



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CHILE

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

EL CONCEPTO DE CONSTELACIÓN EN ADORNO:
DILUCIDACIÓN, CONTEXTO E INFLUENCIAS

POR

SERGIO CLAUDIO DEVITA VIVES

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

Profesor Guía:

Dr. Francisco de Lara López

Enero 2016

Santiago, Chile

© 2016 Sergio Claudio Devita Vives

A mis padres...

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, nada de esto podría haber sido realizado sin el gran apoyo de mi familia; a ellos, como siempre, eternamente agradecido. Agradezco también a mi Vero por el aguante de siempre y por ser una parte muy importante de este proceso. Asimismo, agradezco la gran labor, acompañamiento y dedicación del Dr. Francisco de Lara, quien desde el principio aceptó el desafío de la dirección de este trabajo y al que le debo tanto el enriquecimiento de todos y cada uno de los intercambios que hemos mantenido como también el haberme devuelto una consideración apasionada de la filosofía y del trabajo que implica. Por último, agradezco profundamente a la Pontificia Universidad Católica de Chile por la gran oportunidad de haberme beneficiado con la prestigiosa beca VRI para poder llevar a cabo este postgrado, por haberme permitido la feliz experiencia de vivir en otro país que se ha traducido, entre otras miles de cuestiones, en grandes amistades y, finalmente, por haberme dado la oportunidad de intercambiar con todas las grandes personas que forman el staff de esta gran Universidad, muy especialmente la Prof. Alejandra Carrasco y las Asistentes del Programa de Doctorado en Filosofía Verónica Guajardo Ulloa y Mónica Ahumada. A todos y cada uno, muchísimas gracias.

TABLA DE CONTENIDOS

<u>PÁGINA DE DEDICATORIA</u>	2
<u>AGRADECIMIENTOS</u>	3
<u>INTRODUCCIÓN</u>	5
<u>CAPÍTULO I: ASPECTOS DE LA NUEVA TAREA DE LA FILOSOFÍA</u>	12
I. 1. Consideraciones generales de <i>Actualidad de la filosofía</i> (1931), <i>Idea de historia natural</i> (1932) y <i>Tesis sobre el lenguaje del filósofo</i> (s.f.).....	12
I. 2. Crítica a la <i>ratio</i> del idealismo.....	24
I. 3. La idea de “historia natural”.....	34
I.3.1. Influencias de Lukács y Benjamin.....	49
I.3.2. Benjamin y la alegoría como expresión de una relación histórica.....	58
<u>CAPÍTULO II: CONSTELACIONES</u>	74
II.1. El núcleo de la interpretación filosófica: la construcción/disolución de enigmas.....	74
II.2. “Expresión”, “configuración” y crítica lingüística.....	81
II.3. “Constelaciones”: el cómo de una nueva perspectiva.....	91
<u>CONSIDERACIONES FINALES</u>	100
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	105

INTRODUCCIÓN

“(…) la filosofía tendría no que reducirse a categorías, sino sólo que componerse en cierto sentido. En su progresión debe renovarse incesantemente, por su propia fuerza tanto como por la fricción con aquello por lo que se mide; lo que decide es lo que en ella se compone, no una tesis o posición; el tejido, no el curso de un pensamiento de vía estrecha, ya sea deductivo o inductivo”.

Th. Adorno. *Dialéctica negativa*, 1966

“Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento”.

Th. Adorno. *La actualidad de la filosofía*, 1931

“(…) el arte es la verdad sobre la sociedad en la medida en que en sus productos auténticos salen fuera la irracionalidad de la construcción racional del mundo”.

Th. Adorno. *Teoría estética*, 1970

A principios de la década del treinta, Adorno pronuncia dos conferencias sobre las cuales, según coinciden varios comentaristas y estudiosos de la obra adorniana, girará luego en mayor o menor medida casi toda su producción literaria. Se trata, por un lado, de *La actualidad de la filosofía*, la conferencia inaugural de Adorno en 1931 frente a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Frankfurt y, por el otro, de *Idea de historia natural*, otra conferencia que Adorno pronuncia en 1932 frente a la *Kantgesellschaft* de Frankfurt.

La primera de esas dos tiene un carácter programático, en el cual el pensador establece las líneas centrales de lo que implica para él la filosofía y, muy especialmente,

el pensamiento que se caracteriza a sí mismo como filosófico. En este sentido, muy particularmente, este texto involucra un diagnóstico –si así puede decirse– de lo que la filosofía de su propio tiempo implicaba; diagnóstico que termina haciendo manifiesto que la *actualidad* de la filosofía de su tiempo estaba gobernada por dos ramas: i) el positivismo (especialmente el del Círculo de Viena) y su filosofía de corte netamente científico; y ii) por otra rama que más bien se acercaba a la reflexión a partir de la poesía, una filosofía más bien metafísica y cercana a la *prima philosophia*, contra la cual Adorno también será tajante. Teniendo en vista esto, Adorno intentará no situar ni equiparar a la filosofía con ninguna de estas vertientes o modos de comprenderla, pero tampoco renegará de la relación estrecha que debe poseer la filosofía con las ciencias particulares –muy especialmente con la sociología– ni pretenderá separarla completamente del arte –o, cuanto menos, de una perspectiva ligada a lo estético. En sintonía con esto, en *Actualidad de la filosofía* Adorno rescata el valor del *ensayo*:¹ esa figura literaria tan denostada por el pensamiento científico y circunscripta a la sombra de toda obra literaria de envergadura. Intrínsecamente vinculada a la profunda crítica que Adorno le hace al idealismo está su preferencia y defensa del *ensayo*. En ese sentido, ya en las últimas páginas de *Actualidad de la filosofía* hace una apología y un apoyo del mismo, lo cual implica en su caso una defensa de su propio modo de pensamiento.

Adorno afirma que el pensamiento es ensayo y, en este sentido, la filosofía debe proceder “ensayísticamente”. De acuerdo con esto, Adorno escribe sin la búsqueda de la formalización de los argumentos ni teniendo en cuenta una “lógica tradicional”, sino que más bien su estilo es fragmentario; porque considera que el pensamiento mismo lo es.

Esto, desde luego, implica para él al menos dos cuestiones: por un lado, el ensayo es una figura literaria que, por su carácter intrínseco, involucra una unión inseparable entre su propia forma y lo que él contiene;² en el ensayo Adorno encuentra la manera de poder dar cuenta de que el pensamiento está ligado esencialmente con aquello que es

¹ Con respecto a esto, ver por ejemplo especialmente Gutiérrez Pozo, A., 2003, p. 61.

² Incluso, estrictamente hablando, para Adorno esta separación entre “forma” y “contenido” no es más que un producto –falso– del idealismo, que termina por cosificar el propio objeto de estudio al que se dirige. Cfr. Adorno, s.f., p. 335.

pensado por el mismo. Por el otro lado, esta defensa del carácter esencialmente ensayístico del pensamiento termina por entroncar con la propuesta y tarea de la filosofía: la construcción de constelaciones como interpretación de la realidad concreta. En efecto, las constelaciones son un modo distinto de *aproximación* a lo fáctico, pero que de ninguna manera definen su objeto de estudio de manera determinada; más bien, se trata de un procedimiento –quizá hasta incluso un método- que busca dar con una configuración explicativa de los fenómenos, pero que debe ajustarse a la transitoriedad de los mismos. Por lo tanto, toda constelación es para Adorno cambiante.

Aquella segunda conferencia de 1932 sobre la que se centra este trabajo intenta mostrar la vinculación entre historia y naturaleza, partiendo no sólo de Marx, sino también mostrando la influencia de Benjamin y de Freud sobre su propio pensamiento. En esta conferencia, Adorno primeramente se vuelca a exponer claramente la separación que ha tenido lugar en la tradición de la filosofía de la historia entre la naturaleza entendida como lo “dado de antemano” y la historia como el ámbito abierto a lo inesperado y, así, como el lugar donde se da propiamente “lo nuevo”. Lo que se propone allí Adorno es desbaratar aquella concepción producida, según él, por el idealismo burgués y vinculada con el hecho de que la naturaleza puede verse como algo distinto y sin vinculación alguna con el sujeto, con la praxis humana e histórica, volviéndose por eso mismo un objeto de investigación y de manipulación y dominación. En este texto, también viene asociada a la dominación la cuestión de que el pensamiento identitario sólo reconoce toda posibilidad de los objetos (o de las cosas) en la medida en que son categorizados por los conceptos. Adorno pretende mostrar también aquí que esa no es la única posibilidad de existencia de los objetos (o de las cosas), sino que la unicidad de los mismos precisamente radica en su diferencia con respecto a esos conceptos que intentan clasificarlos.

La cosificación operada por el pensamiento idealista será uno de los puntos centrales contra los cuales Adorno ya había sentado las bases en 1931, y que tienen como fin precisamente dar por tierra con un modo de pensar homogenizador y totalitario. Pero, especialmente, en este texto Adorno pretende desligarse, entonces, tanto

del idealismo y su separación entre ser natural y ser histórico, como también de toda ontología que se apoya en la noción de “historicidad” para poder dar cuenta de la relación entre naturaleza e historia. La crítica especialmente a la ontología heideggeriana tiene que ver, así, con que, según Adorno, Heidegger destruye la dimensión histórica cuando su objetivo manifiesto es precisamente resaltar la misma. Lo que Adorno busca es sin más una “unidad concreta” de historia y naturaleza.

Asimismo, se tendrá en cuenta también en este trabajo lo expresado por Adorno en las *Tesis sobre el lenguaje del filósofo* (sin fecha exacta de redacción, pero elaboradas también a comienzos de la década del treinta) por tratarse de una síntesis de muchos aspectos de su pensamiento que ya se encuentran desarrollados en los dos textos mencionados. Se trata de un texto sumamente rico en lo conceptual y claro en su exposición, con un tono y estilo literario muy agudos.

La propuesta de este trabajo monográfico se centra en la exposición y vinculación de algunos conceptos y aspectos troncales del pensamiento temprano de Adorno, en especial en lo que hace a la noción de “constelaciones”; pues, dicha noción atraviesa aquellos tres textos. Asimismo, se tendrán en cuenta eventualmente otros escritos de Adorno a los que se recurrirá para mencionar o mostrar el abordaje y algún tratamiento posterior de algunas nociones clave en los mencionados textos.

La vinculación entre estos tres textos da cuenta de uno de los puntos nodales de la propuesta de Adorno, que establece como nueva tarea –y a la vez, herramienta- propia de la filosofía la cuestión de la crítica constante, acérrima y destructiva de todo aquello que se considere como “establecido” (*statu quo*). Adorno encuentra que todo rasgo de “mitificación”, y por lo mismo, de sustentación de un estatismo que deja de lado aquello que define a la totalidad social –su movimiento contradictorio– no es otra cosa que una herencia propia del idealismo burgués. La *ratio* burguesa, y sus diferentes variantes como puestas en marcha de todos sus sistemas, identificaron el sujeto y el objeto en una visión de mundo sistémica, única y unitaria. El sujeto del idealismo constituyó el mundo como armónico y cuantificable. Como consecuencia, las variantes fueron suprimidas por ser meramente incluidas y reducidas en la sintetización que llevaba a cabo ese sujeto

entre pensamiento y mundo. Para Adorno, la máxima expresión de esto se muestra en la lógica identitaria que gobierna la dialéctica de Hegel. Aquel sujeto sacrificó su propia subjetividad al dejar de lado, en su construcción racionalizada del mundo, la totalidad social –y, por ende, histórica y temporal (transitoria)– de la que no puede prescindir, en la que se encuentra inmerso y que, al mismo tiempo, lo conforma. Dejar esto de lado no es otra cosa que descuidar la propia experiencia que tiene el sujeto del mundo.

