estructura contradictoria de la realidad es posible solo mediante el lenguaje dado que el lenguaje mismo es algo doble: por una parte, debe dar cuenta del carácter subjetivo de las emociones, por otra, y en tanto medio de los conceptos, debe ser capaz de establecer un nexo con lo universal y social. (Adorno, 2003, pág. 56). Es por eso que para Adorno la paradoja lingüística de la poesía lírica se expresa en el hecho que el lenguaje poético puede ser comprendida en los términos de una “subjetividad que transmuta en objetividad” (Adorno, 2003, pág. 55).

En cierta medida la experiencia poética pone de manifiesto una desarticulación del lenguaje por medio del mismo lenguaje. En otras palabras, mediante un procedimiento inmanente del carácter lingüístico de la experticia poética se daría paso a un proceso de desarticulación o fragmentación del carácter cosificado del discurso comunicativo.¹⁰⁰

⁹⁹ Wiggershaus, uno de los estudiosos más destacados sobre la historia de la Escuela de Frankfurt, sostuvo en este punto que la idea de objetividad de la obra de arte planteada por Adorno representa, entre otras cosas, aquel momento de reconciliación que se establece entre individuo y naturaleza. Al despojarse de sí mismo en el lenguaje “como algo objetivo” el lírico participa en la corriente subterránea colectiva, de lo bueno general, de lo humano no deformado (Wiggershaus, 2010, pág. 651).

¹⁰⁰ En *Dialéctica negativa* una de las tantas labores de la crítica estará centrada en poner de manifiesto el ruido mediante el cual “se recubre” el mutismo de lo hechizado por el concepto. (Cf. Adorno, 1984, pág. 346) (GS 6, 339).

Aunque no está planteado explícitamente, en la teoría de la autoinmersión del yo poético, en su propia subjetividad como acceso a lo universal, existiría una clara intención de reconstituir dialécticamente la teoría de la individuación de Nietzsche desarrollada en la tragedia griega. Según dicha teoría, el vínculo del hombre con la naturaleza, propio del momento dionisiaco, liberaría a este de las formas y apariencias apolíneas, entregándole a estas la fuerza del poder vinculante con lo colectivo¹⁰¹. Es así que para Nietzsche, el fenómeno verdaderamente artístico radica en la *exaltación* y posterior *reconciliación* de las fuerzas dionisiacas con el principio de individuación (*principium individuationis*) que se da en la obra trágica. Frente a ello, Adorno refuncionaliza la teoría nietzscheana de la individualización, no como una forma de extender la propia teoría nietzscheana de la tragedia, sino para reinterpretarla en los términos de un proceso de objetivación dialéctico en vista de la crítica de las formas de subjetividad del capitalismo moderno¹⁰².

¹⁰¹ Sobre esto, Nietzsche (1973) dice lo siguiente: “Bajo la magia de lo dionisiaco no solo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre” (pág. 54).

¹⁰² Un interesante estudio sobre la relación entre Nietzsche y el carácter genealógico de la crítica del presente histórico se puede encontrar en el trabajo de José Manuel Romero, *¿Con Nietzsche contra Nietzsche? Ensayos de crítica filosófica immanente*. La crítica genealógica, entre otras cosas, tendría la finalidad de desfundamentar el orden histórico y cultural de la modernidad desde una óptica epistémico-política semejante, desde mi punto de vista, al planteado por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* (Sobre esto, véase, Romero, 2016, págs. 131-167).

Capítulo V. La ideología como lenguaje

5.1 Introducción

En el siguiente capítulo se intentan clarificar los aspectos fundamentales que determinan la relación entre lenguaje e ideología en el contexto del pensamiento de Adorno; asimismo, se busca precisar en qué sentido la categoría de ideología, que como se sabe adopta distintas definiciones según sea el marco teórico en el que se inscribe, se presenta, en el caso particular de Adorno, como un elemento fundamental para el análisis crítico del discurso filosófico, y cuáles serían los elementos relevantes que la constituyen.

Para cumplir los objetivos propuestos, el texto *La jerga de la autenticidad*¹⁰³ funciona como principal referencia bibliográfica. Igualmente, con la finalidad de ganar mayor claridad sobre lo planteado, en este apartado se separa el análisis de la relación entre lenguaje e ideología en dos momentos. En primer lugar, se intentará comprender en qué medida el análisis del discurso ideológico depende fundamentalmente del carácter social o del subgrupo social específico portador de la ideología. Para Adorno, el carácter ideológico del lenguaje no se presenta solo como un problema de orden teórico o abstracto, sino también como una constatación que se da en el terreno concreto de la sociedad y de los subgrupos sociales que le dan sustento.

Adorno utilizó el término *jerga* precisamente para referirse a ese conjunto de términos, palabras o expresiones propias de un grupo acotado de individuos que se caracterizan por tener en común una determinada concepción del mundo. De ahí que lo relevante del análisis de Adorno no radicaría únicamente en poner en evidencia los nexos ideológicos entre un determinado grupo social, y el lenguaje que este utiliza, sino en analizar el carácter específico de uso ideológico del lenguaje en un grupo en particular: aquellos que tuvieron un rol determinante en el *ambiente* sociocultural que de una manera u otra alimentó la posterior aparición del nacionalsocialismo.

En segundo lugar, y de un modo contrario a las distintas interpretaciones que se hacen sobre este texto, considerándolo directamente como un ataque político a Heidegger, se cree

¹⁰³ Usaremos la traducción española editada por Akal. (Adorno, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, 2005).

que la relación que Adorno estableció entre el lenguaje filosófico del autor de *Ser y tiempo* y la jerga, en ningún caso es de carácter directo sino más bien ambiguo. Según este último aspecto, el uso particularmente ideológico del lenguaje que Heidegger precisó con la jerga estaría centrado en un juego de terminologías ocultas y de referencias implícitas. En otras palabras, los términos y conceptos usados por Heidegger tendrían una doble significación: por una parte, estarían determinados por el carácter propiamente filosófico y técnico de la filosofía como especialidad académica, y por otra, denotarían una referencia implícita a los contenidos estrictamente ideológicos de la jerga.

En lo que sigue se aborda en qué sentido Adorno entendió el modo en que la filosofía de Heidegger se encontraba relacionada con cierta concepción del mundo y cuáles serían los elementos que la constituyen.

5.2 Aspectos generales

El texto *La jerga de la autenticidad* es una de las pocas obras de Adorno donde el problema del lenguaje es tratado en su estricta relación con la categoría de ideología. En general, se puede considerar como uno de los momentos más significativos de la conflictiva relación entre Adorno y el pensamiento de Heidegger y, en especial, de la polémica relacionada con el estrecho compromiso ideológico del autor de *Ser y tiempo* con la versión “espiritual” del nacionalsocialismo¹⁰⁴.

Aunque es verdad que en distintos pasajes del texto Adorno no desestimó energías en afirmar lo que podría denominarse una suerte de relación directa entre la filosofía de Heidegger y las bases ideológicas del fascismo alemán, lo cierto es que *La jerga de la autenticidad* no pretende ser una mera denuncia de los elementos biográficos que relacionan a Heidegger con cierta versión del nacionalsocialismo¹⁰⁵.

Es decir, más allá del carácter de denuncia política que erróneamente se intenta atribuir a la obra, el autor de esta tesis considera que, en términos generales, la intención de Adorno era hacer visible los nexos ocultos o implícitos de la filosofía de Heidegger con la ideología, o con lo que el mismo Adorno denominó como *jerga*. Al respecto, el vínculo de Heidegger con la ideología no se establece de un modo directo; no existe, tal como lo intenta hacer notar el famoso artículo de Farías (1998), una filosofía nacionalsocialista claramente definida y que pueda ser deducida de la obra filosófica.

En lo que concierne al análisis crítico del discurso filosófico heideggeriano –objetivo principal que se ha querido esclarecer en este capítulo–, la intención de Adorno era develar las escondidas estructuras discursivas e ideológicas que posicionarían al profesor de Friburgo en la constelación de la ideología nacionalsocialista. En consecuencia, la crítica de Adorno a Heidegger no tenía la intención de sacar a la luz las relaciones *explícitas* de este con los fundamentos filosóficos del nacionalsocialismo, más bien se sostiene que en *La jerga de la*

¹⁰⁴ Si bien es cierto que el problema de la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo no puede ser acotado a una sola perspectiva de análisis, la tesis defendida en este texto intenta estar en cierta sintonía con la postura de Adorno según la cual la filosofía de Heidegger *recae* en ideología.

¹⁰⁵ Para una indagación de los aspectos biográficos de la relación de Heidegger y el nacionalsocialismo véase,

autenticidad Heidegger *recae* en la ideología debido al uso reiterado de cierto tipo de términos y expresiones, cuya principal función estaría en *desplazar* el sustrato sociohistórico desde el cual ellas son enunciadas¹⁰⁶.

En efecto, la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo se daría por medio del carácter ambiguo o difuso de su lenguaje, ambigüedad que, puesta en el análisis constelativo, revelaría el vínculo con cierto sistema de creencias específico. En otras palabras, algunos de los enunciados lingüísticos usados por Heidegger, tanto en *Ser y tiempo* como en obras posteriores, podrían ser interpretados como “ideológicos” en la medida en que ellos reflejan la pertenencia del discurso filosófico a un determinado sustrato sociohistórico. A partir de esta perspectiva, el lenguaje sería la expresión de una concepción del mundo de la cual el mismo Heidegger no era plenamente consciente, pero a la que sin embargo rendiría cierto tributo.

De acuerdo con lo anterior, no sería errado afirmar que Adorno intentaba poner en operación una puesta en contexto o “relación crítico-constelativa”, según la cual el juego dicotómico de términos tales como autenticidad-inautenticidad, lo propio-impropio, lo originario-derivado, etc., estaría estrechamente vinculado a una ideología de la autenticidad, y que la tendencia a cierta forma de neutralidad ontológica impediría apreciarla correctamente. En este sentido, las constantes referencias de Heidegger a conceptos como “tierra”, asociados con cierto provincianismo de la “patria chica”, no cumplirían sino con la función ideológica de salir al rescate de valores espirituales del pueblo alemán.

Específicamente, entre las variadas acepciones del concepto de *ideología* que aparece en *La jerga de la autenticidad*, cabe destacar la capacidad del discurso filosófico de *disimular* ciertos los intereses políticos particulares y la verdadera concepción del mundo del subgrupo

¹⁰⁶ La denuncia de Adorno según la cual en la obra de Heidegger ocurriría cierto desplazamiento de lo histórico se confronta directamente con el concepto de historicidad como categoría fundamental en *Ser y tiempo*. Ya en los primeros escritos de Adorno se puede observar, en el contexto de la crítica a la otología fundamental, cierta tendencia de Heidegger a refugiarse en categorías subjetivas en lugar de las ideas y el Ser objetivo. Véase, Adorno (2010). Por su parte, en *Dialéctica negativa*, Adorno vuelve a retomar la crítica de Heidegger y el carácter ideológico en que este recae al determinar el pensar ontológico como una forma de soslayar y por ende impedir el acceso de los procesos reales. “Pero los procesos reales, la producción y reproducción de la vida social, minan lo que en cierto modo un filosofar ontológico trata de despertar como con un conjuro” (Adorno, 1984, pág. 69) (1966, 71). En lo que sigue, junto con la traducción al español citaremos también la versión de 1966 en alemán.

social mediante la abstracción y el uso ambiguo de ciertos términos: “La jerga de la autenticidad es ideología en cuanto lenguaje, abstracción hecha de todo contenido particular” (Adorno, 2005, pág. 492). El lenguaje filosófico posee la capacidad de *evadir* o expresar inadecuadamente las condiciones sociales e históricas de la cuales depende el discurso ideológico¹⁰⁷. De esta forma, al evadir las condiciones sociales concretas, el carácter discursivo de la jerga tendría como referencia aquella esfera aún no corrompida del espíritu, esfera desde la cual el ser humano se relaciona con las cosas de un modo originario.

Así, al interior del sistema de creencias que determina al subgrupo social, la jerga actuaría como un dispositivo lingüístico o, como lo dijo Adorno, un *código* destinado a reafirmar, previo análisis crítico, la unión y la pertenencia de dicho subgrupo a una ideología determinada. A continuación, se analiza cuáles son los principales elementos sociológicos del subgrupo, cuya base ideológica tiene en la autenticidad y la filosofía del origen su principal referente.

¹⁰⁷ En el estudio sobre la personalidad autoritaria, Adorno definió el concepto de ideología como “una organización de opiniones, actitudes y valores; en suma, una manera de pensar sobre el hombre y la sociedad” (Adorno, Levinson, & Sanford, 1965). En cierta medida, esta concepción de la ideología coincide con la definición que hay en el estudio de Jorge Larraín dedicado al concepto de ideología en Marx. Allí, Larraín observaba que el concepto de ideología que Marx intentó caracterizar en *La ideología alemana* se encuentra estrechamente vinculado a la concepción de lo ideológico como formación *inadecuada* de las ideas. La ideología no haría referencia a algún tipo de error epistemológico que la conciencia pone en marcha en relación con la formación de las ideas, sino del carácter abstracto, del carácter *inadecuado* que adquieren cuando las ideas son desplazadas de su base histórico-material, es decir, de las condiciones reales de existencia. Sobre esto, véase, Larraín (2007).

5.3 El lenguaje de los “auténticos”: contexto sociocultural

El texto de Adorno comienza con la siguiente observación: ya a comienzos del siglo XX era posible apreciar en Alemania los primeros indicios de una poderosa tendencia social que, atravesada por las circunstancias histórico-culturales de la denominada *crisis de la razón*, configurarían los primeros elementos filosóficos o espirituales de la posterior aparición del nacionalsocialismo. Se trata de un determinado grupo de intelectuales y personas con cierta sensibilidad cultural que han visto en la *filosofía de la existencia*¹⁰⁸ la respuesta más acabada a la crisis de la modernidad¹⁰⁹. Frente a ello, Adorno no vaciló en denominar al grupo en cuestión con el término “los auténticos”, (Adorno, 2005, pág. 396), con lo que dejó entrever alguno de los rasgos característicos que definen a este grupo.

Cabe destacar que el subgrupo recibe la influencia intelectual de algunos referentes importantes de la cultura alemana. Dichos referentes, según Adorno, se encuentran en nombres como Kierkegaard, Jaspers y, por supuesto, pero más tardíamente, el mismo Heidegger, quien después de la publicación de *Ser y tiempo* llegó a transformarse en su figura intelectual más relevante.