Adorno pretende dar por tierra con todo el programa y el modo de pensar del idealismo burgués. Precisamente contra las consecuencias de la *ratio* y su “encantamiento” del mundo, y partiendo de este punto, es desde donde Adorno se posiciona. De este modo, busca poder dar cuenta y poner en marcha una comprensión de la realidad como contradictoria (dialéctica). Al mismo tiempo, en un cierto tono marxiano, para él el pensamiento no estaría en ningún caso –como subyace a todo planteamiento idealista– separado de las condiciones materiales –esto es, sociales e históricas–, sino que por el contrario son ellas las que lo hacen posible, motivo por el cual el pensamiento no puede prescindir ni desligarse de ellas. Esta vinculación entre realidad y pensamiento será central para Adorno.

Ahora bien, para él la dialéctica no retornará a una identificación absoluta ni a una primacía del sujeto sobre el objeto (violentado), sino que la invertirá otorgándole al objeto una primacía sobre el sujeto, pero sin dejar de lado la relación dialéctica y por lo mismo codeterminante que se establece entre ellos. Esto quiere decir, entonces, que Adorno constantemente está marcando la no-identidad entre concepto y objeto, entre el individuo y la sociedad, entre el hombre y la naturaleza. No obstante, lo que Adorno quiere poner de manifiesto es que la no-identidad no implica que aquellos pares sean radicalmente distintos.

Adorno propone sumergirse en el objeto mismo, es decir, darle voz a todo aquello que ha quedado por fuera de la lógica identitaria: al contenido, a la experiencia, al sufrimiento. La filosofía tendrá que abocarse como nunca antes a una tarea específica de interpretación en busca de una verdad que huye al concepto sin más –pues, para Adorno, nunca la plenitud de lo real puede ser totalmente abarcada por el concepto–,

aunque, no obstante es posible captarla en lo que éste no dice. Tratar de decir lo indecible por los conceptos, sin salir de ellos y a través de los conceptos mismos: esa es la nueva tarea de la filosofía para Adorno. En este sentido, el lenguaje en tanto “*organon* del pensamiento” y, por lo mismo, como “expresión”, será para él uno de los puntos de partida, y al mismo tiempo hacia donde se dirige, dicha nueva tarea de la filosofía. Pues, este movimiento de ida y vuelta no es otra cosa que un intento de aproximación y de reconciliación –por lo demás, dialéctica aunque no identificatoria– entre pensamiento y cosa. Esta reconciliación es una dialéctica incansable entre diferencia y concepto: el ensayo interminable de expresar la diferencia en el concepto.

Esta tesis está estructurada en dos capítulos interrelacionados, que a su vez se subdividen en otros apartados. El primer capítulo gira en torno a la nueva tarea que Adorno le consigna a la filosofía: la interpretación. En el primer apartado, rescato aquellos elementos que son comunes a las tres obras mencionadas y sobre las que gira este trabajo, poniendo atención en los aspectos de esa nueva tarea interpretativa. El segundo apartado está dedicado a la crítica fortísima que Adorno le dirige a la *ratio* propia del idealismo, pasando por la crítica a la filosofía de Heidegger. En el tercer apartado, me dedico a la idea de “historia natural” de Adorno; se hace manifiesto el surgimiento de la misma y la dialéctica que busca poner en movimiento. En el último apartado de este capítulo, subsidiario del apartado anterior, rastreo la influencia del *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928) de Benjamin en la concepción adorniana de la alegoría como expresión de una relación histórica. En última instancia, lo que se busca es dar cuenta de la relación entre Benjamin y Adorno con respecto a la transitoriedad como punto de encuentro entre historia y naturaleza.

El segundo capítulo de este trabajo está dedicado a la noción de “constelaciones” propiamente dicha y se divide en tres apartados. En el primero de ellos, me adentro en el núcleo de la interpretación, vinculado a la construcción y disolución de enigmas. Se busca mostrar de qué manera esto implica para Adorno dirigirse hacia la realidad social concreta. El segundo apartado está dedicado a la noción de “expresión”: en un primer momento, se dará cuenta del significado de este concepto y qué función cumple. Se

intenta mostrar que la “expresión” vendría a ser “expresión de la diferencia”. Para esto, se tendrá en cuenta en un primer momento lo que Adorno entiende por “no idéntico” y se lo vinculará luego con la cuestión de que la reflexión crítica buscaría que el concepto exprese la diferencia. Finalmente, el último apartado está centrado específicamente en la construcción de constelaciones propiamente dicha, mostrando los aspectos fundamentales de este nuevo ejercicio filosófico.

CAPÍTULO I: ASPECTOS DE LA NUEVA TAREA DE LA FILOSOFÍA

I.1. Consideraciones generales de *Actualidad de la filosofía* (1931), *Idea de historia natural* (1932) y *Tesis sobre el lenguaje del filósofo* (s.f.)

A los efectos de lo que intento en este trabajo, el objetivo de este apartado es ver elementos troncales a los tres escritos tempranos mencionados y, por tanto, presentaré el proyecto en sus rasgos fundamentales, mencionando las influencias recibidas por Adorno.

El programa que Adorno expone especialmente en *Actualidad de la filosofía* es el fruto de ciertos eventos que influyeron fuertemente en su formación intelectual, a lo largo de la década de 1920 en la Alemania de postguerra. A fines de 1919, el adolescente Adorno se dedicaba al estudio de la música³ y leía la *Crítica de la razón pura* de Kant junto a su maestro Sigfried Kracauer. Se trata de una de las experiencias más influyentes en el pensamiento de Adorno, pues más que involucrar una lectura dirigida hacia la teoría del conocimiento basada en las condiciones para toda experiencia posible y de los juicios válidos científicamente, planteó una de las directrices fundamentales a las que se dirigió Adorno: la cuestión de que un texto puede, en su carácter de cifrado, contener –o, cuanto menos, dar cuenta– de las condiciones históricas de ese contexto determinado.

A principios de la década de 1920, Adorno ingresó a la Universidad de Frankfurt. En ese tiempo, la crisis de la cultura burguesa europea que parecía venir en decadencia

³ Dejaré de lado en este capítulo las influencias que Adorno recibió en su etapa de estudio de música y composición en Viena junto a Alban Berg y, de la mano de este, muy especialmente el contacto que tuvo con la música de Arnold Schönberg, a excepción de algunas pocas referencias que oportunamente puedan hacerse. El interés de este trabajo es concentrarse en la arista filosófica del pensamiento del joven Adorno, si bien es sabida la compleja imbricación entre música y filosofía que Adorno establece a lo largo de toda su vida y en prácticamente toda su obra. Al respecto, cfr. Cabot, M., 1994, p. 95.

desde incluso tiempo previo a la guerra, junto con el debilitamiento de las estructuras políticas y económicas del momento, se evidenciaba especialmente en el arte y la filosofía: con respecto al primero, el avance tecnológico se tradujo en una producción mecanizada que modificó fuertemente el modo en que el arte había sido comprendido hasta el momento, junto con la acción del movimiento expresionista que alteró precisamente los modos de expresión y sus formas. En relación a la filosofía, su pretensión de sistematización y de abarcar todo el universo del conocimiento dejó de tener su efecto. En este sentido, los problemas de la lógica formal entraron en escena con toda su fuerza, encarnando las preocupaciones fundamentales que siempre la filosofía se había atribuido a sí misma.

En este contexto, tiene lugar otra de las experiencias más importantes de Adorno: la lectura de *Die Theorie des Romans* (1920)⁴ y de *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) de Georg Lukács. Luego, hacia mediados de la década de 1920, Adorno conoce en Frankfurt a Walter Benjamin; esta será no sólo una larga y productiva amistad hasta la muerte de Benjamin en 1940, sino quizá la influencia más relevante en el pensamiento adorniano. Uno de los rasgos del pensamiento de Benjamin que más parecen haber impactado al joven Adorno fue la capacidad de aquel para el análisis del más mínimo detalle concreto de la realidad cotidiana. Es decir, Benjamin lograba algo así como una inmersión en el fenómeno que le permitía poder dar con aquello más propio de la realidad; con aquello que de alguna manera puede decirse que la conforma y, sin embargo, no por eso afirmaba ninguna tesis metafísica con respecto a la estructura de la realidad en cuanto una totalidad, sino que más bien se atenía a lo que la experiencia brindaba.⁵ En este sentido, Benjamin⁶ se acercaba a los objetos de una manera que hasta el momento tampoco había hecho ninguna filosofía académica, y mucho menos, según

⁴ Originalmente, esta obra fue escrita entre los años 1914-1915 pero fue publicada por primera vez como libro a partir de la edición de Paul Cassirer en 1920, en Berlín.

⁵ Cfr., por ejemplo, Buck-Morss, S., 1981.

⁶ Puede decirse que dos lecturas que Adorno hizo de la obra de Benjamin fueron las más importantes: por un lado, el *Passagenarbeit* (1927-1940) y, por el otro, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (publicado en 1928, aunque Benjamin se lo había presentado a Hans Cornelius como su *Habilitationsschrift* en 1925 y no fue aceptado por éste); de este último muy especialmente el “prólogo epistemocrítico”. Cfr. apartado 1.3.1 de este capítulo.

estos autores, ninguna filosofía idealista. Por el contrario, esta actitud se asemejaba y recogía en sí misma mucho del materialismo marxiano. Sin dudas, esto parece haber influido en Adorno con respecto a un nuevo modo de pensar la realidad, por más que este último aún no adoptara una posición claramente marxista. Pues, al fin y al cabo, como bien marca Simon Jarvis, el materialismo entendido como “método” en última instancia termina volviéndose contra lo que se supone que es. Pues permanece invariable, en tanto método, mientras que su objeto de estudio cambia.⁷

Adorno se desligó de la arista más religiosa o teológica⁸ del pensamiento de Benjamin dejando de lado la búsqueda de la redención de los fenómenos⁹ a partir de un nuevo modo de concebir la temporalidad de los mismos. En este sentido, si bien Adorno estaba de acuerdo con una crítica a la racionalidad entendida y asociada a la burocracia y al academicismo, no estaba de acuerdo con que el enfoque de esa crítica fuera el irracionalismo asociado no solamente a ciertas modas intelectuales, sino también caracterizado por la aceptación del orden “dado” de las cosas. Esto escondía siempre una función determinada (ideología) que tenía que ver tanto con el mantenimiento del *statu quo* como con su fundamentación y que podría muy bien resumirse en tanto que “mistificación” de la realidad, la cual, según Adorno, establecía como verdad la falsedad de sus producciones; algo que él rechazó y combatió siempre en sus obras.

⁷ El autor dirá que: “Far from being in any straightforward way opposed to metaphysics, any thinking which starts out from the principle that “only matter is real” is itself dependent on a metaphysical claim. It makes, that is, a claim about the nature of the world in advance of an assessment of the means by which knowledge of the world is to be secured. Nor is this kind of problem confined to philosophical materialism. Suppose, for example, we were to decide that materialism should be regarded not as a metaphysical theory of what is real but instead as a “method.” What makes a method a method is that the same procedures are followed to investigate different kinds of material. If the method remains the same whatever it is used to investigate, it can hardly be materialist at all, because it will remain an unchanging invariant, unaffected by any changes in the objects which it is to consider. Materialism, apparently the most straightforward and commonsensical of creeds, in practice keeps turning into its opposite, into just what it was supposed not to be”. (Jarvis, 2004, pág., 80).

⁸ En ese contexto epocal, la crítica a la sociedad burguesa venía de la mano de la autocrítica de la estructura política, social y económica, que se traducía en un descontento profundo con un sentido de racionalidad que era comúnmente asociado a la burocracia. Por lo tanto, un sentido de irracionalidad era propuesto como contraparte o crítica de ese sistema racional y burocrático; y la teología parece haber encontrado allí, entonces, un modo de asumir dicha crítica.

⁹ Benjamin intentaba rescatar los fenómenos de su devenir, y por lo tanto, de su muerte en el tiempo; de su finitud. Y esto lo intentaba a partir de su modo de comprender los “nombres”. Cfr. apartado I.3.2 de este capítulo.

Todo esto, por decirlo de alguna manera, iba perfilando en Adorno aquella búsqueda de la elaboración de su propio pensamiento que se sustentaba entre otras cosas –por lo demás, kantianamente–, en una crítica detallada de las teorías dogmáticas de la realidad y, por ende, del conocimiento, pero rechazando un sujeto trascendental y uniforme. El marxismo de Adorno se vislumbraba, por ejemplo, en su focalización sobre un sujeto caracterizado más bien como un individuo viviente y único, sujetado a las condiciones materiales de producción. Esto traía aparejado la crítica acérrima a toda filosofía entendida como un sistema cerrado y, por lo mismo, a toda ontología con sus presupuestos de absolutización y sus intentos de captar la realidad como totalidad. Adorno (1931) dirá lo siguiente:

(...) la adecuación del pensamiento al Ser como totalidad se ha desintegrado, y con ello se ha vuelto implanteable la cuestión de esa idea de lo existente que una vez pudo alzarse inmóvil en su clara transparencia sobre una realidad cerrada y redonda, y que quizás se haya desvanecido para siempre a ojos humanos desde que sólo la historia sale fiadora de las imágenes de nuestra vida. (p. 74).

En este sentido, algo que Adorno sostendrá fuertemente es una relación entre sujeto y objeto que ya no estará caracterizada por la primacía del sujeto trascendental que atribuye sentido a la realidad y los objetos, sino que más bien estará gobernada por una dependencia (dialéctica) mutua. Esto lo que hace es reconocerle a la realidad la posibilidad de estar siempre en constante cambio y de que los objetos siempre permanezcan de algún modo extraños; pero no en sentido kantiano y por tratarse de cosas en sí incognoscibles para el sujeto, sino por el hecho de que siempre se dan –o podríamos decir, aparecen– en una nueva configuración. De este modo, Adorno se desliga crítica y completamente de toda *prima philosophia*, rescatando la singularidad de todo fenómeno concreto.¹⁰

¹⁰: En torno a esto, por ejemplo Harro Müller y Susan H. Gillespie (2009) sostienen que: “Adorno's fundamental intuition is that all philosophy founded on a single principle -all monist theories- not only is

Esta es la estructura de una de las críticas más fuertes que Adorno le hace al idealismo y su pretensión totalizadora de su sujeto trascendental. Con respecto a esto, Adorno encuentra en Husserl y su fenomenología la expresión más acabada y completa de cómo el idealismo planteaba y lidiaba con los problemas propios de la filosofía. Sin embargo, si bien Adorno le reconocerá a Husserl su integridad filosófica al momento de plantear sus problemas, se desliga de su forma de enfoque por el hecho de que presupone una concepción metafísica que lo aleja de las cosas existentes empíricamente.

Todo lo anterior desemboca, en 1931, en el programa de la nueva filosofía dialéctica, materialista –aunque no en un sentido marxista ortodoxo¹¹–, profundamente influenciada por el pensamiento de Benjamin, que Adorno pronunciara en su conferencia inaugural frente a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Frankfurt, esto es, en *Actualidad de la filosofía*. Allí, se establecen los lineamientos de la nueva tarea de la filosofía: la interpretación, junto con el nuevo objetivo de una crítica fortísima a la ideología burguesa. Y precisamente, esta conferencia buscaba la negación dialéctica del idealismo, entendido como la forma burguesa de la filosofía. Adorno (1931) dirá lo siguiente:

No temo el reproche de negativismo estéril (...) Si de hecho la interpretación filosófica sólo puede prosperar dialécticamente, entonces el primer punto de ataque dialéctico se lo brinda una filosofía que cultiva precisamente aquellos problemas cuya supresión parece más acuciante que añadir una nueva respuesta a tantas antiguas. (...) Sólo en estricta comunicación dialéctica con los más

dogmatic and apologetic but also formulates fantasies of dominance (...) Spokespersons for first philosophy always act as if they have everything in the bag, and know it all; in the process, the search for what came first, which is at the same time a search for last things, always winds up in infinite regress (...) It is easy to see that with the rejection of prima philosophia is also meant the rejection of theology, to the extent that the latter is a doctrine of God as the first and ultimate cause". (p. 91).

¹¹ Pues, como es sabido, Adorno nunca entendió al proletariado como el sujeto de la historia y, por lo mismo, en ningún momento le atribuyó la confianza ni la responsabilidad de llevar a cabo la revolución hacia la sociedad sin clases. En este sentido, Adorno siempre tuvo una relación compleja, y hasta a veces problemática, con la clase obrera y, muy particularmente, con los movimientos estudiantiles de izquierda más radicales. Incluso su compromiso político estuvo siempre mediado por una crítica al marxismo ortodoxo y a la visión del proletariado que hacía el partido comunista, y en ningún caso asumió la visión ni la posición desde el punto de vista del partido; Adorno nunca vio al marxismo como un “dogma” o *Weltanschauung*, sino como un modo de ejercer la crítica, dada la dialéctica que pone en movimiento.

recientes intentos de solución que se han dado en la filosofía y en la terminología filosófica puede ser capaz de imponerse una verdadera transformación de la conciencia filosófica. (pp. 95-96).

Aquí se encuentra sintetizado uno de los aspectos más importantes no sólo de la nueva tarea interpretativa de la filosofía, sino también del modo en que ésta última se sustenta en el ejercicio de la crítica como método: al modo de un proceso en el que la dialéctica se desenvuelve a partir de los contrarios, pero que no conduce a la superación (*Aufhebung*) de la contradicción dirigiéndose a la identidad de los mismos como objetivo final del conocimiento-desenvolvimiento de la verdad (Hegel), sino que más bien preserva (*Aufhebung*) la oposición sin el fin de superarla, volviéndola motor del movimiento, pero no uno identificatorio. Desde luego, esto se relaciona con la cuestión de que, para Adorno, el problema del alejamiento y la separación entre la existencia y su significado era especialmente un problema propio de la realidad; por lo que, entonces, la nueva tarea de la filosofía que delinea en su conferencia inaugural –y que luego también retoma en sus aspectos centrales en *Idea de historia natural* (1932)– no se las tiene que ver con la resolución del mismo.

Adorno pretende una crítica a la ideología que ocultaba la verdadera realidad social. En esta conferencia, la influencia de Lukács¹² se hace visible en el hecho de que Adorno busca manifestar su punto de vista con respecto a que los problemas teóricos – de todo tipo, pero especialmente de la filosofía– reflejan las contradicciones de la estructura de la sociedad. En este sentido, hay en Adorno un presupuesto fundamental que tiene que ver con el intento de conocer la sociedad por medio de la reflexión crítica. Ahora bien, es sumamente importante resaltar que para Adorno se trata de una realidad social caracterizada por la fragmentación y los antagonismos.¹³

¹² Desde luego, como se verá, la influencia de Lukács no fue solamente esta; especialmente su concepto de “segunda naturaleza” tuvo en Adorno una repercusión difícil de sobreestimar. Cfr. apartado 1.3 de este capítulo.

¹³ Otro de los elementos sumamente importantes de esta conferencia, y que se desprende de lo inmediatamente anterior, es que Adorno pone en juego la noción de “mercancía” de Marx; vía la interpretación que hace Lukács de Marx –aunque con sus diferencias–, Adorno se refiere al carácter de

Adorno expone ya en esta conferencia inaugural uno de los conceptos más importantes asociados a la nueva tarea interpretativa de la filosofía: la noción de “constelaciones”.¹⁴ Se trata de una de las nociones centrales del pensamiento de Adorno pero que, como tantas otras cuestiones, desarrolla a partir de la influencia de Benjamin. En efecto, fue este último el que le otorgó a este término una función primordial en la redención del fenómeno. Esto se pondrá de relieve más adelante en este trabajo; por el momento es suficiente decir que Benjamin –especialmente en el “prólogo epistemocrítico” del *Trauerspiel*– establece una relación compleja entre la idea y el fenómeno, mediatizada a través del concepto. Como se verá, ya Benjamin intentaba algo así como una inversión del platonismo, en el sentido de que buscaba no subsumir el fenómeno concreto y particular en la idea –y, por lo tanto, quitarle precisamente la etiqueta de un caso más, ejemplo de aquella (universal)–, sino que más bien pretendía que el particular fuese en sí mismo un universal.

Adorno se ve profundamente impactado e influenciado por este modo de revertir la lógica de la filosofía idealista y su sujeto totalizador y dador de sentido. No sólo seguirá una línea de pensamiento muy similar, sino que adoptará las constelaciones como aquellos modos que permiten dar con lo cualitativamente diferente. Las constelaciones se transforman para él en el método por medio del cual “hacer saltar” lo particular concreto, lo cual manifiesta un interés fundamental por el carácter histórico y, por lo mismo, transitorio de todo fenómeno. Como se dijo más arriba, no concibe la historia como “un todo estructural”,¹⁵ sino más bien como fragmentaria, discontinua. Esto quiere decir que va dándose en un proceso dialéctico ininterrumpido en el que la praxis humana va teniendo lugar de diversas maneras. Una de las principales y más importantes consecuencias de este modo de enfocar la historia que Adorno explicita es que, precisamente, da por tierra con la visión que el idealismo había heredado principalmente de Hegel. En efecto, Adorno pone de manifiesto que si la historia no es

“cosificada” de la relación entre sujeto y objeto. Con respecto a la noción de “mercancía”, cfr. Buck-Morss, S., 1981, p. 93.

¹⁴ Cfr. capítulo II de este trabajo.

¹⁵ Cfr. Adorno, 1932, p. 128.

un todo estructural, entonces no sólo no es susceptible de ser captada en su totalidad y complejidad como armónica y continua, en un concepto, sino que tampoco implica la relación de identidad entre razón y realidad. Antes bien, lo que pone a la historia en movimiento es una dialéctica que no tiende a la identidad (racional). De esta manera, como se verá, Adorno le quita a la historia todos aquellos aspectos que la caracterizaban en tanto que una categoría metafísica, buscando más bien devolverle los detalles que la acercan a la vida práctica y concreta de los individuos, los cuales, a fin de cuentas, son los que la llevan a cabo. La historia es, así, ya en un tono marxiano, la historia del sufrimiento y de la violencia que les han sido impuestos a los seres humanos, en su carácter de seres “naturales”.