Ahora bien, Adorno comenzó su análisis advirtiendo el modo particular en que el subgrupo social portador de la jerga configura su particular concepción del mundo. Estos se plantean como una crítica radical hacia las formas modernas de vida y al modo cada vez más vertiginoso que asume aquello que posteriormente Husserl había definido bajo la categoría filosófica de *mundo de la vida*¹¹⁰. En general, se considera que la modernidad y su expresión concreta como articulación tecnificada del mundo ha deteriorado de tal forma los rasgos esenciales que constituyen la esfera social, que la propia estructura de la vida ha llegado a constituirse en algo extraño para el ser humano. La modernidad y su proceso de cosificación son vistos como un proceso externo al propio ser alemán que destruye y corroe

¹⁰⁸ Un excelente análisis histórico sobre el modo en que la denominada filosofía de la existencia se constituyó como uno de los principales referentes intelectuales del siglo XX, y de qué forma configuró el ambiente intelectual de la aparición de la obra de Heidegger.

¹⁰⁹ Una caracterización muy detallada sobre el problema del contexto histórico de la filosofía de Heidegger se encuentra en el estudio de Bourdieu (1991, págs. 19-47). A pesar de que el estudio de Bourdieu se centra en los aspectos definitivamente sociológicos y políticos relacionados con la filosofía del autor de *Ser y tiempo*, para los propósitos de esta tesis, la caracterización del contexto histórico de la aparición de la obra de Heidegger en Alemania resulta muy ilustrativa en referencia al ambiente intelectual señalado por Adorno.

¹¹⁰ Al respecto, véase capítulo I de esta tesis.

silenciosamente los valores tradicionales de la vida y de su modo de ser propiamente originario.

No es extraño observar, según Adorno, que ante este nuevo panorama de decadencia cultural algunos grupos de académicos, intelectuales o grupos afines¹¹¹ se hayan atribuido el rol de salvaguardar los pilares fundamentales de lo que ellos mismos, y más tardíamente el mismo Heidegger, denominaron “el espíritu alemán”.

Fundamentalmente, lo que caracteriza el *ethos* de este movimiento no es solo la sensación de estar frente al eminente peligro de una pérdida espiritual, del desarraigo cultural promovido universalmente por el capitalismo moderno, sino el *modo* particularmente lingüístico que asume. Adorno usó el término jerga precisamente para designar aquel conjunto de expresiones cuya característica principal no se reduce únicamente al modo en que es planteado el lenguaje dentro de ciertas instituciones, sino que atraviesa de modo transversal el *pathos* intelectual de la época:

En Alemania se habla, mejor aún, se escribe, una jerga de la autenticidad, marca distintiva de selección socializada, noble y reminiscente de la patria chica a un tiempo; un sublenguaje como supralenguaje. Desde la filosofía y la teología, no meramente de las academias evangélicas se extiende por la pedagogía, por las escuelas superiores populares y las ligas juveniles hasta el elevado modo de hablar de las representantes de la economía y la administración. (Adorno, 2005, pág. 396)

En este contexto, como señaló Adorno, la jerga nace al alero de un subgrupo social particular y toma prestados términos, expresiones y palabras de ciertos grupos intelectuales afines. Dichos referentes intelectuales atravesaban distintas esferas de la cultura y, se nutrían de las distintas esferas de expresiones culturales donde es posible apreciar cierto grado de intelectualidad.

¹¹¹ Adorno no señala explícitamente qué personajes de la cultura alemana son los aludidos. Su observación es más bien de carácter general y tiene la intención de señalar cierto ambiente intelectual que rodeaba la sociedad alemana del primer tercio de siglo XX.

Por último, conviene distinguir que Adorno no solo intentaba poner de manifiesto el conjunto de elementos ideológicos que caracteriza el conjunto de creencias de la jerga, sino el *modo* que adquieren ciertas expresiones y la *función* específica que ellas cumplen en el contexto sociocultural en que son emitidas.

5.4 El lenguaje

Lo primero que llama la atención en el modo de expresión del lenguaje de la jerga tiene relación con cierta tendencia a establecer un orden jerárquico de términos, palabras o conceptos que, en relación con el contexto en el cual son enunciados, aparecen dotados de un aire especial. De ahí que las palabras cotidianas sean enaltecidas y solo puedan ser captadas por un grupo selecto de personas que previamente cuenta con el consentimiento del grupo.

Este fenómeno que se da al interior del espacio ideológico de la jerga es comprendido por Adorno bajo la noción de *supralenguaje*. El supralenguaje cumpliría con la función de subsumir ciertas palabras de la vida cotidiana con la finalidad de crear artificialmente una nueva nomenclatura de términos, lo cual los dota de un aura especial.

Por otra parte, fundamental a la función resignificante de la jerga es la constatación de cierta pérdida del valor histórico atribuido a la palabra. En este sentido, el supralenguaje se presenta como el relevo histórico del lenguaje sagrado, cuyo proceso de secularización ha dado a la palabra la situación funcional de mero signo. Mediante el proceso de subsunción, la jerga restaura el valor perdido de las palabras, pero a condición de ponerlas a disposición de un nuevo sistema de referenciación. De ahí que el nuevo carácter de *unicidad* de la palabra al momento de su enunciación es la restauración del antaño elemento sagrado que ellas poseían.

Al desplazar el carácter sagrado del lenguaje teológico, la jerga instaure así un nuevo *código* de señales destinado a establecer un vínculo especial en las audiencias. La unicidad de términos tales como “misión”, “auténtica conversación”, “llamamiento”, “mensaje”, etc., adquieren una connotación especial no solo por el modo en que son transmitidos, sino también debido a que por medio de ellos se revela un significado especial que es necesario clarificar: “Algunos componentes del lenguaje empírico son manipulados en su rigidez, como si fueran los de uno verdadero y revelado; el manejo empírico de palabras sacras simula para el hablante y para el oyente una cercanía física.” (Adorno, 2005, pág. 397).

Para Adorno, la concepción del mundo que caracteriza al lenguaje de la jerga estaría estrictamente determinada por el espíritu con el cual este reacciona ante el proceso de

objetivación social. Si bien es cierto que la jerga es contraria a los efectos que el proceso de cosificación lleva a cabo en todas las esferas de la cultura, su posición más que enfrentar críticamente la cosificación, la asimila para reafirmarla.

A su vez, Adorno observó que esta toma de posición o reacción ante la cosificación es en sí misma contradictoria, pues en tanto la jerga adopta una posición contraria al carácter cosificado del mundo, el lenguaje por ella utilizado no escaparía a ese carácter de objetivación social que ella misma intenta denunciar. Adorno aludió a que el lenguaje de la jerga utiliza las palabras sin tener en consideración su carácter expresivo, sino más bien desde la mecanización o automatización. La apariencia de estar frente a algo noble y dotado de cierta profundidad espiritual no haría otra cosa más que ocultar la disposición a reproducir mecánicamente ciertos conceptos o términos prefabricados y minuciosamente seleccionados.

5.4.1 Mensaje

Del mismo modo que las palabras o conceptos usados por la jerga son la expresión ideológicamente determinada de la respuesta cosificada al proceso de cosificación, así también sucedería con la idea *mensaje*. En la medida en que la jerga se arroja bajo la aparente consideración del mensaje como un elemento comunicativo vinculante, logra poner en operación una lista de conceptos y términos en la cual las palabras aparecen como *siempre disponibles* con tal de lograr un efecto específico en las audiencias.

Este último elemento se evidencia con toda claridad cada vez que sus portadores utilizan un singular modo de expresión que, en un contexto determinado, aparece como una respuesta automatizada para designar un ámbito definido de la experiencia. Adorno enfatizó que, en la idea de mensaje así entendida, la palabra es dispensada arbitrariamente de una justificación racional; su mera enunciación tendría la virtud de reproducir mecánicamente ante los escuchas el efecto de interioridad previamente definido.

Asimismo, Adorno considera que esta falta de una justificación racional no sería sino la condición de su propia instrumentalización, y de esta forma la palabra se asemejaría al carácter irracional de las imágenes publicitarias que promueve la ideología dominante. De algún modo, al interiorizar la estructura discursiva de la publicidad, la jerga establece el nexo con la sociedad de masas estandarizada, pues en ambos casos se daría un uso *dirigista* de la palabra con el fin de iluminar los aspectos de la experiencia opacados por el proceso de cosificación social.

Como se evidencia, Adorno intentaría establecer aquí una singular relación constelativa entre el uso instrumental de las palabras que la jerga pone de manifiesto y la categoría heideggeriana de ser-a-la-mano¹¹².

Por tanto, no se trata de establecer la existencia de una relación directa de las categorías lingüísticas de *Ser y tiempo* con los términos de la jerga, sino de poner en evidencia el nexo constelativo entre ambos modos de expresión. Sacada del contexto académico y técnico en

¹¹² Adorno se refiere de la siguiente forma sobre la categoría heideggeriana: “Lo mismo que en el concepto de habladorías, también en el con simpatía descrito de ser-a-la-mano, ancestro filosófico del recogimiento, la experiencia del sufrimiento es reinterpretada en lo contrario. (Adorno, 2005, pág. 459).

el cual es planteada, la categoría de lo “a la mano” es comprendida según Adorno como una categoría más del proceso de automatización. Si bien en el análisis de Heidegger en *Ser y tiempo* él afirmó que el carácter instrumental de las cosas debe ser comprendido desde un punto de vista ontológico, Adorno descontextualizó en su análisis dicho carácter ontológico para que coincidiera con el modo instrumental de la palabra en el uso de mismo de la jerga. Es por eso que en la jerga la idea de mensaje tendría el modo de ser de las cosas en su sentido instrumental, las palabras están a la mano, disponibles para causar el efecto deseado en las audiencias¹¹³.

Para Adorno, otro aspecto relacionado con el uso ideológico del lenguaje que la jerga pone de manifiesto es lo referente al carácter contradictorio que se deriva de cierta tendencia al antiacademicismo. En cierto sentido, la jerga de la autenticidad se nutre de la filosofía académica en boga, pero con la finalidad de sentenciarla negativamente como una instancia ajena al uso originario del lenguaje. Principalmente esto último se observa, según Adorno, en aquella actitud tendiente a rechazar explícitamente cualquier forma de intelectualización o complejización del pensamiento, propia de aquella concepción del mundo centrada en la ideología de lo sencillo y lo provinciano.

Adicionalmente, la jerga se enlaza con la ideología de la autenticidad al traer para sí la dicotomía existencial autentico-inauténtico hacia su propio ámbito de aplicación. Esto se vería de modo más explícito al poner en tensión el concepto de comunicación, específicamente la idea de mensaje entre mensaje “auténtico” e “inauténtico”.

Si para el concepto tradicional de comunicación la ambigüedad es entendida principalmente como una interferencia en el proceso comunicativo, la jerga toma para sí y hace suya tal ambigüedad al asimilarla positivamente al interior del propio concepto de mensaje. La ambigüedad del contenido comunicado en el mensaje sitúa a este en un nivel más elevado respecto al concepto habitual de comunicación. Las palabras suenan, según Adorno, como si dijieran algo superior; así, al dispensarla de su burda comprensión habitual, la jerga transforma la habitualidad del carácter interpersonal de comunicación en uno según el cual el sujeto es enaltecido.

¹¹³ Este aspecto, en el contexto del análisis ideológico que Adorno intentó llevar a cabo, es enmascarado por el modo aparenial del carácter vinculante de la palabra que le es característico a la idea de mensaje.

Adorno señala respecto a la jerga que, en su intimidad subjetiva, y dotado de una singularidad especial en relación con la estandarización masiva, el individuo es considerado como algo más que el mero “uno” de la publicidad y, por ende, como algo cuya singularidad se muestra superior respecto al “estado de caído” del *Dasein*. Este aspecto de enaltecimiento de la subjetividad que la jerga promueve en su particular modo de entender la comunicación interpersonal no sería sino el camuflaje donde se esconde el ser propiamente cosificado, y por ende irracional, del intercambio mercantil. La profundidad del mensaje es asumida como un plus espiritual en el cual el individuo recibe “algo a cambio”, lo que deja en evidencia el carácter de intercambio de la sociedad mercantil.

La jerga, por lo tanto, deja al descubierto el carácter mercantil de la comunicación. En ella se pone en evidencia que el intercambio comunicativo significa, ante todo, que el receptor recibe algo a cambio solo a condición de su disposición para “prestar oído al ser”. Si en el intercambio de mercancías la cosa adquiere un valor objetivo en relación con el carácter cuantitativamente intercambiable del objeto, en el caso de la comunicación, la palabra adquiere un valor cuando es considerada en su carácter de interrelación entre los sujetos mediante el lenguaje, proceso que pondría en evidencia el valor agregado sobre el proceso de comunicación.

Respecto a ello, para Adorno, el lenguaje de la jerga intentaría velar el carácter irracional de todo discurso ideológico mediante una apariencia de racionalidad, y dicha irracionalidad del discurso también quedaría expresada en el modo marcadamente psicológico en que la jerga penetra en las estructuras irracionales de la conciencia. En otros términos, mediante lo que Adorno denominó “función poética del lenguaje”, las formas irracionales de comunicación quedarían caracterizadas como la mimesis de una palabra que traiciona el propio carácter mimético de la misma.

En ese sentido, el lenguaje de la jerga traiciona la mimesis de la palabra, puesto que pretende recobrar el momento originario del lenguaje, mediante el vínculo previo a la racionalidad comunicativa que pone en marcha el proceso de cosificación. Mas su vínculo mimético no se retrotrae al momento emancipador, sino que se hace presa nuevamente en la mera irracionalidad.

Del mismo modo que la jerga es contradictoria respecto a la comprensión del proceso de cosificación social, así también lo es en el caso de pretensión de autonomía del pensamiento. Esta contradicción se pone en evidencia en la forma mecanizada en que la jerga responde ante el proceso de cosificación: la jerga aboga por la autonomía del pensamiento mediante el sometimiento del mismo pensamiento. Adorno señala que esto queda aún más claramente establecido precisamente ahí donde el propio pensamiento restringe, mediante el dictamen, el significado de los términos.

5.5 Elementos de la jerga en el lenguaje filosófico de Heidegger

En lo que sigue se aborda el problema del uso ideológico del lenguaje que Adorno atribuye al pensamiento de Heidegger. La tesis general que guía este capítulo podría ser expresada de la siguiente forma: las categorías existenciales que Heidegger empleó en lugares relevantes de su obra adquieren una dimensión estrictamente ideológica toda vez que ellas son compartidas consciente o inconscientemente, de modo directo o implícito, con el grupo social al que intentan servir como fundamento de un determinado sistema de creencias. Aquí el análisis debe transparentar el vínculo entre discurso¹¹⁴, como modo de expresión del subgrupo social, y el lenguaje filosófico, en especial en el caso de la filosofía de Heidegger.