Por su lado, la conferencia *Idea de historia natural* –pronunciada frente a la *Kantgesellschaft* de Frankfurt en 1932– presupone ya a la naturaleza como una categoría profundamente asociada a la historia. Se trata de otra influencia¹⁶ que Adorno toma no sólo de Benjamin y de Marx, sino que expresa también su desacuerdo con Lukács. En esa conferencia, Adorno pone en evidencia su adopción del punto de vista de la historia que ya Benjamin había manifestado con respecto a la historia contenida en el fenómeno concreto. Ahora bien, Adorno pretende trabajar desde el concepto mismo; desligándose, por lo demás, de la cuestión de la redención del fenómeno benjaminiano. Lo que pretende es, entonces, desarrollar un enfoque que tematice y analice el concepto en su uso común y cotidiano, buscando esa historia interna del mismo, de modo que en esa evidenciación pueda liberarse. Al hacer esto, no sólo entran en juego las constelaciones como modos de acercamiento e interpretación de la verdad del fenómeno –verdad que, como tal, no es eterna, sino histórica y transitoria–, sino que también se pone en juego la dialéctica histórica misma entre naturaleza e historia. Como se pondrá de relieve, esta dialéctica le permitiría a Adorno –nuevamente, en un tono benjaminiano– romper con la mistificación que especialmente la filosofía de corte idealista había erigido. En este sentido, en su dirigirse a la realidad concreta en su intento de comprensión e interpretación de su verdad, Adorno volverá una y otra vez en

¹⁶ Al respecto, cfr. por ejemplo Cook, D., 2008, p. 6.

Idea de historia natural sobre la “unidad concreta de historia y naturaleza” (Adorno, 1932). El método dialéctico esbozado anteriormente funcionará aquí, una vez más, como crítica. Adorno (1932) sostiene que:

Si es que la cuestión de la relación entre naturaleza e historia se ha de plantear con seriedad, entonces sólo ofrecerá un aspecto responsable cuando consiga *captar al Ser histórico como Ser natural en su determinación histórica extrema, en donde es máximamente histórico, o cuando consiga captar la naturaleza como ser histórico donde en apariencia persiste en sí misma hasta lo más hondo como naturaleza.* (p. 117).

Como se dejó entrever, Adorno se propone una crítica que parta de los conceptos mismos en la búsqueda de la verdad del fenómeno en cuanto histórico, transitorio y desmitificado. En este sentido, uno de los puntos más importantes será la crítica a la conceptualización que llevará a cabo. Así pues, Adorno no se desliga del concepto ni rechaza su función primordial como medio a través del cual el pensamiento puede expresarse. Esto implica que el trabajo sobre y desde el lenguaje mismo se vuelva primordial. En efecto, como se tematizará oportunamente, las constelaciones están conformadas por conceptos; se trata de una vinculación compleja entre ellos que permite dar con algo así como la estructura del fenómeno.¹⁷

¹⁷Con respecto a esto y en vinculación con lo que Adorno entiende por “lenguaje”, Harro Müller y Susan H. Gillespie (2009) afirman lo siguiente: “(...) is not a theory of communication (Karl-Otto Apel, Habermas, Luhmann), whose variously constituted theoretical architecture (ultimate foundation, despite all deflationary moves: pragmatic neo-Kantianism, methodological antihumanism) Adorno would have rejected more or less vehemently. It is neither a sentence-based theory that takes the -usually propositionally conceived- sentence (standard example: The current king of France is bald) as the starting point of the work of theory. Nor is it a text-based theory that starts, in principle, with units larger than a sentence. Instead, it combines a prepropositional word-based theory with a postpropositional constellation theory: in other words, subsentence with suprasentence forms, without distinguishing clearly among category, concept, term, and metaphor, and without defining the scope of the constellations. With this flexibly designed conception he gains a great deal but also loses a lot, because he simply fails to discuss, in whole or in part, many phonetic, phonological, morphological, syntactic, lexical, semantic, and pragmatic linguistic problems”. (pp. 93-94).

Adorno también llevará adelante su crítica del lenguaje en sus *Tesis sobre el lenguaje del filósofo*, escritas también en la década de 1930. Allí, se hace eco de los desarrollos tanto de *Actualidad de la filosofía* como de *Idea de historia natural*. Se trata de una serie de diez tesis, en las que se condensan, entre otras cuestiones, las críticas dirigidas al idealismo con respecto a la distinción entre forma y contenido que este establece en su seno. Adorno (s.f.) sostiene que:

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 constituiría únicamente la conciencia. Si la unidad de lo múltiple se constituye subjetivamente como forma, ésta ha de concebirse necesariamente como algo separable del contenido. Esta separación se niega en el ámbito de las cosas, pues éstas sólo pueden ser productos de la subjetividad. En el ámbito del lenguaje es imposible ocultarla. (p. 335).

Esto, según Adorno, no sólo implicaría nuevamente el encantamiento de la realidad, sino también la estatización de la historia junto con la cosificación que opera el sujeto del idealismo. Esa cosificación se haría evidente, de acuerdo con Adorno, en la posibilidad de intercambiar los “nombres” con los que nos referimos a las cosas; es decir, en el hecho de que “en el idealismo, la relación entre los nombres y lo que ellos nombran es tan sólo una relación simbólica, no una relación objetiva, concreta” (Adorno, s.f., p. 335). En este sentido, hay una reiterada dirección hacia “lo particular concreto” como búsqueda de la verdad, especialmente a partir del lenguaje filosófico, el cual “está preformado materialmente” (Adorno, s.f., p. 336). Adorno (s.f.) afirma que:

Esta objetividad [entendida en términos de “lo particular concreto”] no es nunca el resultado del ajuste del lenguaje filosófico a la capacidad de comprensión de la sociedad. Es más bien la objetividad la que hace «comprensible» el lenguaje, la misma que ordena claramente las palabras al filósofo. (p.336).

Esto no es otra cosa que la muestra y la exigencia de abandonar el precepto idealista de la adecuación entre lenguaje y objeto. Adorno dirá que “la abstracta exigencia idealista de la adecuación del lenguaje al objeto y a la sociedad es exactamente lo contrario de la realidad efectiva del lenguaje” (Adorno, s.f., p. 336). Es decir, el mundo no se ajusta al sujeto que lo constituye con sus palabras, en la pronunciación del mismo. Antes bien, Adorno sostiene una imbricación, una “unidad histórica” (Adorno, s.f., p. 336) entre objeto y lenguaje, reconociéndole a la objetividad una preponderancia.

A partir de esta preponderancia, resulta al menos interesante la cuestión de que Adorno ya está poniendo de manifiesto en estos tres textos tempranos una necesidad de encaminar toda crítica (filosófica) partiendo desde lo concreto y, por lo mismo, desde el lenguaje.¹⁸ Esto es, si se acepta aquella “unidad histórica” y concreta, si se acepta que la historia está envuelta en las palabras, entonces la crítica lingüística se traduce en una crítica de la realidad. Pero no, como se dijo, porque el lenguaje constituye al mundo, sino porque, para Adorno, la comprensibilidad intencionada del lenguaje filosófico es uno de los mayores engaños del idealismo.¹⁹ Por eso, “la única comprensibilidad que hoy puede permitirse el lenguaje filosófico es la concordancia fiel con las cosas de las que habla, y el uso fiel de las palabras conforme al nivel histórico de verdad alcanzado en ellas” (Adorno, s.f., p. 337).

Con lo anterior, Adorno estaría haciendo evidente también en sus *Tesis* la cuestión de que la transitoriedad propia de la historia está íntimamente ligada con el lenguaje; las palabras tienen un contexto socio-histórico que las circunda y del cual no pueden –ni deben– desprenderse. Por eso, según Adorno, ningún lenguaje nuevo, libremente creado y desligado de la historia, tendría cabida.²⁰ Así, se trataría, para Adorno, de una relación dialéctica entre la terminología tradicional y las nuevas palabras del filósofo, las cuales sólo podrían tener lugar a través de un “cambio de configuración de las palabras que están en la historia (...)” (Adorno, s.f., p. 337).

¹⁸ Cfr. Adorno, s.f., p. 338.

¹⁹ Cfr. Adorno, s.f., pp. 336-337.

²⁰ Cfr. Adorno, s.f., p. 337.

Esto se vuelve de especial importancia por el hecho de que el filósofo sólo tendría libertad, para Adorno, sin salirse de la relación dialéctica entre historia y palabra;²¹ es decir, lo único que puede hacer es combinar las palabras de otro modo al que históricamente se ha hecho, *configurarlas* de otro modo, “respetando los límites impuestos por la verdad contenida en ellas” (Adorno, s.f., p. 337). Esto también se traduciría, finalmente, en que la construcción de constelaciones como tarea genuinamente interpretativa de la filosofía –con pretensión de verdad y que busca el *conocimiento* de la realidad–,²² no puede suponer que las palabras están dadas ya de antemano, ni tampoco implica una invención de otras nuevas. Si la transitoriedad es el punto de convergencia, según Adorno, entre historia y naturaleza, entonces también la búsqueda de la verdad estará supeditada a aquella, involucrando a las palabras con las que se piensa (i.e.: se interpreta) el mundo. La interpretación filosófica “lo único que puede hacer (...) es agrupar las palabras en torno a la nueva verdad, con la esperanza de que ésta se desprenda de la mera configuración de las palabras” (Adorno, s.f., p. 338).

²¹ Esto es también lo que Adorno lleva a cabo cuando discute con la filosofía *actual* de su tiempo, en 1931.

²² Cfr. capítulo II de este trabajo.

I.2. Crítica a la *ratio* del idealismo

“El hombre se ha propuesto organizar la realidad de acuerdo con las exigencias de su libre pensamiento racional, en lugar de acomodar simplemente su pensamiento al orden existente y a los valores dominantes. El hombre es un ser pensante. Su razón lo capacita para reconocer sus propias potencialidades y las de su mundo. No está, pues, a merced de los hechos que lo rodean, sino que es capaz de someterlos a normas más altas, las de la razón. Si sigue la dirección que ésta le señala alcanzará ciertas concepciones que pondrán al descubierto los antagonismos entre esta razón y el estado de cosas existente”

Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*.
1941

La vinculación entre las tres obras de Adorno mencionadas da cuenta de uno de los puntos nodales de su propuesta, que establece como nueva tarea –y a la vez, herramienta– propia de la filosofía la cuestión de la crítica constante de todo aquello que se considere como “establecido”. Adorno encuentra que todo rasgo de mitificación, y por lo mismo, de sustentación de un estatismo que deja de lado aquello que define a la totalidad social –y, por tanto, a la realidad: su movimiento contradictorio–, no es otra cosa que una herencia propia del idealismo. Asimismo, la identificación entre sujeto y objeto –y su concepción de la historia entendida como progreso–, influyó todos aquellos sistemas que seguían sosteniendo esa identificación; inclusive en el propio Marx y en todas las lecturas marxistas que se hicieron posteriormente, en los que esta estructura racional de la realidad era también puesta en evidencia especialmente en la identificación del proletariado con el sujeto de la historia y la consecuente búsqueda de la autoconciencia del mismo en tanto tal sujeto. Adorno rechazó fuertemente todas estas concepciones; por eso, dirá que “ninguna Razón legitimadora sabría volver a dar consigo misma en una realidad cuyo orden y configuración derrota cualquier pretensión de la Razón” (Adorno, 1931, p. 73). En particular, su pensamiento que no tendía a la superación (*Aufhebung*) de las antinomias sino a una reconciliación dialéctica, estaba

especial y fuertemente basado en la objetividad —o, mejor, en las condiciones objetivas. Esto quiere decir que es la misma sociedad la que es contradictoria y, para Adorno, estas contradicciones no pueden superarse ni en el pensamiento ni por medio de él, como pretendía el idealismo.