El mismo Heidegger ha señalado al comienzo de *La doctrina de la verdad según Platón* lo siguiente: “En forma de proposiciones suelen expresarse los conocimientos de las ciencias y ofrecerlos al Hombre cual adquisiciones aprovechables para su uso y gasto. La ‘doctrina’ de un pensador, es, por el contrario, lo in–expresado en sus expresiones” (Heidegger, 1953, pág. 277).

Sobre ello, Adorno fue claro al señalar que la relación entre Heidegger y la ideología nacionalsocialista no se establece como una relación directa, sino que se plantea de un modo más o menos implícito: “Heidegger no es el matador de tal política de la jerga y se guarda de su grosería” (Adorno, 2005, pág. 424). Sin embargo, pareciera ser que a pesar de la advertencia de Adorno respecto a la precaución ante la banalización del lenguaje ontológico existencial por parte de la jerga, lo cierto es que, en un sentido que es necesario aclarar, ciertas expresiones de Heidegger no escaparían al uso ideológico.

Un primer aspecto que es importante considerar al momento de establecer una asociación entre Heidegger y la jerga, se encuentra, según Adorno, en aquella tendencia a rechazar al carácter de mediación que posee el concepto de cultura cuando se trata del análisis de fenómenos sociales.

¹¹⁴ Teun A. Van Dijk señaló en su famoso texto, *Algunas notas sobre la ideología y la teoría del discurso* que “uno de los medios para analizar la ideología de una cultura es analizar sus discursos”. Pero dicho análisis no debe servirse del análisis semántico del discurso, sino del análisis de las estructuras retóricas que subyacen al texto. Véase: Van Dijk, T. (1980).

Desde la perspectiva de Adorno, gran parte de los términos filosóficos y conceptos importantes que usa Heidegger podrían ser perfectamente leídos o interpretados como una respuesta, o si se quiere, una reacción, desde el punto de vista de la filosofía del origen o existencial, a la denominada “filosofía de la cultura”. Lo anterior se explica, según Adorno, en el hecho de que para Heidegger la crítica de la cultura representaría siempre un modo derivado de comprender los fenómenos, dado el carácter de mediación que subyace en la interpretación de estos, versus su acceso originario.

De esta forma, la mediación cultural en la que recaen los fenómenos cuando la crítica de la cultura elabora su análisis, implica que el propio fenómeno investigado se presenta como un modo inauténtico de ser. Así, frente al carácter *derivado* de los fenómenos, el correctivo ontológico-existencial plantearía como ideal la recuperación de aquellos aspectos olvidados o de algún modo desplazados por el proceso histórico que inaugura la modernidad, y que la crítica de la cultura interpreta bajo categorías inmanentes. Desde un punto de vista lingüístico, esto significa que el lenguaje es usado por Heidegger como el rechazo, desde la esfera ontológico-existencial, a las formas derivadas e inauténticas de comprensión del ser.

Respecto a la palabra, al ser considerada en una relación con su ser propiamente originario, esta volvería nuevamente a recuperar aquel sentido histórico perdido en el proceso moderno de tecnificación, aspecto que de alguna forma la crítica de la destrucción de la ontología tradicional pondría en marcha. En ese orden de ideas, solo a través de la idea presupuesta de una separación radical del ser respecto a la sociedad, que resuena a la vez como pregunta radical por el sentido del ser, la filosofía ontológico-existencial superaría dicha separación como un estado inauténtico y el ser regresaría de su estado de olvido histórico.

5.5.1 Habladuría

La primera consecuencia lingüística que se desprende de la crítica de Heidegger al carácter de mediación de la filosofía de la cultura es, según Adorno, el uso ideológico que se deriva del concepto de *habladuría*. Como se sabe, la categoría desaparece en el contexto del análisis que Heidegger hace sobre el rol ontológico del *uno*. En el parágrafo 35 del capítulo quinto de *Ser y tiempo*, Heidegger comenzó la revisión de la categoría existencial de *habladuría*, para lo cual puso en relieve que en sí mismo el término no debe considerarse en relación con el uso peyorativo con el que usualmente se suele asociar.

Con ello, Heidegger subrayó que las categorías existenciales en ningún caso deben ser comprendidas en un sentido valorativo, sino que estas deben entenderse siempre en un sentido estrictamente ontológico. De este modo, el conjunto de términos que configura el esqueleto conceptual de *Ser y tiempo*, es decir, conceptos tales como lo originario y derivado, lo auténtico e inauténtico, etc., deben ser comprendidos no en el contexto del juicio de valor bueno y malo, sino de modo avalorativo.

En consonancia con lo anterior, la categoría de *uno* tampoco escaparía a lo señalado, es decir, no debe ser entendida en los términos de una categoría moral negativa en la que recaería el ser humano. Por el contrario, Heidegger fue enfático en señalar que el *uno* debe entenderse siempre como un fenómeno positivo, pero no en el sentido valorativo, sino como “modo de ser del comprender y de la interpretación del *Dasein* cotidiano” (Heidegger, 1997, pág. 190).

Pues bien, determinada por la comprensión cotidiana o también denominado estado de precomprensión del *Dasein*, se puede afirmar de la *habladuría*, cuando es entendida en términos del discurso comunicativo del *Dasein*, que “más que comprender al ente del cual se habla, se presta oído a lo hablado en cuanto tal” (Heidegger, 1997, pág. 190). Es decir, según Heidegger, cuando el oyente está en presencia de un discurso hablado, como es el caso de la comunicación que se establece entre personas en un contexto cotidiano, no está en una relación comunicativamente originaria.

En la comunicación solo existe una preocupación por lo hablado y no un “compartir” primario que pueda abrigar la posibilidad de una apropiación originaria. Así, dado que lo

comunicado no está en una relación originaria con el ser del ente que comunica, la comunicación entra en un modo de darse que se presenta como *difusión y repetición* de lo expresado. Para Heidegger, la habladuría se constituye precisamente en círculo de aquella repetición y difusión, lo que se comprende se hace sin apropiación originaria de la cosa hablada.

Ahora bien, y en un sentido contrario a lo anterior, para Adorno el contexto sociohistórico en el cual está planteado el concepto heideggeriano de autenticidad hace insoslayable el hecho de que la habladuría no pueda ser comprendida de acuerdo con ciertas implicaciones ideológicas.

Si la categoría de habladuría hace referencia a la situación cotidiana del ser humano, en la cual las cosas son expresadas, el suelo ontológico que supone la condición existencial del *uno*, en tanto estado de caída, no solo genera un soporte ontológico para el modo de ser impropio de la habladuría, sino que además encubre una situación política concreta. Para dejarlo más claramente dicho, Adorno citó a Heidegger:

El "se" está en todas partes ahí, pero de tal manera que siempre se ha escabullido ya también de donde el ser-ahí urge una decisión [...] Sin embargo, como el "se" simula todo juzgar y decidir, le quita al ser-ahí de cada caso la responsabilidad. [...] Puede responder de todo con suma facilidad, porque no es nadie que haya de hacer frente a nada¹¹⁵.

En esa medida, al guiarse por la impersonalidad del uno se identifica que esta impersonalidad no obedece a la idea de una cierta neutralidad ontológica, sino que por el contrario está estrechamente ligada a la noción de impersonalidad, según la cual el nacionalsocialismo se excusó de los crímenes más atroces. En suma, el problema no radica, siguiendo a Adorno, en el carácter de derivado que posee la categoría de uno, sino en el respaldo ontológico existencial, en el hecho que es negativamente ontologizado.

¹¹⁵ Cfr. Adorno, 2005, pág. 456.

No obstante, la crítica de Adorno no solo apunta al soporte ontológico que adquiere negativamente la categoría de uno, sino también a su sentido derivado en los términos de habladuría. Desde su punto de vista, el análisis de Heidegger implicaba también una crítica al concepto de comunicación: la habladuría es una interferencia, una forma inauténtica de comunicarse respecto al proceso comunicativo originario del *Dasein*.

5.5.2 Provincianismo

En el mismo plano de la crítica del carácter ideológico que adquiere el problema de la impersonalidad del uno, se mueve también la crítica al denominado “provincianismo lingüístico” de Heidegger. Uno de los elementos más relevantes que había caracterizado la entrada en la modernidad era el intenso proceso de industrialización y tecnificación de los medios de producción, los que al penetrar en la vida cotidiana determinaban una estructura cosificada de la cotidianidad. Como se ha señalado en el capítulo I de esta tesis, Husserl denominaba a este fenómeno como cientifización del mundo de la vida. En esas circunstancias, las formas cosificadas de la experiencia vital impulsaron necesariamente una forma crítica de dichas estructuras, las cuales iban unidas a una mirada nostálgica de una época ya sida.

Por consiguiente, la ideología de la autenticidad se presenta como una respuesta a la recaída del espíritu, un escenario en el que la tecnificación es el elemento dominante de la cultura. La categoría de autenticidad es la respuesta filosófica ante la creciente desvalorización de las formas auténticas de vida, allí la idea de la provincia como lugar immaculado ante las formas de reificación modernas aparece como la principal afectada. Precisamente, la vida provinciana irradia autenticidad debido a que las estructuras de la vida moderna, al centrarse en la ciudad como plataforma urbanística por excelencia, han desplazado y usurpado las antiguas formas hacia el margen. Entonces, la provincia aparece como el prototipo de un lugar no dañado, aún no colonizado por las estructuras modernas de la vida cosificada.

Al disponer de la autenticidad como una categoría originaria, la jerga se enfrenta a la necesidad de recurrir a un lenguaje que pueda expresar y al mismo tiempo recobrar los aspectos devastados del mundo de la vida. Desde la visión de Adorno, el medio mediante el cual operan dichos mecanismos no es otro que aquel capaz de determinar al lenguaje según el procedimiento de la magia. La jerga desearía volver, según él, por medio de un acto mágico, a reencantar aspectos vivos de la cosa, aspectos que el proceso de cosificación ha velado y encubierto como inautenticidad. En la jerga, las palabras renombran mágicamente lo cosificado del mundo y mediante su mera enunciación desestructuran la férrea coraza que los determina. Adorno denominó a esta tendencia de la filosofía existencial con el nombre de

arcaísmo. El arcaísmo lingüístico de la jerga es, por tanto, la respuesta natural destinada a desestructurar las cosas que han sido nombradas.

Sin embargo, es en los escritos posteriores a *Ser y tiempo* donde más claramente el uso de la jerga aparece como la forma más visible de expresión ideológica de la autenticidad, específicamente en el texto traducido al español bajo el título de *Sendas perdidas*; el carácter ideológico de dicho texto está centrado nuevamente en la idea de autenticidad como una forma de vida que se expresa en el modo de vida provinciano.

Visto desde afuera, según Adorno, el carácter ideológico de los enunciados existenciales de Heidegger se expresaría en la velada o implícita identificación de lo arcaico con lo auténtico. Lo anterior se haría aún más visible en el recurso de lo sencillo como forma de utilización de las palabras para designar lo verdaderamente puro y no-corrompido del objeto versus el correlato petrificado de modernidad que lo determina negativamente.

En una carta sobre el humanismo se puede leer: “El hombre no es dueño del ente. El hombre es el pastor del ser”. Frente a ello, Adorno concluyó que Heidegger apuntaba hacia cierta filosofía de la autenticidad como una forma de combatir aquella concepción de la filosofía en su forma moderna. Con la metáfora del pastor, el pensamiento vuelve a su estado de pureza arcaica corrompido por las estructuras modernas del pensamiento que han penetrado en las estructuras de la cotidianidad y que se asocian a cierta centralidad de lo urbano.

Conviene distinguir, por último, que la actitud antiintelectual como forma inauténtica de pensamiento es propia de la tendencia a recuperar la idea de provincia para el pensamiento reflexivo. Heidegger, argumentó Adorno, toma como ideal de autenticidad la forma originaria de relación que se da en una tarde cualquiera, cuando en una profunda noche de invierno se desencadena una fuerte cellisca que sacude la cabaña” entabla una conversación con un campesino. El aspecto lingüístico relevante aquí no es la palabra, sino lo que la misma palabra calla. En tanto la modernidad expresa su ideal mediante el *ajetreo* de la ciudad, también el silencio se hace parte de la expresión del ser como expresión de la serenidad.

5.5.3 Cosificación

La jerga es una respuesta al estado de cosificación existente, pero su respuesta es ideológica, puesto que no considera lo real histórico, es decir, no es dialéctica, pues escamotea lo histórico mediante categorías o patrones del *ser-hombre*. En este contexto, *Ser y tiempo* sería para Adorno un intento de levantarse contra el anonimato del lenguaje de la habladería, pero no le supera, sino que lo incrementa, dado que es precisamente en la fenomenología de las habladerías donde la jerga adquiere su verdadera relevancia.

Todo discurso ideológico opera estructuralmente de una forma solapada. Para el endogrupo que tiene como fuente la jerga, este trata de presentarse como un discurso racional, pero al utilizar el lenguaje de la jerga propone como sus destinatarios a un grupo particular. El discurso ideológico solo tiene un alcance real en los límites del endogrupo, su afán de universalidad se transmuta en un mensaje particular. Por ende, la jerga se fía del hecho de que el endogrupo codifica adecuadamente el mensaje.

A su vez, el autoritarismo se manifiesta en el lenguaje de la jerga de tal forma que la palabra, bronceada por el portavoz y el contexto de emisión, no puede ser contradicha. Es así como el subgrupo le otorga tal grado de autoridad al portavoz, que cualquier forma de contrariar, muchas veces a través de la crítica, es considerada mecánicamente como una expresión inauténtica. En consecuencia, el dualismo de autenticidad e inautenticidad es la forma dinámica desde el cual la jerga extrae para sí su propia forma de verificación, tal como el positivismo lógico descarta como falta de sentido los enunciados que no pueden ser verificados empíricamente.

Capítulo VI. *Dialéctica negativa* y el problema del lenguaje

6.1 Introducción

Entre la variedad de motivos que llevaron a la redacción de *Dialéctica negativa*, según Wiggershaus, es destacable la necesidad de Adorno de elaborar un marco teórico para las distintas ramificaciones que había asumido su reflexión filosófica, aspecto que no solo consideraba la realización de aquellos elementos metodológicos o prácticos relacionados con la elaboración de una teoría de la sociedad, sino de aquellos destinados a enfatizar el carácter teórico de la filosofía (Wiggershaus, 2010)¹¹⁶.

En efecto, el énfasis en el carácter teórico de la autorreflexión tiene en *Dialéctica negativa* una vía de acceso privilegiado; en un contexto en el que la práctica sociológica –acosada cada vez más por la exigencia metodológica positivista– lo había desplazado en su afán de sistematización de la vida social, solo el carácter emancipador de la filosofía lo haría posible.