Para Adorno, todo esto no era más que un síntoma de la decadencia de la burguesía y, por ende, de la filosofía burguesa que venía desintegrándose y arrastrando consigo su función totalizadora, de sistematización y sintetización. En este sentido, uno de los puntos de arranque del análisis de Adorno es que los fenómenos y las producciones burguesas (desde discursos, textos y conceptos hasta una canción, una composición, una obra de arte e incluso la vestimenta) “expresaban” las propias contradicciones de la sociedad. Esto es, desde el punto de vista del marxismo, Adorno entendía que la estructura social y económica de la sociedad se filtraba en todas las producciones culturales propias de la época. Ahora bien, muchas veces esta “expresión” se daba incluso contradiciendo la propia intención del productor. Esto es sumamente importante para lo que se propone Adorno en su conferencia inaugural, por el hecho de que estos fenómenos no podían reducirse ni simplificarse a la subjetividad del autor, pero tampoco a la estructura económica y social. Lo que a Adorno le interesaba era que los fenómenos expresan la estructura objetiva de la sociedad; y en esto, ya en *Actualidad de la filosofía*, como se viene poniendo de relieve, se manifiesta su intención explícita de dirigirse hacia la objetividad.²³ Pero otra cuestión que queda aquí al descubierto es que, como para Benjamin, también para Adorno la verdad se da en los fenómenos, incluso sin que esa sea la intención; y la tarea será precisamente “interpretarlos”.²⁴ Adorno se hace cargo explícitamente de lo dicho por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach* de que es necesario no sólo interpretar la realidad sino transformarla; pero la interpretación para Adorno no sólo es un complejo proceso (de construcción de constelaciones), sino que el

²³ Esto, como veremos, será sumamente importante por el hecho de que para Adorno vuelve explícito el contexto histórico y social necesariamente ligado a toda producción cultural en un contexto determinado. Así pues, el contexto socio-histórico no sólo se “filtra” en estos productos, sino también en los conceptos.

²⁴ La noción de interpretación se tematizará más adelante; aquí sólo se mencionarán algunas cuestiones que vienen al caso. Cfr. capítulo II de este trabajo.

enfoque teórico implica un cambio en la praxis misma. Al respecto, Adorno (1931) dirá lo siguiente:

La interpretación de una realidad con la que se tropieza y su superación se remiten la una a la otra. Desde luego, la realidad no queda superada en el concepto; pero de la construcción de la figura de lo real se sigue al punto, en todos los casos, la exigencia de su transformación real (...) Cuando Marx reprochaba a los filósofos que sólo habían interpretado el mundo de diferentes formas, y que se trataría de transformarlo, no legitimaba esa frase tan sólo la praxis política, sino también la teoría filosófica. Sólo en la aniquilación de la pregunta se llega a verificar la autenticidad de la interpretación filosófica, y el puro pensamiento no es capaz de llevarla a cabo partiendo de sí mismo. Por eso trae consigo a la praxis forzosamente. (p. 94).

Para Adorno, lo que el pensamiento de la burguesía expresaba, su contenido de verdad, estaba más bien en conflicto con su propia búsqueda de unidad y sistematicidad. Esto se evidenciaba en el hecho de que, como se mencionó, la verdad del fenómeno se daba inexorablemente y, muy especialmente, en contradicción con la intención del productor. En este sentido, para Adorno, se autorrevelaba como no idéntica; y esta no-identidad manifestaba no sólo la decadencia propia de la burguesía, sino también el carácter contradictorio de la realidad. Esto es sumamente importante, pues se establece como uno de los puntos más fuertes de la crítica adorniana a la *ratio* del idealismo; crítica basada en que la verdad está en el fenómeno –o, lo que vendría a ser lo mismo, en el objeto– y no en el sujeto (trascendental). En este sentido, se trata más bien de una verdad inintencional; de ahí la pretensión de Adorno en su conferencia inaugural de poder construir esas “figuras enigmáticas de lo existente” (Adorno, 1931, p. 87), que de algún modo captan esa inintencionalidad. Es decir, que Adorno no sólo está criticando la pasividad de aquellas corrientes de la filosofía que sólo buscan la verdad en lo dado sin más en la experiencia, sino que también, al contrario, está reconociendo que la nueva tarea interpretativa requiere de una mayor actividad del sujeto, pues “la auténtica interpretación filosófica no acierta a dar con un sentido que se encontraría ya listo y

persistiría tras la pregunta” (Adorno, 1931, p. 89). Ahora bien, no se trata de una intervención que constituya el mundo, pues eso no sería más que recaer nuevamente en el idealismo; en este sentido sostendrá que “no es tarea de la filosofía investigar intenciones ocultas y preexistentes de la realidad, sino interpretar una realidad carente de intenciones” (Adorno, 1931, p.89). Muy importante es recalcar, entonces, que ya aquella conferencia inaugural está sentando las bases de un nuevo rol del sujeto en la interpretación de la verdad. Esa tarea supondrá fuertemente una no-identidad entre sujeto y objeto; se trata más bien de una relación dialéctica insuperable entre ellos. La interpretación debe buscar, para él, quitar todos esos residuos que conforman al objeto como completo en sí mismo y desligado especialmente de su propia historia. De esta manera, la verdad, según Adorno, está en el objeto pero debe ser mediada por la interpretación del sujeto. Esto es algo que ya Benjamin había planteado también.

Precisamente contra las consecuencias de la *ratio* y su encantamiento del mundo, y partiendo de este punto, es desde donde Adorno se posiciona. Entonces, aquellas tres obras comparten la visión y la crítica metódica de Adorno. La filosofía comportaba en sí misma un proceso dialéctico en el que las contradicciones de la sociedad se iban dando dentro de ese proceso, por medio de la mediación de los conceptos.²⁵

En este sentido, el trabajo del filósofo se sitúa en el análisis de los conceptos para, desde adentro mismo de ellos, poder dar cuenta de su lógica interna que iba desintegrándose. Esto le permitía a Adorno trabajar en una crítica inmanente²⁶ a los

²⁵ Con respecto a dicha mediación, Marguerita Tonon (2013) sostiene que: “Specifically, mediation attempts to offer an account of the relation between subject and object, which aims to show that these two moments can only be understood in their co-dependence. According to Adorno, this would support the outlining of a more truthful and concrete notion of experience, one that is characterized by reciprocity rather than by the subject’s domination over the object”. (p. 188). En torno a la mediación conceptual, cfr. también O’ Connor, B., 2013, p. 67.

²⁶ Adorno buscaba poder dar con la verdad de la estructura de la sociedad –en este caso, de la sociedad burguesa– por medio de los conceptos y de las palabras que eran utilizadas en sus textos. Cfr. *Tesis sobre el lenguaje del filósofo*, pp. 335 y ss. La crítica inmanente, como expresa Simon Jarvis (1998), tiene que ver con lo siguiente: “‘Immanent’ means ‘remaining within’. An immanent critique is one which ‘remains within’ what it criticizes. Whereas a ‘transcendent’ critique, a critique from outside, first establishes its own principles, and then uses them as a yardstick by which to criticize other theories, immanent critique starts out from the principles of the work under discussion itself. It uses the internal contradictions of a body of work to criticize that work in its own terms. Immanent critique is thus not only a criticism of individual arguments, but also of the way those arguments fit together within a body of philosophical work. It is

conceptos mismos y poder direccionarla de otro modo: hacia la destrucción final del idealismo.

De esta manera, se situaba dentro de la lógica dialéctica interna del pensamiento, pero desde el punto de vista de su desarrollo histórico; asumía el desenvolvimiento histórico del idealismo desde dentro y terminaba por echarlo por tierra, vía su búsqueda de una nueva tarea de la filosofía en consonancia con el materialismo dialéctico. Pues, “sólo una filosofía por principios adialéctica y orientada a una verdad sin historia podría figurarse que los antiguos problemas se pueden dejar de lado olvidándolos y empezando tan frescos desde el principio” (Adorno, 1931, p. 96). Esto es lo que despliega muy especial y detalladamente *Actualidad de la filosofía*, en donde Adorno se sumerge en los puntos nodales de la filosofía contemporánea²⁷ para, desde dentro mismo de ellos, mostrar su “inactualidad”, el augurio de su muerte. Adorno (1931) afirma que:

(...) del avance de los esfuerzos en pos de una filosofía grande y total se desprende, desde luego, la formulación más sencilla: si acaso la filosofía misma es en algún sentido actual. No se entiende por actualidad una vaga caducidad o no caducidad basándose en ideas arbitrarias sobre la situación espiritual general, sino más bien en lo siguiente: si existe aún alguna adecuación entre las cuestiones filosóficas y la posibilidad de responderlas, tras los avances de los últimos grandes esfuerzos en esa dirección; si, propiamente, el resultado de la historia filosófica más reciente no es la imposibilidad por principio de una respuesta para las preguntas filosóficas cardinales. De ninguna manera hay que tomar ésta como una pregunta retórica, sino literal; hoy, toda filosofía para la que no se trate de asegurar la situación social y espiritual existente, sino de la verdad, se ve enfrentada al problema de la liquidación de la filosofía. (pp. 82-83).²⁸

interested in what Adorno calls the 'truth-content' of entire works and authorship, which are more than the sum of their parts. Unlike most 'critiques', that is, it is not so much trying to score a victory over the work criticized, as to understand the significance of the particular kinds of contradiction present in a given body of such work - in particular, to understand what these contradictions tell us about the social experience out of which the work was written". (p. 6).

²⁷ Aquí, entonces, Adorno ya está poniendo en marcha su programa y su concepción dialéctica. Ese ida y vuelta es lo que precisamente da lugar a la emergencia de algo actual. Esto se vuelve un supuesto fundamental para Adorno.

²⁸ Con respecto a esto, la ciencia, en especial la lógica y la matemática, han emprendido seriamente “la liquidación de la filosofía”: se fundamentan en “lo dado”, en la experiencia como el único conocimiento válido y propiamente dicho. Adorno le indica dos problemas: a) del sentido de “lo dado” (pues lo dado siempre remite a un sujeto que, estrictamente hablando, no es algún sujeto trascendental, ahistóricamente

Todo trabajo filosófico que tenga por objetivo esta ilusión de la adecuación entre *ratio* y realidad no llevaría más que a sustentar el orden existente de las cosas, velando la realidad. Esto es, disfrazando la “real” escisión, separación y diferencia que hay entre pensamiento y Ser. Por eso, la pregunta por el sentido del Ser sin más no es una pregunta válida para Adorno; “la idea del Ser se ha vuelto impotente en filosofía” (Adorno, 1931, p. 74). Esto quiere decir, que se presupone que el Ser puede ser captado total y acabadamente por medio de los conceptos (subjetivos), dada su adecuación a estos. Pero, para el autor, la plenitud de lo real no quedaría totalmente captada en la idea del Ser que le daría sentido, ni la idea de lo existente puede construirse a partir de los elementos de lo real. Adorno identifica y diagnostica esto como la crisis del idealismo, cuando dice que “(...) no es tarea de la filosofía exponer ni justificar un tal sentido como algo positivamente dado ni la realidad como llena de sentido” (Adorno, 1931, p.87). De esta manera, Adorno está exponiendo una crítica devastadora y radical del modo de acceso racional al conocimiento, que implicaría que la realidad ya no puede ser conocida como unificada y con sentido; es decir, para él, la realidad no entra en un proceso clasificatorio de encasillamiento y rotulación. Por el contrario, queda despedazada y fragmentada, imposible de identificarse con conceptos; más bien aparece como multiplicidad de particulares, como “cosas”, que se presentan sin conexión, en la pura extrañeza. El autor afirma que:

Si la filosofía ha de aprender a renunciar a la cuestión de la totalidad, esto significa de antemano que tiene que aprender a apañárselas sin la función simbólica en la que hasta ahora, al menos en el idealismo, lo particular parecía representar a lo general. (Adorno, 1931, p. 90).

idéntico, sino históricamente cambiante); b) el problema del yo ajeno –que para el empiriocriticismo sólo puede reconstruirse por analogía, a partir de las experiencias propias que cada uno tiene– (Cfr. Adorno, 1931, pp. 85 y ss.).

Así, Adorno expone una serie de críticas fuertes a todas aquellas corrientes que identifica con el idealismo: el neokantismo de la escuela de Marburgo;²⁹ la *Lebensphilosophie* de Simmel;³⁰ el existencialismo principalmente de Kierkegaard;³¹ la Escuela de Rickert;³² y, por último, las filosofías científicas.³³ Pero, muy especialmente, Adorno critica la pretensión totalizadora de su propio contexto histórico y que él identifica con la fenomenología. De acuerdo con Adorno, luego de la decadencia del idealismo, la fenomenología no sería más que un enfoque que pretende, por medio de las mismas categorías y elementos del idealismo (i.e.: la *ratio* autónoma), lograr un orden del ser vinculante y supra-subjetivo. Adorno se refiere específicamente al idealismo trascendental de Husserl y su búsqueda de las esencias inmanentes a la conciencia;³⁴ al intento de la ontología material de Scheler, a partir de unos valores transubjetivos;³⁵ y a la supuesta solución de Heidegger a este problema, con su ontología existencial y su unidad de ser y subjetividad.³⁶ Especialmente con respecto a Husserl, Adorno rescata que es quien lleva a su expresión más acabada –y, por lo mismo, a su culminación– la filosofía idealista.³⁷ Pues Husserl llevó a cabo uno de los intentos más sólidos de poder dar con la realidad en su manifestación. En efecto, según Adorno, Husserl buscaba discernir, por un lado, entre el objeto material y, por el otro, la representación o en algún

²⁹ Para Adorno, siendo la intención primera de esta Escuela hacerse con el contenido de la realidad a partir de categorías meramente lógicas, le es imposible acceder a la realidad misma, si bien mantiene el carácter cerrado de su sistema. Es decir, según él, dejarían de lado el contexto histórico y social. Cfr. Adorno, 1931, pp. 74-75.

³⁰ Según Adorno, orientada psicológicamente y con un tono irracional, esta filosofía reserva en la categoría de “lo viviente” sin más la búsqueda de dar sentido a la realidad; cuestión que queda sin esclarecer y falta de sustento. Cfr. Adorno, 1931, p. 75.

³¹ Cfr. Adorno, 1931, pp. 80-81.

³² Esta media entre ambas posiciones que Adorno acaba de criticar y encuentra en los valores los criterios para acercarse a la realidad y que incluso desarrolla un método para vincularlos con la realidad, pero deja sin esclarecer el lugar y el origen de los valores; Rickert se queda en una mera apariencia de ontología, dirá Adorno. Cfr. Adorno, 1931, pp. 75-76.

³³ Según Adorno, si bien no pretenden hacerse con la totalidad de lo real, se refugian en los datos (relativos a la conciencia o a los de las ciencias particulares); esto los aleja de los problemas históricos de la filosofía y por ende los imposibilitaría de captar que sus propios planteos están inseparablemente unidos con los problemas históricos y con la historia del problema. Cfr. Adorno, 1931, p. 76.

³⁴ Cfr. Adorno, 1931, pp. 77-78.

³⁵ Cfr. Adorno, 1931, pp. 79-81.

³⁶ Cfr. Adorno, 1931, pp. 81-82.

³⁷ Cfr. Adorno, 1931, p. 77.

sentido la presencia de ese objeto en el pensamiento, tratando de establecer de alguna forma el ámbito de esos objetos del pensamiento como trascendental, desligándolo de la multiplicidad propia de la experiencia y haciendo a los objetos más bien objeto de análisis de una lógica pura (en sentido kantiano). De acuerdo con Adorno, entonces, esto no daba con la realidad; especialmente, no permitía dar con el carácter transitorio de los fenómenos y seguía reproduciendo una lógica idealista e intencional. Es decir, Adorno identifica los errores tanto del existencialismo como de la fenomenología de Husserl en el hecho de que tematizarían al objeto como inmediatamente dado, reificándolo.

Adorno reconoce en estas tres propuestas de la fenomenología un punto en común que pretende criticar: todas continuaban manteniendo una pretensión de captar la totalidad (a partir de la mera subjetividad), otorgándole a la ontología un “nuevo” título de dignidad (Adorno, 1932, p. 112). Esto quiere decir que en estas propuestas lo que se vuelve ontológico una vez más son la subjetividad y la temporalidad (Heidegger). Ninguna de las categorías que emplean son capaces de dar con la plenitud de lo real en una unidad “de hecho”, concreta; podríamos decir también, histórica.

Todas estas críticas se dirigen, una vez más, a poder dar con aquello que se deja de lado en ellas: “lo concreto”; Adorno intenta vincular dialécticamente y, por ende, mediar conceptualmente lo particular con la totalidad. Esta es la dirección hacia el objeto que atraviesa *Actualidad de la filosofía*.

Como quedó insinuado más arriba, esa totalidad es más bien marxiana, la de las relaciones sociales y económicas propias de la burguesía. Adorno le dirige todas sus críticas, insisto, por el hecho de que considera al objeto aisladamente; esto es, lo cosifica. Como se mencionó en el apartado anterior, aquí se ve claramente la influencia de la noción de “mercancía”: Adorno establece una analogía con respecto al modo en que, en el pensamiento propiamente burgués, el objeto es considerado en función de su valor de cambio; no en su valor de uso.³⁸ Ahora bien, Adorno no deja de reconocerles

³⁸ La categoría “mercancía” no sólo tiene un valor crítico en el posicionamiento de los fenómenos particulares en el centro de la discusión filosófica, sino que también, muy especialmente, es uno de los “ejemplos” que Adorno utiliza para dar cuenta de la nueva tarea interpretativa de la filosofía y de cómo operan las constelaciones.

tanto al existencialismo como a la *Lebensphilosophie* el hecho de haber traído a la arena de la filosofía el objeto: los fenómenos particulares de la vida cotidiana. Se pone en evidencia, así, no sólo la cuestión de que Adorno manifiesta la relación necesariamente dialéctica entre lo particular (concreto) y la totalidad, sino también que la relación sujeto-objeto se vuelve ineludible.

Actualidad de la filosofía ya empieza a afirmar la necesidad de una nueva concepción del sujeto; una que lo desligue de la actividad constituyente, trascendental y lo conciba más bien como un individuo empírico, real, situado en un contexto histórico determinado. Pues, “el sujeto de lo dado no es algún sujeto trascendental, ahistóricamente idéntico, sino que toma una figura cambiante e históricamente comprensible” (Adorno, 1931, p. 85). Esto implica nada más y nada menos que modificar su función en relación al conocimiento y a la filosofía. Ahora, se trata más bien de una experiencia individual y particular que tiene lugar en función de cómo el contexto socio-histórico se le va revelando en las manifestaciones empíricas a las que accede el sujeto. Y, como se pondrá de manifiesto más adelante, se trata más que de un acceso, de una configuración de lo empírico que el sujeto lleva a cabo como interpretación de la realidad. Vale aclarar aquí que esta configuración implica la no-identidad entre sujeto y objeto.

El sujeto al que se refiere Adorno y donde se concentra y en algún sentido es como si se sintetizara toda su crítica es un sujeto empíricamente existente y, muy especialmente, se trata de un sujeto transitorio. Con esto, Adorno no sólo lo devuelve a la “naturaleza” sino que también destaca de alguna forma la preponderancia de lo material. Esto es fundamental en la crítica adorniana al idealismo y su *ratio* porque lo que hacía el idealismo era tomar a la realidad (material) como producto del sujeto;³⁹ esto le imposibilitaba poder considerar a esta realidad como algo preexistente al sujeto o, cuanto menos, como algo a partir de lo cual el sujeto puede existir.⁴⁰ Con lo cual, el sujeto entendido como trascendental podía tener lugar sin problemas.

³⁹ Cfr. especialmente *Tesis sobre el lenguaje del filósofo*, s.f., p. 335.

⁴⁰ No obstante, Adorno tampoco deposita absolutamente todo sobre esta realidad material. Es decir, es una condición para la existencia y la actividad propia del sujeto como pensamiento, pero no es determinante.

La transitoriedad y la particularidad hacían referencia a la singularidad del sujeto; esto es, a su irrepetibilidad⁴¹ y unicidad. Asimismo, esto implicaba que el sujeto cambiaba a través del tiempo, por lo que su experiencia no era siempre la misma ni podía “medirse” siempre del mismo modo. Con esto, Adorno se alejaba notoriamente del idealismo; más bien sumergía al sujeto en un proceso dialéctico con la sociedad, cuyo resultado nunca sería su identificación, sino el reconocimiento de su no-identidad.

En este sentido, una vez más, se separa del marxismo ortodoxo propio de algunos pensadores de la época como Lukács.

⁴¹ La *irrepetibilidad* tiene que ver, así, con el propio estatuto de la historia como cambiante, como deviniente ininterrumpidamente. En este sentido, la *irrepetibilidad* está directamente vinculada con el carácter *irreversible* de la historia y, por lo mismo, de todo acontecimiento o fenómeno histórico. Esto es algo que Adorno pone en evidencia en su lectura de Benjamin. Entonces, no se trata de volver a dar con un significado del fenómeno en el presente que de alguna manera perpetúe el sentido que tuvo en el pasado, sino de que en la mediación con el presente aquel fenómeno adquiere todo su sentido, en vistas a una crítica del presente mismo.

I.3. La idea de “historia natural”

Como se mencionó en el apartado anterior, Adorno reconocía en los productos culturales algo así como una “expresión” de la realidad de la época. Si esto era efectivamente así, entonces dicha expresión también lo era de la propia dimensión histórica en la que tenían lugar; es decir que, una obra de arte, por ejemplo, para Adorno daría cuenta en sí misma de la dimensión temporal: la dimensión histórica. Ahora bien, de entre todos los productos culturales la música parece ser la que se encuentra ligada más intrínsecamente con esta dimensión temporal; y con respecto a esto es donde los estudios de composición parecen haber tenido su mayor influencia. Adorno (1962) dirá que:

La música está, en cuanto arte temporal, ligada por su puro medio a la forma de la sucesión y es, por tanto, tan irreversible como el tiempo. En cuanto arranca, ya se obliga a seguir, a convertirse en algo nuevo, a desarrollarse. (p. 396).