Unida a esta radicalización y afirmación del carácter teórico de la filosofía se encuentra, además, la problemática asociada al concepto moderno de experiencia. Se trata de la elaboración de un concepto de experiencia que incluya al dolor no como un elemento externo a la esfera experiencial del sujeto, sino como algo propio y constitutivo de la misma posibilidad de la experiencia en sí. Un dolor y una experiencia que pueda sobreponerse a la imposición, cada vez más aguda y compleja, de aquel empobrecido concepto experiencia determinado por las categorías del mundo abstractamente constituido: “lo que hay de doloroso en la experiencia es el dolor, elevado a concepto, por la pobreza de ese mundo” (Adorno, 1984, pág. 14) (1966, 16)

No se trata, como podría pensarse en un primer momento, de la pobreza material o pobreza del mundo material. A propósito de ello, el proceso de industrialización, puesto en marcha en el contexto de la sociedad tecnoavanzada, se encargará de disfrazar dicha pobreza material en el ideal de la pseudofelicidad colectiva que trae consigo el consumo¹¹⁷. De lo que se trata,

¹¹⁶ En la carta enviada el 15 de diciembre de 1966 a Horkheimer –citada por Wiggershaus–, Adorno señaló que el intento por reposicionar el carácter teórico del pensamiento filosófico no puede comprenderse como una mera recaída en la filosofía. La insistencia en la filosofía vendría motivada por la necesidad de ampliar “a partir de la problemática filosófica misma, su concepto tradicional” (Como se cita en Wiggershaus, 2010, pág. 745).

¹¹⁷ Se coincide aquí con Susan Buck-Morss, cuando afirmó que uno de los motivos históricos que llevó a Adorno a desplazar el centro de la problemática marxista de la lucha de clases, y posteriormente a abandonar

en cambio, es del empobrecimiento de la misma experiencia, aquella experiencia de una vida determinada por la tecnocracia o *mundo administrado* y que de una forma u otra se revela al propio sujeto de la experiencia como “abstracta uniformidad”¹¹⁸. Sin duda que un papel determinante en este nuevo modo de comprender la experiencia es la referencia a la situación histórica de la catástrofe del Holocausto y a todos los nexos y relaciones implícitas o explícitas de aquella experiencia invisible, así como la violencia institucional de la sociedad administrada¹¹⁹.

Es por eso que *Dialéctica negativa* intentó extremar al máximo de las posibilidades la exigencia de autocrítica de la misma teoría, autocrítica y autorreflexión que debía incluir al dolor como determinación conceptual, como un elemento de la misma teoría y no como algo externo a ella¹²⁰. Lo anterior significa, entre otras cosas, que la teoría no puede soslayar ese dolor puesto que, precisamente, es la experiencia del dolor la condición básica desde la cual es posible toda reflexión filosófica, o por lo menos, una parte fundamental de la misma.

Esto último vale también para el intento adorniano de reconstrucción lingüística de la filosofía. La determinación conceptual, que ve el lenguaje solo en la perspectiva de uso instrumental, no puede ser considerada el modo real para el lenguaje de la filosofía. En este caso, la experiencia dañada, la experiencia del mundo administrado, reclama una idea de lenguaje que pueda hacer frente al dolor, no para cobijarlo al alero de una disposición sanadora o terapéutica, sino para romper, entre otras cosas, su recaída en la mitología.

la idea del proletariado como sujeto de la historia, fue precisamente la constatación de la tendencia integradora del capitalismo tardío en relación con las clases económicamente desplazadas. Ahora bien, pese a este carácter integrador del capitalismo tardío, esto último en ningún modo significó la aceptación positiva de la integración; la asimilación de los elementos negativos que lleva a cabo el capitalismo no es en ningún caso la entrada histórica hacia la superación de las contradicciones, sino una forma de escamotearlas.

¹¹⁸ En este punto Adorno no se alejó del diagnóstico, pese a las grandes diferencias que lo separan de la crítica de la modernidad realizada por Heidegger. Si bien ambos pensadores abordan el problema de la modernidad desde enfoques metodológicos distintos, en ambos casos la tematización sobre la modernidad aparece como una categoría filosófica determinante al momento de establecer el carácter negativo del lenguaje. Para una ampliación de este problema, véase, Foster (2007).

¹¹⁹ No es del todo errado establecer una analogía, pese a todas las diferencias evidentes que ello significa, entre los campos de exterminio y la experiencia promovida por la sociedad administrada de la cultura de masas. Un artículo crítico sobre esta problemática se puede encontrar en una conferencia pronunciada por Jay en 1983 y transformada posteriormente en artículo. Jay (1984).

¹²⁰ El intento adorniano de incluir el problema del sufrimiento como un elemento relevante del carácter autocrítico de la reflexión, en el marco de la primera Teoría Crítica, significa, entre otras cosas, desprenderlo de la tematización que de él hace la teoría tradicional.

En ese sentido, al incluir el sufrimiento y al elevarlo a la categoría filosófica en tanto condición necesaria de la misma, la reflexión teórica no exime, en ningún caso, el hecho de desaprenderse de la dificultad que esto conlleva. La dificultad de toda tematización del sufrimiento se evidencia en el carácter esencialmente subjetivo del dolor y, por ende, en la misma imposibilidad del carácter intersubjetivo de su comunicación. El sufrimiento, al ser una afectación física pero también individual, rechaza toda posibilidad de ser transmitido; el ser propiamente individual establece un límite infranqueable a su comunicación. De ahí que la misma idea de comunicación como traspaso de información sin quiebres ni interrupciones, resulte ser, en el contexto de la experiencia del mundo administrado, otro de los aspectos en que se manifiesta la ideología.

Por tanto, es precisamente en el carácter aporético de la comunicabilidad del sufrimiento donde queda mejor expresado el problema de la fractura comunicativa de una experiencia determinada por el momento histórico-social de cosificación. De modo que la experiencia espiritual que reclama Adorno en la introducción de *Dialéctica negativa* debe hacer frente, en términos teóricos y conceptuales, al problema de la comunicabilidad del dolor, elemento que a su vez requiere, como se ha venido insistiendo, de un tipo de lenguaje que haga justicia a dicha posibilidad. ¿En qué sentido es posible entonces caracterizar un concepto de lenguaje que haga justicia al carácter inefable del sufrimiento?

Frente a la forma de comprender la experiencia de la modernidad como un todo armónico o estructurado lógicamente, la filosofía, y junto con ella, el lenguaje mismo, deben ser capaces de articular una idea de experiencia espiritual cuya finalidad no esté determinada por el carácter de identidad entre experiencia y mundo, o si se quiere, por el carácter *transparente* en que el mundo se presenta ante la conciencia; la experiencia del dolor, una experiencia que situada históricamente como resultado de los campos de exterminio no puede sino poner en duda la posibilidad de cualquier forma de identidad entre experiencia y mundo.

Por el contrario, la experiencia espiritual –y el objeto por ella captado– se presenta en sí misma como algo negativo (Adorno, 1984, pág. 18) (1966, 20) o contradictorio ante lo meramente existente¹²¹. De alguna forma, lo que el propio Benjamin denominaba la *esencia*

¹²¹ En relación a la introducción a *Dialéctica negativa*, Honneth ha señalado que esta se encuentra estrechamente determinada por la necesidad histórico-filosófica de dar cuenta del fracaso de una idea de

espiritual del hombre estaría estrictamente ligada a la forma en que la experiencia es conducida –por medio del lenguaje– hacia la libertad de la reflexión.

Por lo tanto, lo que se intenta señalar a modo de esbozo introductorio a la problemática del lenguaje en *Dialéctica negativa*, no es sino la puesta en evidencia de que el lenguaje es un elemento fundamental con relación al trabajo de liberación conceptual –o también lo que Adorno siguiendo a Hegel denominó como “trabajo del espíritu”– al que ha sido relegado el carácter teórico de la filosofía: un lenguaje que dé cabida al sufrimiento como posibilidad de conceptualización teórica *para* la misma filosofía.

filosofía que tanto Hegel y Marx habían elaborado como respuesta a su propio momento histórico. Según Honneth, el problema de la necesidad histórica de la filosofía no puede comprenderse sino como un nuevo proceso histórico de reestructuración al interior de la propia filosofía, por medio de un proceso de *autocrítica*. Para una profundización de los motivos de la introducción a *Dialéctica negativa*, véase Honneth (2016).

6.2 Dos momentos de la crítica del concepto

La tematización de la idea de concepto que Adorno desarrolló al interior de *Dialéctica negativa* se puede caracterizar sobre la base de dos momentos fundamentales.

El primero de ellos se da en el contexto de la crítica del idealismo hegeliano, la intención de Adorno era poner al descubierto el carácter de identidad que resulta de la relación entre concepto y objeto cuando es considerado en términos idealistas.

Por una parte, Adorno señala que la consideración idealista sobre la relación concepto y objeto supone siempre un desplazamiento o abandono por lo *extraconceptual*, es decir, por lo que él mismo denomina en varias ocasiones como lo *carente de concepto* (Adorno, 1984, pág. 16) (GS 6, 18). Por otra, Adorno entiende que el proceso de constitución de la objetividad del objeto, al ser considerado como un proceso de salida y retorno del concepto –una salida entendida como “enajenación” y un retorno sobre sí entendido como “retorno al origen”–, daría pie a la tesis de la identidad del concepto consigo mismo. Como se ve más adelante, este elemento, el camino de ida y retorno del concepto, constituye para Adorno un aspecto fundamental de la crítica de la identidad, y al mismo tiempo el punto de partida irrenunciable de lo que posteriormente se intenta definir como *crítica lingüística del concepto*¹²².

El segundo caso corresponde al momento de la relación entre concepto y objeto, en cuanto dicha relación es entendida en los términos de una crítica de la adecuación (*adaequatio*). En este caso, Adorno tomó de Hegel la crítica al carácter reduccionista de la concepción positivista del concepto. Si bien él está de acuerdo con Hegel en que el momento de la *adecuación* representa en sí mismo un momento particular y singular del movimiento del concepto –y, por ende, un momento parcial de la verdad–, no obstante, comprende que el carácter marcadamente idealista de la dialéctica hegeliana impediría desarrollar el potencial crítico presente en el momento particular de la adecuación.

¹²² Si bien es cierto que, tal como lo hace ver el artículo de Seel, la reflexión planteada en *Dialéctica negativa* sobre la idea de concepto tiene como principal referencia los conceptos filosóficos, también es posible apreciar una comprensión de lo conceptual en vistas a una crítica de las relaciones y prácticas sociales. Véase, Seel (2016).

Como se esbozó en otro apartado, dicho potencial estaría asociado al carácter inmanente de la crítica de la identidad: la adecuación de concepto y objeto, y también la relación entre palabra y cosa, debe ser considerada como un momento específico o particular de la crítica del concepto.

a) Crítica de la identidad

Para la mayoría de los especialistas en la obra de Adorno, la crítica de la identidad ¹²³es uno de los elementos más característicos de su pensamiento y, al mismo tiempo, un aspecto clave al momento de comprender los rasgos esenciales de su filosofía¹²⁴.

En ella es posible observar de qué forma Adorno pone al descubierto la estrecha relación entre la idea de identidad (*Identität*) y ciertos elementos de la dialéctica hegeliana, cuyo trasfondo está determinado por los estrechos vínculos del autor de la *Fenomenología del espíritu* con el idealismo.

En este sentido, la crítica de la identidad no solo se limita a establecer los contornos del concepto filosófico de identidad, además, a través de ella es posible analizar de qué forma el problema de la identidad entre concepto y objeto, –problema que está siempre precedido o está siempre determinado por su raíz epistemológica– se extiende, como es característico en el pensamiento de Adorno, a toda la problemática del carácter político de la relación de identidad entre individuo y sociedad.

En ese orden de ideas, si la relación de identidad se concibe en un primer momento en los términos de la identidad entre la conciencia y el objeto, es decir, en términos epistemológicos,

¹²³ Una excelente introducción al problema de la identidad en Adorno y la relación de este concepto con la idea de lenguaje, la podemos encontrar en el artículo de Wellmer: Adorno, Advocate of the Nonidentical: An Introduction. Cfr. Wellmer (2012).

¹²⁴ Ya desde *Dialéctica de la Ilustración* la crítica de la identidad se ha comprendido en su estricta relación con la idea de dominio. Las estructuras de la subjetividad se identifican con la estructura social, es decir, con las estructuras de dominio. Este aspecto de la filosofía de Adorno ha sido especialmente resaltado por José Manuel Romero cuando señaló que “la Ilustración promueve de esta forma un pensamiento identificante, que no soporta la diferencia, totalizante, cuantificador, aniquilador de lo cualitativo y del sentido. Deviene idéntico con el dominio”. Cf. Romero (2005) Un elemento igualmente relevante respecto a la crítica de la identidad en Adorno es el que indicó Buck-Morss cuando sostuvo la importancia del carácter *desmitificador* como parte del temprano proyecto adorniano de una *lógica de la desintegración*. Según Buck-Morss, una de las finalidades de la crítica adorniana de la identidad estaría en refuncionalizar las categorías del idealismo para transformarlas en herramientas críticas. Véase, Buck-Morss, 2019, págs. 167-212.

y solo se haría patente de un modo histórico cuando es comprendida como la extensión del problema de la identidad entre el sujeto y la sociedad.

La identidad es entendida en los términos de la *coacción* que el todo social ejerce sobre la subjetividad, con lo que anula la capacidad expresiva del individuo y configura así una nueva forma de dominación social no muy lejana de las formas totalitarias de dominio¹²⁵. Estas nuevas formas de dominación ejercerían su determinación en la esfera propiamente cognoscitiva, y también se ampliarían al ámbito tanto del sujeto social como de la filosofía misma.

De esta manera, la tematización adorniana de la relación de identidad en términos de dominio se puede leer como el correlato de aquello que el mismo Hegel ha establecido en el proceso de identidad como concepto y objeto.

Si bien es verdad que *Dialéctica negativa* se puede comprender como el intento de superación, mediante autorreflexión teórica, de aquellos aspectos que mantienen al pensamiento dialéctico enmarcado en los causes del idealismo hegeliano, también en cierto que solo por medio de la dialéctica hegeliana se despliega la posibilidad de la crítica. Esto último es posible solo a condición de separar críticamente aquellos aspectos de la dialéctica hegeliana que son considerados como necesarios, versus aquellos que deben ser definitivamente negados.

Un elemento fundamental en este sentido es la idea de concepto. Al igual que Hegel, Adorno difería de la connotación tradicional del concepto cuando es entendida como *representación mental* de un objeto. Por el contrario, insistió en una idea de concepto que no podía quedar reducida al momento de detención, sino una en la cual se pusiera de relieve el carácter de proceso o movimiento que es natural al pensamiento dialéctico. Sin embargo, y a diferencia de Hegel, Adorno descubrió que en la lógica de la identidad de concepto y objeto, implícita en la dialéctica de Hegel, existiría una determinada forma de subsunción según la cual lo particular del objeto quedaría anulado por el carácter universal del concepto.