La música estaba referida por sí misma a la sucesión propia del devenir temporal; un presente que se va desplegando continuamente. Y para Adorno, entonces, esto quería decir que la historia estaba en ese mismo devenir de la obra; ya sea desde el punto de vista de cómo la obra se va desarrollando en el tiempo como así también con respecto a los elementos, a los materiales propios a partir de los cuales se compone. Esto es, los mismos principios rectores de una composición están atados históricamente al momento en el que se dan: son históricos y no universales y eternos. Y, como se ha venido mostrando, lo histórico aquí indica algo esencial al planteo de Adorno: la transitoriedad de los fenómenos. En este sentido, si la verdad de la música viene de la mano de la transitoriedad de los elementos y principios de composición, entonces la verdad de los fenómenos está ligada también a esta transitoriedad.

Ahora bien, como se dijo más arriba, una de las experiencias que marcaron el desarrollo intelectual de Adorno fue la lectura de *Die Theorie des Romans* de Georg Lukács. También, como se dijo, para este entonces y como parte de su crítica al idealismo, Adorno se dirigía a la totalidad social concreta, a la cual consideraba mediada y expresada en todos los fenómenos culturales. Pero, especialmente, aquello que Adorno leyó en Lukács con respecto al modo de entender la historia, marcó en el primero su dirección al desarrollo de la idea de “historia natural”. En efecto, Lukács buscaba poder volver a lograr una identificación entre sujeto y objeto, luego de la crisis de la cultura propia de la decadencia de la burguesía. El marxismo más ortodoxo de Lukács y su participación política con el partido durante un tiempo, lo llevaron a una concepción del proletariado como el sujeto de la historia, que albergaba la esperanza de aquella identificación que traería la restitución de la totalidad propia de la subjetividad constituyente del idealismo burgués. Específicamente en esto, Adorno estaba completamente en desacuerdo; pues, sólo retornando a la metafísica podía volver a ser establecida dicha totalidad.⁴² Con respecto a cómo entendía Lukács la noción de “totalidad” y la vinculación entre él y Adorno, Mateu Cabot (1994) afirma lo siguiente:

El concepto clave que les relaciona [a Lukács y Adorno entre sí] es el de *totalidad*. Para Lukács se convierte en método crítico de la sociedad (en la denuncia de la alienación humana y del fetichismo de la ciencia empírica) y en criterio de inteligibilidad de la historia. Lukács vuelve a Hegel (un Hegel olvidado hasta aquel momento y nuevamente reasumido desde entonces) con su concepto de totalidad concreta. Para Lukács el método dialéctico es el «predominio metodológico de la totalidad sobre los momentos singulares», siendo «la totalidad concreta la categoría propiamente dicha de la realidad». Esta vuelta deberá sortear siempre el peligro de quedarse en una re-versión del idealismo. Su pretensión de salvar con la categoría de totalidad «la unidad del pensamiento y la historia» bordea el idealismo, y con ello pretende solventar el dualismo propio, concretizado en la alienación. Lukács se defiende diciendo que su sujeto es diferente de cualquier forma de neoidealismo. Su sujeto es una clase

⁴² Adorno claramente repudiaba cualquier teoría metafísica de la historia. Sin embargo, es importante remarcar que al mismo tiempo admitía, como se dijo, que tanto el material como el pensador o autor del producto cultural no podían estar por fuera de su propio tiempo histórico.

universal, el proletariado. Con ello se muestra el profundo hegelianismo de Lukács: la solución de la escisión por medio de la absolutización del sujeto. El otro concepto clave en Lukács es el de reificación (cosificación), que adquiere dos significados entrelazados: a) progresiva deshumanización de las relaciones entre los hombres; b) estado del pensamiento definido por el intelectualismo, por la ruptura con las estructuras socio-políticas y por la renuncia a comprender la realidad como totalidad. (pp. 99-100).

En lo que Adorno no se identifica con Lukács es en la asimilación que hace el segundo del proletariado como el sujeto universal. Pues, “las consecuencias de su conclusión implican para Adorno el sacrificio del intelecto a la inmediatez del partido en su lucha política” (Cabot, 1994, p. 100). Antes que una concepción de la historia como unidad y totalidad, Adorno la entendía como un proceso dialéctico, ya que:

(...) la adecuación del pensamiento al Ser como totalidad se ha desintegrado, y con ello se ha vuelto implanteable la cuestión de esa idea de lo existente que una vez pudo alzarse inmóvil en su clara transparencia sobre una realidad cerrada y redonda, y que quizás se haya desvanecido para siempre a ojos humanos desde que sólo la historia sale fiadora de las imágenes de nuestra vida (Adorno, 1931, p. 74).

Al hacer esto, Adorno vincula la “verdad” con la “historia”: la verdad de todo fenómeno es histórica, es decir, no puede estar fuera del tiempo; ahora bien, el proceso real de la historia de ningún modo se asemeja para Adorno a la verdad en sentido ontológico. Lo que se propone es despojar a la historia del horizonte escatológico en el cual se la subsumía, cuando en el idealismo era propiamente relacionada con la noción de “progreso”. Esto no había hecho más que fundamentar todas las violaciones que se habían permitido sobre los seres humanos “naturales”. En este sentido, para Adorno la historia no queda completamente abarcada en un concepto que la entiende como totalidad, sino que más bien es discontinua. Lo que él busca es relacionar

dialécticamente la naturaleza con la historia; y esto tiene lugar específicamente en *Idea de historia natural*.

El concepto de “naturaleza” que Adorno sostiene en esa conferencia no está vinculado con un sentido precientífico tradicional; tampoco lo entiende como historia de la naturaleza al modo de las ciencias de la naturaleza; ni se refiere al concepto de las ciencias matemáticas de la naturaleza. Lo que se propone allí es la superación (*Aufhebung*) de la antítesis habitual entre naturaleza e historia. Esto quiere decir que no se trata de definiciones de esencia de validez definitiva, sino que busca superarlos en su separación, en su no-identidad. Con otros términos, Adorno busca poder mostrar la no-identidad entre el concepto de historia (propio del idealismo) y la realidad histórica, a través del concepto de “naturaleza”.⁴³

Al mismo tiempo, a través de la categoría de “historia” y de una concepción de la temporalidad no apegada a la totalidad, Adorno pretende dar por tierra con el modo de comprender a la naturaleza como lo mítico, entendido como lo que está allí desde siempre, lo que sustenta a la historia humana y parece en ella como ser dado de antemano; lo que en ella hay de sustancial. Entonces, la cuestión es precisamente la relación entre naturaleza así comprendida e “historia”, concebida esta última como:

(...) forma de conducta transmitida de unos a otros que se caracteriza ante todo porque en ella aparece lo cualitativamente nuevo, por ser un movimiento que no se desarrolla en la pura identidad, en la pura reproducción de lo que siempre estuvo ya allí, sino uno en el cual sobreviene lo nuevo, y que alcanza su

⁴³ De acuerdo con Alison Stone (2006): “Adorno understands nature to encompass both the material world or environment that surrounds humanity (‘external’ nature) and our somatic dimension as humans (‘internal’ nature), which we have in so far as we are part of the material world. For Adorno, we humans are also separate from nature inasmuch as we are distinctively cultural, historical beings; we have produced this separation ourselves, through our efforts to transcend nature. To dominate a being, for the Frankfurt School generally, is to ‘prescribe’ to it ‘goals and purposes and means of striving for and attaining them’ which differ from those that the being would spontaneously adopt (Marcuse, 1970: 1). Living natural beings, then, are dominated when they are forced out of the courses of development and behaviour which they would spontaneously pursue. Calling this ‘domination’, not merely ‘control’, implies that it is undesirable; this, for Adorno, is because living beings *suffer (leiden)* from having their spontaneous tendencies thwarted”. (p. 233).

verdadero carácter gracias a lo que en él aparece como novedad”. (Adorno, 1932, pp. 104-105).

La oposición a la que se refiere Adorno es, entonces, entre: naturaleza (asociada a estatismo, inmovilidad, identidad, reproducción de lo mismo, invariabilidad) e historia (asociada a devenir ininterrumpido, novedad, movimiento cualitativo, cambio, irrepetibilidad). Así pues, los dos son fenómenos humanos.

Adorno reconocía que el modo mítico de entender ambos conceptos implicaba la aceptación pasiva del statu quo. No sólo esto era lo que se proponía como objetivo a destruir, sino que ya aquí va comenzando a quedar al descubierto la cuestión de que la interpretación verdaderamente filosófica implica la praxis de la crítica, la cual a su vez no puede pensarse desligada de este proceso de desmitificación. Este proceso, como se verá más adelante, estaría directamente relacionado con el presente (histórico).⁴⁴

En *Idea de historia natural*, Adorno se propone contribuir a la “discusión de Frankfurt”; esto es, a la controversia en torno al historicismo que se había dado en la universidad.⁴⁵ En la conferencia, Adorno asocia un mal planteamiento del problema en las discusiones actuales de su tiempo: la cuestión de una ontología es la cuestión de la naturaleza comprendida como él dice. De este modo, pretende partir de una revisión correcta del planteamiento ontológico y entonces debe comenzar de “lo natural”. Como punto de partida para lo que se propone Adorno se establece una nueva crítica a la fenomenología, en especial a partir de Scheler: si bien se trata de un intento de superación de la filosofía que buscaba poder fundar toda objetividad (realidad) en estructuras determinadas de la subjetividad (pensamiento, lógos), reemplazándola por una filosofía que permitiría dar con un Ser radicalmente diferente, una región del Ser

⁴⁴ Por el momento es suficiente decir aquí que la influencia de Benjamin sobre Adorno con respecto a esto se muestra en que, si se buscaba poner en práctica una teoría dialéctica y materialista, entonces se volvía realmente necesario poder dar por tierra al relativismo radical y, de ese modo, poder repudiar fuertemente la ontología, dando lugar a un método, como se mencionó en el primer apartado de este capítulo, más bien immanente que tuviera una concepción del presente en tanto que interrelación entre verdad y sentido.

⁴⁵ Cfr. Buck-Morss, S., 1981, pp. 119-120, quien sostiene el debate había tenido lugar desde las enseñanzas de Max Scheler y Karl Mannheim en la Universidad de Frankfurt. Pero, especialmente, un libro de Ernst Troeltsch (*Der Historismus und seine Probleme*, 1922) había sido sumamente controversial.

trans-subjetiva, óptica, este intento era realizado con el mismo medio que había utilizado el idealismo: la *ratio* (subjetiva). Es decir, la ontología de esa fenomenología (material) no utiliza otros medios ni otro lenguaje que la *ratio*, pues “no hay disponibles otros” (Adorno, 1932, p. 106). El rechazo a toda ontología por parte de Adorno es, entonces, un primer punto fuerte de esta conferencia.⁴⁶ Para Adorno la pregunta por lo que el Ser *propriamente es* puede hacerse sin que con ello se determine el sentido del ente⁴⁷ –que, por cierto, para Adorno es sin sentido. El autor dirá que:

Las expresiones «sentido» (o «significado») están aquí cargadas de equívoco. «Sentido» puede querer decir un contenido trascendente, significado por el Ser, que se encuentra tras el Ser y puede sacarse a la luz mediante análisis. Pero, por otra parte, «sentido» también puede ser por su parte la interpretación que el ente hace de sí mismo, en función de lo que él caracterice como Ser, sin que por ello se pueda certificar que el Ser así interpretado resulte pleno de sentido. Es posible por tanto preguntar por el sentido del Ser como *significado* de la categoría Ser, preguntar por lo que el Ser es *propriamente*, y que sin embargo el ente resulte, en el primer sentido de la cuestión, algo no lleno de sentido sino sin sentido, tal como lo plantea abundantemente el sentido que llevan los desarrollos actuales (Adorno, 1932, p. 108).