¹²⁵ Una perspectiva muy interesante en es este sentido es la que asume el análisis de Honneth cuando compara la estrecha relación entre la teoría del disciplinamiento corporal en Foucault y la dialéctica de la dominación de la subjetividad en Adorno. En ambos casos el dominio es entendido también en los términos de configuración de la identidad. Véase, Honneth, 2009, págs. 125-150.

Añádase a lo anterior que la crítica de Adorno a Hegel se comprende como una crítica de la identidad, en el sentido de que todo pensamiento que pretende escapar a la coerción de lo universal sobre lo particular, no puede quedarse detenido en el momento de la identidad entre el sujeto y la sociedad, sino que debe volver la mirada a lo despreciado y rechazado por el propio concepto.

En este caso, el espacio del concepto no sería otro que lo negado por el mismo proceso de identificación. Es por eso que la crítica de la identidad se articula primero como crítica del carácter idealista de la relación entre concepto y objeto.

Por otra parte, desde lo dicho por Hegel, Adorno observó en el *proceso del concepto* un movimiento de salida y retorno, un movimiento circular en el cual lo distinto del concepto, lo que en ocasiones es señalado como lo *supraconceptual*, se presenta siempre como un elemento extraño y ajeno al propio proceso de identificación. Por *supraconceptual* Adorno intentaba designar aquel ámbito o lugar de la reflexión teórica que de alguna forma ha sido desplazado por el proceso conceptual de identificación, y que en distintos pasajes de *Dialéctica negativa* es también denominado como “lo otro” del concepto.

De esta forma, y al tomar como modelo el carácter procesual de la filosofía de Hegel, el camino que va desde el extrañamiento hasta el momento de su realización, y que de algún modo determina el camino de constitución del mismo concepto, se puede apreciar en el objeto en el momento de falsedad que afecta al concepto mismo. La falsedad del concepto, por lo tanto, no sería sino lo que el mismo concepto ha dejado fuera de sí en su proceso de identificación con el objeto:

El nombre de dialéctica comienza diciendo sólo que los objetos son más que su concepto, que contradicen la norma general de la *adeaquatio* [...] Es índice de lo que hay de falso en la identidad, en la adecuación de lo concebido por el concepto. (Adorno, 1984, pág. 13) (1966, 15).

En definitiva, lo *supraconceptual* haría referencia a cierto abandono en el proceso de determinación conceptual sobre el objeto, y también se plantearía como crítica a lo que el

mismo pensamiento ha dejado tras de sí en el proceso de identificación con el objeto, pues “pensar quiere decir, identificar” (Adorno, 1984, pág. 13) (1966, 15).

De modo que la crítica adorniana de la identidad es –y así se propone decididamente– una crítica de la *adeaquatio*, pues para una dialéctica que pretende ser negativa, el momento de la adecuación entre el concepto y su objeto no se clausura en la identidad de ambos, precisamente, debido a que dialéctica quiere decir, como se mencionó, que los objetos dicen algo más allá de la clausura conceptual a la que han sido arrojados.

b) Crítica inmanente

Aunque la crítica de Adorno a Hegel es amplia y se puede abordar de distintas perspectivas, es precisamente en la relación de identidad entre concepto y objeto donde se aprecian con mayor claridad los alcances del proyecto inmanente de dialéctica negativa.

Inicialmente, siguiendo uno de los aspectos fundamentales del *movimiento del concepto*, abordado por la dialéctica hegeliana, es pertinente afirmar que Adorno comprendió la crítica inmanente en estrecha relación con el carácter esencialmente contradictorio del pensamiento. Por un lado, la razón opera mediante contradicciones en relación con el objeto, pero por otro, dicha contradicción debe ser superada –en el sentido de la *Aufhebung*– como un momento particular de dicha relación (Adorno, 2013, pág. 79).

Lo anterior conlleva afirmar que, según Adorno, el *pensamiento de la identidad* no puede ser considerado desde un terreno ajeno al mismo pensamiento, cuyo proceder sobre el objeto es siempre entendido como identificación. Contrario a lo anterior, se puede asegurar que la identidad se presenta más bien como un momento elemental de la crítica, un momento necesario a ella, sin el cual se pone en duda ella misma como posibilidad: “La degeneración de la conciencia es producto de su carencia de reflexión crítica sobre sí. Esta es capaz de calar al principio de identidad. Pero sin identificación es imposible pensar; determinar es identificar” (Adorno, 1984, pág. 152) (1966, 150).

En otras palabras, para este filósofo el carácter inmanente de la crítica de concepto y objeto se presenta ante todo como una crítica de la identidad, pero sin escapar al propio proceso de identificación, lo cual significa que el pensamiento requiere del concepto para ir más allá de

su campo conceptual: “La utopía del conocimiento sería penetrar con conceptos lo que no es conceptual sin acomodar esto a aquéllos” (Adorno, 1984, pág. 18) (1966, 19)

Según lo planteado hasta el momento, es posible concluir que el proyecto de una *dialéctica negativa* no ve en el momento de la identidad entre concepto y objeto un elemento que debe ser expulsado de la reflexión crítica como una forma falsa de pensamiento. Por el contrario, al comprender la crítica dialéctica como *crítica inmanente*, el momento de la identidad entre concepto y cosa asume que la identidad debe ser considerada ya no como una falsedad del pensamiento, sino como la condición desde la cual el propio pensamiento crítico pone ante sí la posibilidad de desprenderse de su momento negativo, de ir más allá de la identidad.

Por otra parte, Adorno consideró que esta forma de comprender la necesidad del carácter identitario del pensamiento sirve, a su vez, como un modelo de crítica de la relación de identidad entre sujeto y sociedad. En consecuencia, la identidad de concepto y cosa aparece ahora como el aspecto coercitivo que la misma sociedad ejerce contra el sujeto, y del mismo modo: si la presión que el pensamiento identificante ejerce contra el objeto es el correlato de la presión que la estructura social realiza contra el sujeto, la relación de identidad no puede comprenderse sino como un elemento común y necesario a dicha forma de dominación social.

Esto implica, según Adorno, determinar la imposibilidad del pensamiento filosófico de establecer una negación abstracta del pensamiento identificante: el mecanismo de la identificación es necesario, dado que sin él el pensamiento recae necesariamente en la arbitrariedad. Más aún, la identidad contendría en sí misma la virtud de establecerse como la capacidad de proteger al pensamiento contra la tendencia relativista de la exposición (*Darstellung*) lingüística, alejándola de toda proximidad al punto de vista o la opinión.

Queda así delimitada la idea central de la crítica inmanente: el hecho de que ella ve en la determinación que el pensamiento realiza sobre el objeto un momento necesario para la misma crítica, y que por lo tanto el carácter universal del concepto representaría siempre una verdad parcial sobre el objeto y en ningún caso una absolutización del mismo.

Así, según Adorno, la dialéctica debe ser capaz de hacer visible, poner ante los ojos de la conciencia reflexiva, la deficiencia en la que recae la relación entre concepto y objeto cuando esta relación es entendida en un sentido estrictamente aislado o particular. En otras palabras,

se pensaría que en el proceso de identidad la conciencia y el objeto no pueden ser considerados sin más como falsos para el pensamiento, pero, por el contrario, dicho proceso establece más bien una forma de comprensión y asimilación de la *identidad* como algo necesario.

Esta forma de comprender el rol de la identidad en el contexto de la crítica inmanente puede llevar a cierta confusión. Por una parte, Adorno protestó contra el hecho de considerar como *verdadero* el carácter de identidad que se deriva de la relación entre concepto y cosa, pero por otra, sostuvo que en ningún caso este momento particular de la verdad –de la identificación entre concepto y cosa– puede ser absolutizado por el pensamiento. Aunque en muchas ocasiones Adorno consideró que el pensamiento identificante se presenta como momento positivo destinado a la negación crítica, es precisamente mediante la conciencia del carácter coactivo de la identidad, de la coacción que el pensamiento identificante ejerce sobre la reflexión, que la filosofía se abre a la diferencia.

La contradicción inmanente puede ser confundida entonces por la contradicción lógica en el sentido de lo que la lógica tradicional entiende bajo el principio de no contradicción. Sin embargo, al ser considerada en sentido inmanente, la contradicción de la lógica tradicional quedaría subsumida en la crítica como parte de un momento particular de la relación entre concepto y objeto. Por ende, la lógica de la identidad, es decir, la lógica mediante la cual el objeto aparece como idéntico a sí mismo, es superada por la fuerza de la crítica que ve en la identidad la coacción social de la totalidad sobre la libertad del sujeto: “El pensamiento es capaz de darse cuenta críticamente de la coacción a que inmanentemente está sometido; su mismo yugo es el elemento en que se realiza su liberación” (Adorno, 1984, pág. 53). (1966, 54)

Se insiste entonces en el hecho de que para Adorno la crítica no tiene como finalidad llevar a cabo la *destrucción* de las categorías desde un terreno externo al pensamiento dialéctico (en este sentido, crítica quiere decir *conciencia de la coacción*, conciencia de la determinación a la cual el pensamiento se encuentra sometido). Si bien el pensamiento de la diferencia apela a la contradicción como un elemento constitutivo del objeto, es el mismo principio del poder, entendido como forma espiritualizada, el que una vez develado por la crítica produce dicha diferencia (Adorno, 1984) (1966).

Finalmente, el momento de universalidad del concepto, de acuerdo con Adorno, no sería algo externo al pensamiento crítico-dialéctico, sino un elemento necesario, puesto que tendría la virtud de hacer patente la relación contradictoria entre lo universal que él representa y el momento particular del objeto. En cierta medida, esta forma particular en la cual la lógica de la identidad comprende al objeto como algo idéntico a sí mismo, tiene su principal referente, según este autor, en el modo científico de considerar el concepto.

6.3. Crítica de la consideración científica del concepto

La forma en que la conciencia identificante determina y objetiva la naturaleza del objeto, se realiza por medio de un mecanismo de reducción en el cual el objeto es comprendido de modo absoluto y solo en la perspectiva de la conciencia conceptualizadora. El positivismo pone en marcha un modo de determinación sobre el objeto que lejos de representar un momento “particular” de la verdad, se presenta como una determinación universal sobre ella. El positivismo capta conceptualmente al objeto, y al hacerlo, determina a la vez el sentido lingüístico mediante el cual es posible dicha determinación.

Alrededor de ello, Adorno notó que en la consideración científica del concepto, la relación entre concepto y objeto es entendida no como un elemento mediado socialmente sino como una relación directa. Asimismo, sostuvo que el trato cientificista, al hacer gala de una abstracción respecto al carácter de mediación social que constituye al concepto, lo determina a una instancia particular en relación con la totalidad como proceso.

Tal como se vio en el Capítulo III de esta tesis, el concepto es comprendido como un momento particular de la verdad cuya principal característica sería la retención del objeto en un punto fijo del pensamiento, contrario a la constante fluidez que él pretende captar. En efecto, la conciencia identificante lleva a cabo un proceso de abstracción sobre el objeto que consiste en desplazar la mediación social para detenerse, y al mismo tiempo, extender dicho momento de inmediatez a una consideración universal.

Ahora bien, fundamental en el proceso de reducción de las cualidades expresivas del objeto es el propio criterio de determinación sobre la verdad. De acuerdo con la consideración positivista, el concepto es siempre susceptible de verificación, de modo tal que su validez siempre depende, en última instancia, del proceso de contrastación. En términos simples, un concepto es verdadero en la medida en que es verificado empíricamente.

La lucha de Adorno contra el positivismo lógico no se dio a propósito de la relevancia del criterio de contrastación al interior de la misma ciencia, sino del significado social que dicho criterio conlleva, en especial, este se transforma en una forma dominante al interior de las llamadas ciencias del espíritu. Cabe resaltar al respecto que el modo de contrastación del

método científico interfiere de modo decisivo en un ámbito de cosas distinto al propiamente científico, con lo cual determina al propio concepto.

Además, Adorno consideró que es necesario seguir insistiendo en la crítica inmanente del idealismo hegeliano, precisamente puesto que es mediante la puesta al descubierto del carácter del idealista que asume el concepto, el modo en que la relación entre concepto y objeto diluye su momento de identidad y se abre a la diferencia. La crítica inmanente no solo considera la destrucción de la identidad entre concepto y objeto como el principal objetivo de la crítica, sino que también se hace parte, y de un modo más amplio, de la crítica de la concepción idealista del concepto.

En definitiva, si bien es cierto que el carácter idealista de la dialéctica hegeliana expresa su fracaso al establecer el nexo entre la categoría de “sistema” y el desprecio por lo heterogéneo, es necesario insistir, según Adorno, en el carácter dialéctico de su filosofía, precisamente debido a que en ella aún quedan rasgos del momento negativo del carácter de inmediatez del positivismo.

Por último, en cierta medida Adorno coincidió con Hegel en que el concepto no puede ser comprendido, tal como lo hace la filosofía tradicional, y tal como pretende hacerlo también el positivismo, desde una forma aislada y particular de comprender la verdad.

6.4 Crítica del predicado

En *Dialéctica negativa* la crítica de la identidad no se limita solo a poner en evidencia las implicaciones epistemológicas que trae consigo la relación entre el sujeto y la totalidad social, un rol igualmente importante es el que asume el momento del juicio predicativo y el criterio de verdad a él asociado.

Como se manifestó, Adorno rescató de Hegel la importancia asignada al carácter universal de la verdad, versus el momento particular de la misma, lo cual significa que el concepto de verdad, cuando es entendido en el contexto de la relación entre concepto y objeto, no puede ser determinado como un momento puramente particular del conocimiento, pues necesariamente se pierde toda referencia de la verdad a la totalidad.

La idea de totalidad es concebida como el producto del recorrido final del concepto, de modo que el criterio de verdad, que el positivismo y la concepción científicista hacen suyo, debe ser siempre considerado únicamente como un “momento singular” de la verdad, un momento que, no obstante, denota su falsedad cuando es considerado en relación con el todo como proceso: “La verdad, que en la dialéctica idealista impulsa por encima de todo lo particular como falso en su limitación, será la de la totalidad; si esa verdad estuviese pensada de antemano, el proceso dialéctico carecería de motivo y dirección” (Adorno, 1984, pág. 18) (1966, 20).

Al respecto, Adorno aceptó que la verdad debe comprenderse siempre en el contexto del movimiento final del concepto, dado que de otra forma esta quedaría atrapada en los límites de la conciencia inmediata. En este sentido, recogió de Hegel el hecho de que el momento particular de la verdad, en el cual coincide concepto y objeto, es en sí mismo parte de aquella estrategia positivista según la cual la verdad debe ser comprendida precisamente como adecuación entre concepto y objeto. Si tanto el objeto como el concepto son determinaciones del carácter singular de la conciencia, ambos no aparecen sino como parte de un momento aislado respecto a la totalidad de cual forman parte.

Esta consideración del juicio predicativo, que también es comprendida como una visión inmediata de la verdad, se deriva de aquella crítica al positivismo según la cual este pretende

siempre establecer un concepto de verdad como verdad absoluta, pero situada en el momento particular o inmediato del juicio.

Es bien sabido que Adorno intentó ir más allá de la crítica de Hegel al positivismo, cuando planteó que la vuelta del concepto sobre sí, si bien se comprende como una superación del momento particular de la adecuación y, por ende, como el modo en que la verdad se presenta en tanto resultado de la totalidad, no puede, sin embargo, mantenerse bajo los criterios de la relación de “identidad”:

La filosofía hegeliana quiere ser negativa en todos sus momentos particulares; mas cuando, contra su intención, se convierte también en su conjunto en negativa, reconoce de esta suerte la negatividad de su objeto; y al salir a luz irresistiblemente, al final, la no identidad de sujeto y objeto, al desvanecerse en la negatividad absoluta, deja atrás lo que había prometido y se convierte en verdaderamente idéntica a su embrollado objeto. (Adorno, 1969, pág. 51)¹²⁶

En efecto, Adorno encontró en la *Ciencia de la lógica* el momento mediante el cual la idea de concepto sigue operando de forma abstracta, es decir, el momento en que los conceptos generales eliminan, a través del proceso de asimilación e identificación de la realidad, lo concreto particular del fenómeno u objeto.

La crítica del idealismo hegeliano tendría como resultado, por tanto, que la negación de los momentos singulares que recorren la razón no tiene como resultado el “espíritu absoluto”, sino más bien algo concreto, es decir, la misma sociedad y constitución en contradicciones. Esta se presenta principalmente como una expresión objetiva y como resultado de la agrupación de dichos momentos:

¹²⁶ También en *Dialéctica negativa* se puede hallar la siguiente afirmación: “La filosofía, sin excluir a Hegel, se expone a la objeción general de haberse decidido de antemano idealistamente, ya que su material son ineludiblemente los conceptos” (Adorno, 1984, pág. 19) (1966, 21)

La sociedad es concepto tal [sic] esencialmente como lo es el espíritu; en ella, en cuanto unidad de los sujetos que mediante su trabajo reproducen la vida de la especie; se convierte el espíritu en objetivo, en independiente de toda reflexión y en algo que prescinde de las cualidades específicas de los productos del trabajo y de los trabajadores (Adorno, 1969, pág. 37).

Con ello se establece, desde la visión de Adorno, que el proceso del concepto no es la vuelta sobre sí como concepto, sino que es siempre “trabajo del concepto”, que su manifestación material e histórica no está exenta de las necesidades propias que caracteriza el trabajo. Lo real del espíritu es, ante todo, su trabajo.

De esta forma, la idea de verdad implícita en la dialéctica idealista es siempre, según él, coincidencia del concepto con su realidad, coincidencia que ya está supuesta y determinada en la propia idea de concepto. En suma, la verdad está relacionada con la realización del concepto, con la vuelta sobre sí como algo abstracto.

Con todo, al comprender la verdad como resultado de un proceso, Adorno no se separó, sino que hizo suya la crítica hegeliana del juicio predicativo. Intentó afirmar que aquella concepción hegeliana según la cual la verdad no se manifiesta como un momento particular para el sujeto cognoscente, sino que, en tanto resultado, se presenta como negación del momento singular de la conciencia con el objeto, implica que la idea de la verdad en tanto momento negativo haría referencia a algo más allá de lo particular, algo que trasciende toda forma aislada del proceso.

En esa medida, el juicio aislado para la totalidad del proceso no puede ser comprendido sino como algo detenido, algo que aún no se consolida en vistas a la totalidad de dicho proceso. Por otra parte, desde lo descrito por Hegel, Adorno aseguró que la actividad subjetiva “traslada” la verdad más allá del concepto y por ende deja de considerarse como una “cualidad” de los juicios (Adorno, 1969, pág. 58).

En consecuencia, en la crítica de Adorno a la dialéctica idealista de Hegel, la verdad no puede situarse en el momento particular en el que la conciencia se enfrenta al objeto. A su vez, en el juicio predicativo, tal como posteriormente lo hará notar el positivismo lógico, la

verdad es comprendida principalmente como adecuación entre pensamiento y objeto. Conviene añadir que el carácter trascendente de la verdad impulsa a la dialéctica hegeliana al ir más allá del *factum brutum* de los hechos particulares, aunque dicha trascendencia se transforme, según Adorno, en un nuevo tipo de identidad, la identidad del concepto consigo mismo.

Sin embargo, para Adorno el momento particular del juicio encierra en sí un elemento crítico que es necesario considerar. El juicio predicativo queda determinado como un momento particular de la verdad, no obstante, su límite expresaría no solo la imposibilidad de la verdad, sino también la negación en tanto “exclusión de lo que alcanza” (Adorno, 1984, pág. 27) (1966, 28). En otras palabras, los juicios particulares expresan entonces la negación de una verdad más allá de sí, es decir, de una verdad que se visualiza más allá del concepto. El carácter ideológico de toda determinación inmediata de la verdad niega la posibilidad de comprender una verdad cuya referencia no sea el momento particular, sino lo general, la totalidad.

6.5 Lingüística del objeto

La crítica de Adorno al carácter idealista de la filosofía hegeliana, que como se sabe, ya tenía un antecedente relevante en la crítica de Marx a Hegel, al tiempo que se manifiesta como una crítica idealista del concepto, también toma ciertos elementos importantes destinados a elaborar una crítica idealista del lenguaje. La crítica negativa, en tanto es entendida como “trabajo del concepto” requeriría del lenguaje constelativo no solo para destrabar el momento particular del objeto, sino para abrir el camino hacia la liberación de su encierro conceptual.

Así, la crítica de la dialéctica idealista que Adorno pretendió elaborar en *Dialéctica negativa*, al comprender el movimiento del concepto como movimiento de la propia razón, implica que el idealismo es solidario de cierto predominio de la razón, con lo que anticipa una crítica materialista tendiente a ver en el lenguaje una salida al problema del carácter centralista de la razón instrumental.

Si *Dialéctica negativa* anuncia ya que *la crítica negativa* debe comprenderse a sí misma como crítica del carácter mitológico de la relación entre concepto y objeto, dicho carácter desmitologizante de la crítica adorniana tendría ciertas similitudes, por ejemplo, con la crítica del logocentrismo planteada posteriormente por la deconstrucción.

Ahora bien, cabe precisar que *Dialéctica negativa* no intenta desarrollar una crítica del carácter mitológico del concepto excediendo los márgenes del carácter conceptual del mismo lenguaje. Por el contrario, la dialéctica negativa del concepto asume que el carácter conceptual del lenguaje es inherente al momento del objeto. No niega, por tanto, que en todo intento de expresar algo sobre el objeto, por más que dicha expresión realice un acto semejante al de *nombrar*, el lenguaje insista en el uso de categorías universales, sino que establece que este debe arrastrar con lo universal, por el solo hecho de ser expresión de algo, dado que “ni siquiera el esfuerzo extremo por expresar en palabras la historia detenida en las cosas puede lograr que esas palabras dejen de ser conceptos” (Adorno, 1984, pág. 58) (1966, 59).

En cierta medida, y de un modo que es necesario clarificar, Adorno comprendió que la crítica de la identidad propuesta en *Dialéctica negativa*, crítica que tiene entre sus fines abrir

la contradicción que constituye al objeto como una forma de recobrar lo perdido en el proceso de identidad, establece siempre su campo de acción, y asume y al mismo tiempo excede el margen de la relación entre el concepto y lo *extraconceptual*. De modo que la crítica del concepto debe poner en evidencia el carácter contradictorio entre el concepto y lo conceptualizado, como una forma de sobreponerse al momento del hechizo pues “solo los conceptos pueden realizar lo que impide el concepto” (Adorno, 1984, pág. 58) (1966, 59).

Por último, si el concepto es entendido por la teoría tradicional como la manifestación de la relación de identidad entre el sujeto y la totalidad social, el lenguaje tendrá la finalidad de destrabar la coraza conceptual mediante la cual ese objeto ha sido determinado históricamente. También este proceso de desmitificación del concepto, que en cierta medida es la recaída del concepto en el idealismo, tendrá en el *carácter expresivo* de la constelación lingüística, su momento de necesidad dialéctica.

6.6 Lenguaje y momento expresivo

Una primera aproximación al problema del lenguaje se encuentra en la introducción de *Dialéctica negativa*, particularmente en el contexto de la relación entre el carácter expresivo y expositivo de la filosofía. Aquí el problema del lenguaje se aborda a propósito de la necesidad del pensamiento de superar el encierro conceptual al que ha sido consignado el objeto o fenómeno. En este contexto, Adorno consideró necesario volver a replantear el valor cognoscitivo de la expresión, o también denominado *momento expresivo* (*Ausdrucksmoment*) del lenguaje filosófico. En efecto, es por medio del carácter expresivo del lenguaje filosófico que se hace concreto el “anhelo de libertad” que llevaría a la propia reflexión a ir más allá de la valla conceptual impuesta.

Esta imposición, que tiene al positivismo lógico como principal precursor, establece una comprensión sobre el objeto o el fenómeno, lo determina en su ser meramente abstracto y fija su conexión con la totalidad como “átomo aislado”. De modo que el carácter expresivo del lenguaje constelativo abriría la posibilidad de unir los distintos aspectos que han sido desplazados por el afán objetivador de la conciencia identificante, con lo cual establecería un momento particular del espíritu como oposición al carácter identitario de la razón instrumental.

En este contexto, la importancia de la *exposición* para la filosofía viene determinada principalmente por la necesidad de objetivar el momento expresivo que le es inherente. Pues bien, si la expresión está asociada a la esfera de la subjetividad y, por ende, se halla destinada a garantizar la libertad requerida frente a la objetividad de los datos, la exposición tendría la virtud de objetivar de forma verbal aquel momento subjetivo de la expresión.

La justificación de ello es que, por una parte, como se ha señalado en otros momentos de esta tesis, Adorno se opone al veredicto positivista que acusa al pensamiento especulativo de “metafísico” por ir más allá de la inmediatez de los datos, pero por otra, también se opone a la persistencia de la problemática filosófica tradicional asociada al idealismo, que ve en la categoría de *mundo* una totalidad articulada de sentido. Entre estas dos alternativas, el rol de la expresión consistiría en traspasar, desde un punto de vista cognoscitivo, la fachada de objetividad que la inmediatez impone a la reflexión, una inmediatez que se presenta como

reafirmación de lo existente y que en su afán de identidad oprime la posibilidad del pensamiento.

Basándose en ello, a través del carácter expresivo del lenguaje la filosofía gana para sí el momento especulativo como una forma de hacer frente a cierto materialismo acrítico de la tendencia positivista¹²⁷.

Según Adorno, al enfatizar el momento expresivo del lenguaje, la filosofía no renuncia, sino que hace suyo aquel *anhelo de redención* destinado a dar cabida a lo olvidado en el proceso de objetivación. El lenguaje de la filosofía es por tanto la constatación “a pesar de Wittgenstein” de la posibilidad de expresar lo “inexpresable” del objeto, es decir, a la posibilidad de establecer la mediación objetivada del dolor como contrapunto negativo del carácter afirmativo de la realidad: “Y es que sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto; lo que este experimenta como lo más subjetivo, su propia expresión, está mediado objetivamente” (Adorno, 1984, pág. 26) (1966, 27).

¹²⁷ “A un positivista no le resulta difícil acusar de especulativo al materialismo de Marx, que parte de leyes naturales objetivas y no de datos inmediatos o aserciones académicas. Hoy día es más conveniente –vale para limpiarse de la sospecha de ideología– llamar a Marx metafísico que designarlo como el enemigo de la propia clase”. (Adorno, 1984, pág. 24) (1966, 25).

6.6.1 Lenguaje

Sobre este punto, al acentuar la relevancia de la expresión y la exposición como elementos fundamentales del lenguaje constelativo, Adorno no intentó señalar que estos deben ser añadidos como algo externo al pensamiento filosófico, por el contrario, la exposición es “inmanente a su idea”, puesto que es precisamente a través de la exposición que la filosofía puede redimir la falta de libertad: “La libertad de la filosofía no es otra cosa que la capacidad de ayudar a que se exprese su falta de libertad” (Adorno, 1984, pág. 26) (1966, 27)

Según lo expresado en otros apartados, la mencionada “falta de libertad” de la filosofía no refiere solamente al reduccionismo al que es sometido el fenómeno o el objeto, cuya causa haría referencia a los límites impuestos por el modo positivista de comprender el mundo y el carácter de coacción social a él asociado. Para Adorno, la falta de libertad también se manifiesta en el carácter reduccionista del concepto, en la clausura en que recae el objeto al ser captado por la red universal de aquel. Es por eso que la expresión se presenta para él como aquella posibilidad capaz de concretar u objetivar el momento interior y especulativo del pensamiento filosófico, pues por medio de ella el momento subjetivo de la expresión, refugiado en su *ser-para- sí*, se hace visible como lenguaje.

Finalmente, determinado por su anhelo de libertad, el lenguaje interior asume la tarea de exceder su propio refugio subjetivista para establecer en el momento expresivo del lenguaje un elemento de objetivación. En otras palabras, la *exposición* haría concreto, en términos lingüísticos, el proceso de objetivación de la subjetividad, y configuraría el rol social del lenguaje en tanto mediación.

6.6.2 Lenguaje y sociedad

En Dialéctica negativa la relación entre lenguaje y sociedad queda expresada en la relación entre el anhelo de libertad de la subjetividad y los mecanismos de control social que intentan someter al pensamiento al encierro conceptual. En relación con estos dos momentos, el lenguaje asume el rol al resaltar el carácter subjetivo de la expresión como aquella instancia desde la cual la libertad del pensamiento es conducida a trascender la coacción que le inflige la objetividad social. En este sentido, Adorno considera que el lenguaje no puede ser correctamente comprendido si no es en el contexto de una tensión dialéctica con la sociedad, temática que excede al ámbito propiamente lingüístico para situarla en el contexto de la relación entre individuo y sociedad que se trasluce en la relación epistemológica entre sujeto y objeto.

Si para Adorno, el pensamiento filosófico debe constituirse en una instancia en la cual la reflexión necesita de un tipo de experiencia ampliada del sujeto la exposición lingüística, y junto con ello el momento expresivo, han de quedar del lado de una libertad subjetiva, la cual debe sortear el dictamen del carácter comunicativo de la objetividad.

Dicha forma de enfrentarse al carácter objetivo del lenguaje comunicativo se da ante todo como resistencia de la subjetividad. La *expresión lingüística* debe resistir a la coacción de la comunicación universal, debido a que a través de esta la verdad queda mermada, pues todo intento de ver en la comunicación lo verdadero del objeto “vende y falsea la verdad” (Adorno, 1984, pág. 49) (1966, 49).

Ahora bien, por medio del carácter singular de la experiencia filosófica, el lenguaje se presenta como lo otro de la comunicación, un lenguaje que da cabida al carácter excepcional de la experiencia filosófica y sin el cual la reflexión no podría constituirse como verdadera. Ante la objetividad coactiva de la comunicación universal, de una comunicación que pretende entregar directamente la verdad, pero una verdad aparente, la singularidad del lenguaje garantiza justamente que la verdad contenida en el objeto, medida por la experiencia subjetiva, configure su propia verdad. Por encima de todo, se habla de un lenguaje que redime al objeto del encierro comunicativo.

Mediante el lenguaje expositivo, la verdad no queda limitada al *para-sí* de la subjetividad, más bien necesita de lo universal no solo para salir de una mera contingencia individual, sino para garantizar la verdad que a él concierne en tanto conocimiento. Para Adorno, dicha universalidad la extrae el lenguaje del concepto, reafirmando de esta forma el carácter inmanente de la crítica lingüística.

6.6.3 Lenguaje, pensamiento y objeto

En el contexto de la relación entre pensamiento y objeto, determinada por la tendencia totalizante del idealismo y por el triunfo histórico-epistemológico del positivismo, el carácter constelativo del lenguaje se presenta en Adorno según el modelo del carácter nominativo de la palabra. Si bien en la actividad del *nombrar*, el objeto es considerado en una nueva dimensión, pierde al mismo tiempo la función cognoscitiva que le es propia: “El prototipo remoto y confuso del verdadero pensamiento lo ha puesto el lenguaje en los nombres, que no exageran el aspecto categorial de las cosas, aunque así pierden la función cognoscitiva” (Adorno, 1984, pág. 57) (1966, 58)

Así entendida, la constelación es abordada por Adorno como un modelo de pensamiento que rompe con la lógica habitual del carácter identificante de los conceptos universales. Es decir que, a través de la particular relación que el lenguaje tiene con lo que él designa, el pensamiento extrae un modelo de aproximación a la verdad mediante el cual las cosas son fijadas y aprendidas por el pensamiento.

Para comprender de mejor forma este problema es necesario remitirse a la consideración benjaminiana del carácter teológico del lenguaje presente en su famoso texto *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*. En el contexto de una teoría de la autoreferencialidad del lenguaje, según la cual la lengua comunica a sí misma su propio contenido comunicativo, Benjamin sostenía que la relación entre la lengua y los nombres tenían una estricta relación con el carácter teológico que fundamenta a la primera.

El lenguaje divino es esencialmente creación: Dios da un nombre a las cosas y al mismo tiempo las crea. La creación de las cosas en el mundo está dada por la acción divina del nombrar, y esta crea a través de los nombres. Mas existe una excepción: Dios no crea al hombre por medio de la palabra, sino que lo hace directamente por sus propias manos. La omisión del verbo en la creación humana es compensada, sin embargo, con la posibilidad de que el mismo hombre, producto de su estado de caída, pueda nombrar a las cosas. Dios otorga este don al hombre como rasgo diferenciador.

El resultado es que el hombre reconoce el lenguaje divino en las cosas nombrándolas, y de ahí la observación de Adorno respecto a la pérdida del carácter cognoscitivo del nombrar.

Pues bien, y siguiendo a Benjamin, la reminiscencia del lenguaje divino en el humano establece una relación originaria entre ambos; el hombre conoce las cosas a través del lenguaje que nombra, las cosas, por su parte, no entablan una relación accidental con su nombre. Cabe precisar que para Benjamin el carácter cognoscitivo del lenguaje se establece en la esfera del momento originario que el hombre establece con la palabra y las cosas. De lo anterior nace la posibilidad de establecer los contornos de una concepción del lenguaje como *médium* y una concepción del lenguaje como instrumental.

Por su parte, y en el contexto de la problemática que Adorno estableció entre pensamiento y lenguaje, la exposición tendría la finalidad de nombrar a la cosa o fenómeno no por medio del nombre, sino a través de la configuración de palabras, aunque estas últimas adquieren el modelo de aquel. Si se apela a una consideración del lenguaje que se opone al carácter universal del concepto, las palabras, cuyo procedimiento estaría en rodear el objeto, tendrían la capacidad de reconstruir la historia olvidada de este imitando de esta forma la capacidad de nombrar. En este caso, ya no sería el nombre propio el encargado de designar a la cosa, sino la “constelación” de palabras que en su intento de aproximación al objeto intentan decir aquello que el concepto trata de negar.

En este contexto, la constelación tendría la finalidad de “hacer hablar” al objeto de manera tal que la historia sedimentada, que ha determinado y definido su estructura, abra paso a su realidad libre de determinación conceptual. Como se mencionó, la redención del objeto por medio del lenguaje, la salvación de su determinación conceptual, no se logra sino por medio del concepto: “ni siquiera un esfuerzo extremo por expresar en palabras la historia detenida en las cosas puede lograr que esas palabras dejen ser conceptos” (Adorno, 1984, pág. 58) (1966, 59).

Es a través del propio concepto que el conocimiento lleva a cabo su objetivo en un *trósas iásetai*. Es decir, por medio del concepto, cuya principal característica es la objetivación cosificadora del objeto, este último supera la determinación conceptual que le aflige logrando reescribir la historia olvidada del objeto. El modelo de esta constelación justamente es el nombre.

Sobre ello, Adorno asoció la relación del lenguaje con el objeto, cuando dicha relación se trata de establecer como la verdad de este, en los términos de una relación de identidad; esta

relación no está ajena a las determinaciones de la tradición del pensamiento occidental, para la cual la retórica es considerada como algo meramente accidental. Adorno intenta recobrar el carácter expresivo de la retórica para la crítica inmanente, pues mediante la reconsideración crítica de ella la expresión logra tomar un nuevo rol.

6.6.4 Retórica y expresión

Es bien sabido que el positivismo lógico ha intentado establecer los parámetros de una nueva forma de considerar el rol del lenguaje en la filosofía. Para él, las proposiciones de la filosofía, que encuentran su máxima expresión en la metafísica, deben ser consideradas ante todo como pseudoproposiciones¹²⁸.

Frente a ello, Adorno descubrió cierto grado de semejanza entre la actitud del positivismo lógico y la clausura de Platón sobre el rol cognoscitivo de la retórica. En este sentido, la filosofía actual era considerada por Adorno como la confirmación histórica del rechazo a la retórica en filosofía, un rechazo que comenzó a ser evidente en los inicios de la modernidad y que concluye en la filosofía del lenguaje del positivismo lógico. A su vez, ante el rechazo del carácter retórico en la filosofía, Adorno consideró relevante recobrar la retórica no solo como una forma de hacer frente al lenguaje del positivismo, sino también del lenguaje comunicativo que recorta y fija de antemano lo que se puede decir sobre el objeto o fenómeno.

Así, Adorno halló en la retórica el momento en que el pensamiento se expresa en su pura singularidad, momento en virtud del cual se desvía de las rígidas estructuras lógicas, y destraba el mecanismo discursivo de la conciencia cosificada. Gracias a ello, la retórica se presenta como un elemento de la no identidad, puesto que “representa en la filosofía lo que no puede ser pensado de otro modo que en el lenguaje” (Adorno, 1984, pág. 61) (1966, 61).

Si el pensamiento debe ser expuesto mediante la constante constelación lingüística de sus elementos, no es sino el carácter retórico del lenguaje la forma en la cual el pensamiento se distingue del modo científico de exponer los pensamientos.

En conclusión, para Adorno, la importancia de la retórica se ve reflejada entonces como confrontación a la unidad de la ciencia y la filosofía, unidad que intenta anular el pensamiento para someterlo a la plena identidad con el objeto, y de esa forma hacer del lenguaje un mero instrumento de la razón calculadora.

¹²⁸ Cfr. Ayer (1993).

CONSIDERACIONES FINALES

El concepto de lenguaje no puede ser comprendido correctamente en el pensamiento de Adorno sin considerar algunas categorías que son fundamentales, como la idea de cosificación, interpretación y racionalidad. Mediante estos conceptos es posible establecer la correcta comprensión de este fenómeno, y, asimismo, se puede determinar el modo de aproximación y caracterización sobre su naturaleza; lo cual significa que en vista a la elaboración de una filosofía del lenguaje en Adorno, el concepto de lenguaje no logra establecerse como un elemento aislado del resto del andamiaje conceptual de su pensamiento, por el contrario, siempre se muestra como un fenómeno derivado de los ejes centrales de su filosofía, lo que consigna al problema del lenguaje y de su articulación filosófica un estado permanente de construcción.

Excepto en sus primeros escritos, Adorno no considera el problema del lenguaje como un objeto exclusivo de análisis, y tampoco forma parte de un estudio delimitado de problemas cuya metodología pueda conducir a clarificar y poner en evidencia su esencia. No obstante, la metodología de investigación que se siguió conlleva a establecer unos puntos relevantes para así tener una mejor comprensión del problema del lenguaje.

Un elemento fundamental para comprender el concepto de lenguaje es la categoría de cosificación, por lo tanto, lo primero a tener en cuenta es aquello que se esbozó –en el primer capítulo de esta tesis– bajo el vínculo entre la cosificación lingüística y el lenguaje configurativo. En el contexto de los primeros escritos, la cosificación es comprendida por Adorno como una categoría histórico-social, mediante el cual se establece un modo de comprensión sobre la realidad; pero también es considerada como aquella esfera desde la cual se lleva a cabo una determinada idea de lenguaje. En ese sentido, se tiene que un elemento relevante es la tesis del carácter cosificado del lenguaje como una *extensión* de la estructura de la conciencia cosificada; Adorno evidencia que en el proceso de cosificación lingüística – que en cierta medida también es un proceso de objetivación– la cosificación se expresa como un proceso de constitución objetivo del lenguaje, por esa razón y desde la perspectiva crítica que Adorno asume en sus primeros escritos, se puede anotar que la lógica de la racionalidad idealista solo puede establecer la constitución objetiva del lenguaje al desligarse del carácter

histórico de la palabra. La posibilidad del lenguaje cosificado se origina en la abstracción de la conciencia idealista en el momento en que esta separa el contenido histórico de la palabra de su forma lingüística, de modo que al separar el contenido histórico concreto, el lenguaje cosificado se presenta como una posibilidad destinada a subsumir la pluralidad y la heterogeneidad de las cosas, por lo que sirve de instrumento al carácter cosificado de la conciencia idealista.

Adorno presenta como alternativa al lenguaje cosificado la idea del lenguaje configurativo. Aunque el concepto de crítica que el filósofo elabora en varias etapas de su pensamiento tiene como método de análisis la crítica inmanente, en los primeros escritos este elemento no ha quedado del todo especificado, lo cual quiere decir que la propuesta del lenguaje configurativo, tal y como se expone en las *Tesis*, no es el resultado del análisis interno de la cosificación lingüística, sino que es una respuesta crítica a la situación histórica de la crisis de la razón.

Otro aspecto importante que ha quedado esbozado en los primeros escritos es aquello que se relaciona con el alcance de la configuración lingüística. Si bien a lo largo de su obra el concepto de lenguaje gira entorno a la posibilidad de establecer los criterios adecuados del lenguaje filosófico, solo en algunas ocasiones Adorno lleva a cabo un análisis del lenguaje en general o tal y como este se presenta en el contexto de la vida cotidiana. Así, la nueva propuesta del lenguaje configurativo se presenta como un elemento de análisis crítico de la sociedad y de la filosofía.

Esta idea del lenguaje configurativo plantea la necesidad de agrupar las palabras en torno a una verdad; esto último supone tanto una adecuación respecto al modo en el cual se exponen lingüísticamente las ideas en la filosofía, como la elaboración de un nuevo criterio de verdad para la crítica. En este nuevo criterio el modo de contrastación empírico no se presenta como parámetro de veracidad, sino la misma historia concreta, por ello, de acuerdo con Adorno, la elaboración de las ideas en la filosofía debe tener como única consideración la correspondencia entre la forma lingüística y la forma de la construcción filosófica de la verdad, donde la relación estética con la verdad solo es esbozada a modo de programa.

En este contexto, es clave el rol de la interpretación, pues Adorno entiende que ante la crisis de la razón, que al mismo tiempo es crisis del sentido, la crítica no tiene otra alternativa

que enfrentarse a una realidad fragmentada y a la vez enigmática. Así, se esboza la idea de una interpretación materialista de la realidad, donde los elementos o fragmentos (que siempre se presentan de modo no intencional) deben ser interpretados de tal forma que se pueda construir una figura que ilumine fugazmente dichos fragmentos de realidad. La configuración lingüística se refiere, en los primeros escritos, a una construcción mediante la agrupación de palabras que tienen como objetivo iluminar una realidad carente de intención.

A pesar de que la *Dialéctica de la Ilustración* representa un giro en el pensamiento de Adorno, la idea del lenguaje configurativo como modo de exposición y medio de la actividad crítico-interpretativa es un elemento relevante en el análisis de los aspectos reificados del proceso histórico de cosificación cultural. En la obra en mención, la configuración lingüística, cuya base es la actividad interpretativa, no solo ha puesto en evidencia los nexos entre la idea de la razón instrumental y el carácter totalitario de la sociedad postindustrial, sino que también ha hecho patente el carácter particular que adquiere el lenguaje como una extensión de la razón instrumental. En la consideración del lenguaje instrumental es fundamental la idea de la neutralidad lingüística, pues el carácter instrumental del lenguaje se expresa en su uso como herramienta neutra de referenciación; las palabras no solo se consideran como un instrumento dispuesto a las funciones referenciales del sistema, sino que –con miras a un proceso histórico de objetivación cada vez más agudo– también se definen bajo la cualidad de fichas neutrales.

Ahora bien, al considerar a la *Dialéctica de la Ilustración* como interpretación del devenir histórico del lenguaje instrumental, este trabajo se ha querido situar en la perspectiva de la crítica a la tesis de la imposibilidad lingüística planteada por Habermas. Acorde a ello, se observó que la diferencia del planteamiento lingüístico de Adorno con el de Habermas estaría en el punto de enfoque de ambos, por una parte, Habermas plantea que la imposibilidad de una filosofía crítica del lenguaje está determinada por la paradoja en la cual recae la razón instrumental, dada la imposibilidad de encontrar un ámbito normativo no cosificado; y, por otra parte, la perspectiva interpretativa apunta a la búsqueda de una nueva racionalidad donde el carácter cosificado del lenguaje esté integrado como un momento inherente a la crítica, lo cual se evidencia en la exposición del problema del lenguaje tanto de la *Teoría estética* como de la *Dialéctica negativa* como: la idea de una racionalidad lingüística.

En la *Teoría estética* se aprecia una nueva consideración sobre la idea del lenguaje. En el contexto de la caracterización de la estructura constitutiva de la obra de arte como un campo de fuerzas contradictorio, Adorno asigna un rol determinante al lenguaje como elemento diferenciador y negativo: el arte se distingue del resto de los objetos que configuran la realidad debido al carácter lingüístico que lo constituye. Al ser considerado un campo de fuerzas contradictorio, el carácter lingüístico de la estructura constitutiva del arte permite definir el lenguaje según lo que Adorno considera el *doble carácter del lenguaje*, esto es, el lenguaje mimético y el lenguaje en cuanto racionalidad discursiva.

Es así que en su concepción dialéctica de la obra de arte se da paso a un nuevo concepto de racionalidad, distinto a la racionalidad dominante de la sociedad postindustrial, a saber, una *racionalidad lingüística*. De esa manera, tanto el carácter mimético del lenguaje como el aspecto discursivo quedan integrados estructuralmente como elementos contradictorios, pero que derivan en una unidad, la cual Adorno esboza bajo la idea de *sintaxis sin palabras*, es decir, la obra de arte dice algo, pero no en términos comunicativos.

La mimesis lingüística, mediada por la obra de arte, lograría recobrar un tipo de racionalidad sin volver a los aspectos irracionales de la actividad mimética original. Esto último es precisamente lo que se ha explicitado en la caracterización de la palabra poética como médium de lo universal no cosificado.

En el contexto de la teoría de la palabra poética, universalidad significa aquella esfera en la cual el ser humano logra alcanzar, por un proceso de inmersión del yo poético, los elementos de una *racionalidad no dominante*. Sin embargo, alcanzar la experiencia de lo *universal* no quiere decir, en ningún caso, que el objeto de esa experiencia sea algo identificable y delimitado, aún menos sugiere la propuesta de un modelo social; por el contrario, dicha experiencia ha quedado definida y mediada por la obra de arte como *apariencia* de la naturaleza, la cual solo puede ser recobrada por medio de la humanización. Es así que Adorno presenta la teoría de la palabra poética como el vehículo mediante el cual se establece la ruptura desde la esfera propiamente estética con el orden social establecido, con la finalidad de acceder a un nuevo tipo de universalidad.

Ahora bien, este carácter disruptivo de la palabra poética que se refiere en el párrafo anterior, no solo se da contra la estructura del orden dominante, sino también con la propia

estructura de la racionalidad comunicativa. Por ello, para Adorno, la experiencia poética es ante todo experiencia lingüística de la contradicción, es decir, que el momento de la ruptura se realiza por medio del lenguaje y contra el mismo lenguaje.

Lo anterior permitió establecer el nexo entre la teoría de la palabra poética y la idea de la racionalidad lingüística presente en la *Teoría estética*. El lenguaje poético se considera un modo de acceso al carácter contradictorio de la realidad, sin una síntesis que pueda prestarse a soluciones absolutas, de modo que la relación entre la teoría poética y la racionalidad discursiva ha quedado determinada en el hecho de que el lenguaje, vía palabra poética, es el acceso correcto a la experiencia de la contradicción. Una teoría del lenguaje cuya estructura reproduce la falsa reconciliación es una en la cual la palabra intenta dar un significado que falsea la relación del propio lenguaje con la realidad; en cambio, la racionalidad lingüística expresa la realidad contradictoria a través de la tensión presente entre el carácter individual de la emoción y la universalidad del concepto, y no por medio de una palabra dadora de sentido.

Por lo tanto, se tiene que la racionalidad lingüística se elabora sobre la base de la contradicción entre la singularidad de la emoción y el carácter universal y abstracto del concepto, es decir, entre la mimesis y la racionalidad.

El problema de la relación entre el lenguaje y la ideología no es ajeno a las reflexiones lingüísticas de Adorno. Si bien esta relación aparece esbozada en el momento ideológico que se deriva del análisis crítico de la conciencia idealista, es en el contexto de la crítica del lenguaje filosófico de Heidegger donde la idea del lenguaje ideológico adquiere una relevancia especial. Para Adorno, el carácter ideológico del discurso filosófico se expresa en el desplazamiento histórico que acontece en el lenguaje de la filosofía, cuando esta intenta designar una realidad más allá de las condiciones históricas concretas; el filósofo indica, además, que en el lenguaje de Heidegger se pone en evidencia un uso implícito de términos cuya finalidad consiste en referir a una esfera no corrompida del espíritu, donde el ser humano accede de un modo originario a la verdad. En ese contexto la palabra es considerada dadora de sentido y también como un elemento que otorga cierta unicidad al habla, falseando una idea de comunicación vinculante con los receptores. Así, el trasfondo ideológico de la jerga de la autenticidad se hallaría en aquella esfera del espíritu que está asociada a la idea

de provincianismo de la palabra, espacio que se mantiene alejado de la cosificación y del uso instrumental.

Por último, en la *Dialéctica negativa* se pudo observar que la idea del lenguaje configurativo o constelativo aparece bajo la forma –y en este caso ello tiene cierta continuidad con los primeros escritos– de la relación entre experiencia y lenguaje. Al igual que en la *Teoría estética*, en la *Dialéctica negativa* el lenguaje cumple con el rol de ser el vehículo espiritual de un concepto de la experiencia que se opone dialécticamente al carácter restringido de la experiencia filosófica de la modernidad, la cual está determinada por el reduccionismo sujeto y objeto. Ante la experiencia del dolor, que promueve la sociedad administrada en todos los aspectos de la vida, el carácter expresivo del lenguaje debe abrir la cerradura conceptual en la cual ha recaído el objeto o el fenómeno; dicha tendencia liberadora del lenguaje de la filosofía Adorno la entiende en referencia a lo que él mismo denomina momento expresivo.

De esa manera el lenguaje cumpliría con la finalidad –sin renunciar al elemento utópico que lo caracteriza– de liberar al objeto del encierro conceptual en el cual ha recaído, como producto de su determinación en la lógica de la identidad. Si el objeto está determinado por la unilateralidad de una idea de concepto que oprime y restringe sus impulsos liberadores, el carácter expresivo del lenguaje debe ser capaz de abrir dicha cerradura conceptual. Precisamente, en sus primeros escritos Adorno usó el término *llevés* para señalar que por medio de las categorías o los conceptos críticos es que los objetos o fenómenos son liberados del encierro de la conceptualización idealista; por ello, el lenguaje es considerado como la posibilidad crítica mediante la cual la identidad del objeto con la conciencia, y, asimismo, la identidad del objeto con el todo social, es *descompuesta*, con la finalidad de dar espacio a lo no idéntico.

Cabe anotar, finalmente, que en la *Dialéctica negativa* esta *descomposición* solo puede ser pensada como la forma de una crítica inmanente de la dialéctica idealista. Al comprender la identidad como el mecanismo y el proceso de coacción por medio del cual el concepto establece la uniformidad del objeto, la crítica inmanente advierte que por este mismo concepto se logra la liberación del encierro conceptual. Esto último significa que dicha liberación no se logra a través de una idea del lenguaje que apela a un suelo originario que

rehúye de la cosificación, sino que, por el contrario, la liberación es la agudización de una subjetividad que asume la contradicción entre el lenguaje expresivo y la racionalidad discursiva como un elemento crítico que está destinado a la liberación tanto del concepto como del objeto.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Th. (1983). *Teoría estética*. Buenos Aires: Orbis. (*Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden. 12. Ästhetische Theorie* [póstuma]. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970).

Adorno, Th. (1984). *Diálectica negativa*. Madrid: Taurus. (*Negative Dialektik*. [1966]. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag).

Adorno, Th. (1969). *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus.

Adorno, Th. (1971). *La ideología como lenguaje*. Madrid: Taurus.

Adorno, Th. (1993). *Consignas*. Buenos Aires: Amrrortu.

Adorno, Th. (1997). *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Altaya.

Adorno, Th. & Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta. (*Dialektik der Aufklärung* [1944-1947]. Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1988).

Adorno, Th. (2003). *Notas sobre literatura I*. Madrid: Akal.

Adorno, Th. (2004). *Escritos Sociológicos I*. Madrid: Akal.

Adorno, Th. (2005). *Dialéctica Negativa. La Jerga de la autenticidad*. Madrid, España: Akal. (*Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden. 6. Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit* [1966]. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970).

Adorno, Th. (2006). *Escritos musicales I-III*. Madrid: Akal.

Adorno, Th. (2009). *Crítica de la cultura y sociedad*. Madrid: Akal.

Adorno, Th. (2010). Actualidad de la filosofía. En *Escritos filosóficos tempranos*. Madrid: Akal (*Die Aktualität der Philosophie* [1931]. *Gesammelte Schriften*, vol. 1: *Frühe philosophische Schriften*, ed. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973).

Adorno, Th. (2010). Tesis sobre el lenguaje del filósofo. En *Escritos filosóficos tempranos*. Madrid: Akal (*Thesen über die Sprache des Philosophen* [s.f.]. *Gesammelte Schriften*, vol. 1: *Frühe philosophische Schriften*, ed. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973).

Adorno, Th. (2013). *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Adorno, Th., Levinson, D., & Sanford, N. (1965). *La personalidad autoritaria*. Buenos Aires: Proyección.

Arndt, A. (1994). *Dialektik und Reflexion*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Benjamin, W. (2010). *Ensayos escogidos*. Buenos Aires: El cuenco de la plata.

Benjamin, W. (2011). *Papeles escogidos: Experiencia*. Buenos Aires: Imago mundi.

Benjamin, W. (2012). *El origen del Trauerspiel alemán*. Madrid: Abada. (*Ursprung des deutschen Trauerspiels. Gesammelte Schriften*, 7 vols., eds. Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhauser, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, Bd. I-VII, 1972-1989).

Bourdieu, P. (1991). *La ontología política de Martin Heidegger*. Barcelona: Paidós.

Buck-Morss, S. (2011). *Origen de la dialéctica negativa*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Candioti, M. (2014). El carácter enigmático de las Tesis sobre Feuerbach y su secreto. *Isegoría* (50), 45-70

Carnap, R. (1965). La antigua y la nueva lógica. En A. J. Ayer, *El positivismo lógico* (págs. 139-152). Mexico D. F.: Fondo de cultura económica.

Cassirer, E. (1960). *Psicología del lenguaje. El lenguaje y la construcción del mundo de los objetos*. Buenos Aires: Paidós.

Cassirer, E. (1971). *Filosofía de la formas simbólicas I*. Mexico D.F. Fondo de cultura económica.

Cutrone, C. (2013). *Adorno's Marxism (Tesis doctoral)*. Chicago: The University of Chicago.

Dijk, T. A. (1980). Algunas notas sobre la ideología y teoría del discurso. (Universidad Veracruzana, Ed.) *Semiosis*(5), 37-53.

Fariás, V. (1998). *Heidegger y el nazismo*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Finke, S. (2010). Concepts and intuitions: Adorno after the linguistic turn. *An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 2(44), 171-200.

Gómez, V. (1998). *El pensamiento estético de Theodor Adorno*. Madrid: Cátedra.

Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus. (*Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985)

Habermas, J. (1992). *Para una reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.

Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus. (*Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981)

Hall, T. (2011). Reification, Materialism, and Praxis: Adorno's Critique of Lukács. *Telos*, 61–82. doi:10.3817/0611155061

Hegel, G. W. (1997). *Fenomenología del espíritu*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria.

Hogh, P. (2017). *Communication and Expression. Adorno's Philosophy of Language*. London-New York: Rowman & Littlefield International.

Hohendah, P. U. (1981). Autonomy of Art: Looking Back at Adorno's Ästhetische Theorie. *The German Quarterly*. 54(2), 133-148.

Honneth, A. (2009). *Crítica del agravio moral*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Honneth, A. (2009). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Madrid: Machado.

Huysen, A. (1974). Introduction to Adorno. *New German Critique* (6), 3-11

Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.

Jameson, F. (2010). *Marxismo Tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Jay, M. (1989). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.

Kant, I. (2013). *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Alianza.

Kofler, L. (1955). *Geschichte und Dialektik*. Hamburgo: Herman Lucterhand Verlag

Löwith, K. (2006). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lukács, G. (1985). *Historia y consciencia de clase I*. Madrid: Sarpe.

Lukács, G. (1985). *Historia y consciencia de clase II*. Madrid: Sarpe.

Lukács, G. (2010). La epopeya y la novela. En G. Lukács, *Teoría de la novela* (págs. 49-66). Buenos Aires: Ediciones Godot.

Marcuse, H. (1968). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Seix Barral.

Marcuse, H. (1983). *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe.

Marcuse, H. (2007). *La dimensión estética*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Marx, K. (2010). *El capital*. Santiago: Lom.

Menke, C. (1997). *La soberanía del arte*. Madrid: Visor.

Müller, C. (2004). *Gesten des Erinnerns. Die sprachtheoretischen Motive Adornos (Tesis doctoral)*. Frankfurt am Main: Johann Wolfgang Goethe-Universität.

- Muñiz, V. (1989). *Introducción a la filosofía del lenguaje*. Barcelona: Anthropos.
- Nietzsche, F. (1973). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.
- Rodríguez, V. M. (1989). *Introducción a la filosofía del lenguaje*. Barcelona: Anthropos.
- Romero, J. M. (2005). *Hacia una hermenéutica dialéctica*. Madrid: Síntesis.
- Romero, J. M. (2016). *¿Con Nietzsche contra Nietzsche? Ensayos de crítica filosófica inmanente*. Madrid: Locus Solus.
- Sevilla, S. (2005). La hermenéutica materialista. *Quaderns de filosofia i ciència*(35), 79-91.
- Sherratt, I. (1999). The Dialectic of Enlightenment: a contemporary reading. *History of the Human Sciences*, 35-54.
- Voloshinov, V. (1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza.
- Wellmer, A. (1990). Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el giro lingüístico en Teoría Crítica. *Isegoría* (1), 15-48.
- Wellmer, A. (1993). *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*. Madrid: Visor.
- Wellmer, A. (2012). Adorno, Advocate of the Nonidentical: An Introduction. *Theorizing modern society as a dynamic process*, (30), 35-60.
- Wiggershaus, R. (2010). *La escuela de Fráncfort*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Wussow, P. v. (2007). *Logik der Deutung. Adorno und die Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Zamora, J. (1997). Civilización y barbarie. Sobre la Dialéctica de la Ilustración en el 50 aniversario de su publicación. *Scripta fulgentina*(14), 255-292.