⁴⁶ La pregunta ontológica por el Ser y por su sentido puede articularse. Y esto es precisamente lo que Adorno critica: dichas preguntas sólo pueden plantearse donde la *ratio* reconoce la realidad frente a ella como algo ajeno, perdido, cósico, y entonces, al no ser directamente accesible, el sentido ya no es común a *ratio* y realidad. Esto es lo que desata toda la problemática del sentido del Ser que, si bien parte del mismo punto de partida de la *ratio* del idealismo, tendrá en el seno del planteamiento fenomenológico de Scheler una profundización y ampliación: dotar de sentido al Ser no es otra cosa que implantarle significados tal como los concibe la subjetividad. En breve: la *ratio* buscará determinar ontológicamente al Ser desde la subjetividad. Y sus determinaciones ontológicas fundamentales para alcanzar como experiencia un orden del Ser, según Adorno, serían inconsistentes. Ahora bien, todo esto se vuelve aún más problemático si se tiene en cuenta que dichas determinaciones no están ínsitas en el Ser mismo, sino que provienen de otra esfera, de la subjetividad y, por lo tanto, son tan cuestionables como ella. Así, la pregunta misma por el Ser sería, según Adorno, un problema en el seno de la fenomenología.

⁴⁷ En la medida que sea posible plantear la pregunta por el sentido del Ser, no tiene que ver entonces con un acceso a algo que sea eterno, siempre igual a sí mismo, con un significado válido siempre y siempre accesible; sino que, esa pregunta por el sentido del Ser se dirige (o, en todo caso, deberá dirigirse según él) *solamente* a lo que el Ser *propriamente es*. Es decir, entonces, la pregunta misma no tiene ningún otro sentido ni objeto más que ese preguntar por lo que el Ser *es*.

Con esto busca criticar una vez más un aspecto del originario giro ontológico de la fenomenología: la intención de la *ahistoricidad*. Nuevamente, Scheler es el foco de ataque al intentar establecer, según Adorno, un cielo de determinaciones puramente racionales, eternas y ahistóricas sobre y tras lo empírico. Este intento también daba lugar a una tensión entre aquello que aparece históricamente (lo empírico, lo histórico) y aquello que no (la naturaleza, lo esencial y pleno de sentido). Esta es la dualidad entre naturaleza e historia a la que se refiere Adorno y que quiere criticar. Si se da el giro que Adorno le está dando, entonces así se evitaría (desaparecería, según él) la intención ontológica hacia la ahistoricidad. En breve, Adorno quiere evitar y combatir la ahistoricidad con su noción de “historia natural”.

Ahora bien, este problema según Adorno se desplaza con Heidegger: la pregunta por el Ser ya no tiene que ver con una tensión entre lo existente como empiria y las ideas estáticas y cualitativamente diferentes, sino que aparece un proyecto del Ser como historicidad al buscar una fundamentación del Ser en lo existente mismo. Una de las consecuencias que tuvo esto y que, según Adorno, dominó la discusión de Frankfurt, sería la de que todo pensamiento que busque fundamentar todos los contenidos que van surgiendo pura y exclusivamente en condiciones históricas, presupone un proyecto del Ser [*Wurf des Seins*] al que “la historia le viene dada ya como estructura del Ser” (Adorno, 1932, p. 110). De acuerdo con Adorno, el último y más reciente giro que tiene esto es el que deja de lado la antítesis entre historia y Ser. Se considera al Ser en cuanto viviente, se deja de lado su carácter estático y su formalismo: la historia en su extrema movilidad se convierte, según Adorno, en “estructura ontológica fundamental” (Adorno, 1932, p. 110). La “historicidad” se vuelve una de las determinaciones fundamentales de la existencia (humana) y es lo único que permitiría, según Adorno, que la historia no sea algo acabado, ajeno, paralizado. Adorno sostiene claramente que este intento de solución de Heidegger debía ser abandonado.⁴⁸

⁴⁸ Esto entronca con la crítica que ya le había hecho en *Actualidad de la filosofía*, un año antes. Para Adorno, Heidegger no hace más que desplazar el enfoque y la posición del problema, pero no lo resuelve; sino que, por el contrario, lo presupone.

La crítica de Adorno se centra en que la unificación de ontología e historia planteada hasta aquí⁴⁹ —especialmente en la categoría de “historicidad”—⁵⁰ se aleja de la “unidad concreta” entre historia y naturaleza hacia la que él se dirige; pues, para Adorno ese proyecto sigue utilizando determinaciones generales. Ahora bien, el problema de la contingencia histórica no se podría dominar desde la categoría de “historicidad”. No se lograría remitir la facticidad de un hecho (i.e.: su extremado ser-fáctico) a esas determinaciones generales y sólo quedaría comprendido como un ámbito de facticidad que simplemente acontece. Esto, según Adorno, parece ser un “ejercicio” asiduo: el planteamiento neo-ontológico encasillaría como contingencia todo aquello que no se ajuste a las determinaciones generales⁵¹ y le otorgaría un estatuto de dignidad ontológica arbitrario. En breve: se quita un aspecto de lo existente y se lo traspone al ámbito de la ontología, volviéndolo una determinación ontológica fundamental.⁵² A fin de cuentas, Adorno afirma que el planteamiento neo-ontológico no ha abandonado el punto de partida idealista, pues utiliza dos definiciones específicas de la filosofía de la burguesía: por un lado, la definición de totalidad (*Ganzheit*) abarcadora frente a las individualidades abarcadas en ella. Se trata de categorías como totalidad estructural, unidad estructural o totalidad (*Totalität*). Es decir, la totalidad no entendida como totalidad del sistema (Hegel), sino como categorías “de totalidad”. Esto no hace más que reproducir nuevamente la potencia del sujeto de enmarcar lo real en la categoría; se refiere a una realidad adecuadamente accesible. En cambio, como se dijo, para Adorno la historia no forma un “todo estructural”, sino que es “discontinua”. Por el otro, el

Por lo demás, algunos autores como Samir Gandesha (cfr. *The Cambridge companion to Adorno*, 2004, p. 104) defienden la concepción de que las diferencias en los modos de entender las experiencias históricas concretas por parte de sendos autores dan lugar también a diferentes conceptos filosóficos de “experiencia”.

⁴⁹ Adorno identifica todos estos planteos con la “neo-ontología” y el “historicismo”; e incluye a Heidegger dentro de estas “corrientes”.

⁵⁰ Al respecto, Gillian Rose (1978) sostiene que: “According to Adorno, Heidegger's notion of 'historicality' as the presupposition of Dasein, and his notion of 'facticity' as the realm of facts, are 'ontologised' notions, that is, notions pertaining to a theory of the ontical. They thus become notions of essence, of the attributes of history as such, and fail to capture empirical or contingent history. Nor do they provide a theory of the relation between history and nature (Dasein) as they seem, germinally, to promise”. (p. 71).

⁵¹ Aquello que Hegel había caracterizado como “existencia perezosa” (Adorno, 2005, p. 19).

⁵² Cfr. Adorno, 1932, p. 113.

acento puesto en la posibilidad frente a la realidad. El “proyecto” tiene prioridad frente a la facticidad, la cual se abandona. Esto implica que, de nuevo, no hay dominio de lo concreto. Y la contradicción entre posibilidad y realidad no es otra que, en el marco de la *Crítica de la razón pura*, la propia contradicción entre la estructura categorial subjetiva y la multiplicidad de lo empírico.⁵³

Además, Adorno critica el hecho de que, al no dejar de lado el idealismo, la neo-ontología no podría desligarse del problema de la tautología. En esto vuelve a criticar a Heidegger, pues, de acuerdo con Adorno, para Heidegger no sería una falta caer en un razonamiento circular, sino que de lo que se trataría es de recorrer correctamente el círculo.⁵⁴ Ahora bien, para Adorno esto no sería más que una expresión de la misma lógica identitaria⁵⁵ propia del idealismo. El autor sostendrá lo siguiente:

Me parece que no hay que explicar la tendencia tautológica de otra forma que mediante el antiguo tema idealista de la identidad. Esa tendencia surge al incluir un ser que es histórico es una categoría subjetiva como historicidad. El ser histórico comprendido en la categoría subjetiva de historicidad debe ser idéntico a la historia. Debe acomodarse a las determinaciones que le marca la historicidad. La tautología me parece ser menos una indagación de la mítica profundidad de la lengua en sí misma que un nuevo encubrimiento de la antigua tesis clásica de la identidad entre sujeto y objeto. Y cuando recientemente se encuentra en Heidegger un giro hacia Hegel, eso me parece confirmar esta interpretación (Adorno, 1932, p.116).⁵⁶

⁵³ Cfr. Adorno, 1932, p. 115.

⁵⁴ Cfr. Adorno, 1932, pp. 115-116.

⁵⁵ Uno de los aspectos más importantes de la concepción de Adorno sobre la identidad y lo no-idéntico parecería estar fundada –como sugiere Buck-Morss (cfr. Buck-Morss, 1981, p. 152, n. 48)– en respuesta crítica a Heidegger, especialmente a su ensayo *Identität und Differenz* (1957). La crítica de Adorno parece sintetizarse en lo siguiente: “El hecho de que Heidegger resalte el aspecto del aparecer contra la absoluta reducción de éste al pensar, sería un saludable correctivo para el idealismo. Pero, con ello, aísla el momento del hecho, lo concibe, según la terminología de Hegel, tan abstractamente como concibe el idealismo el momento sintético. Hipostasiado, deja de ser momento y se convierte en lo último que, en su protesta contra la división entre concepto y ente, querría ser una ontología: lo reificado” (Adorno, 2005, p. 85).

⁵⁶ Con respecto a la crítica adorniana a la invención de un nuevo lenguaje que, según Heidegger, sería necesario a los efectos de poder dar con la facticidad, cfr. *Tesis sobre el lenguaje del filósofo* (especialmente las tesis número 6, 9 y 10). En relación a esto, cfr. también Rose, G., 1978, p. 15.

A partir de lo anterior, Adorno aborda la necesidad de dar lugar a un planteamiento que supere la escisión entre Ser natural e histórico, abogando por una *unidad concreta* de naturaleza e historia. Esto quiere decir, para él, que hay que dirigirse a lo existente en cuanto tal, aproximarse a la facticidad, determinada en concreto intrahistóricamente (Adorno, 1932, pp. 117). Una relación seria entre naturaleza e historia implica retransformar la historia concreta en naturaleza dialéctica, y a la inversa. Esta es, para Adorno, la tarea de una filosofía de la historia orientada de otra manera: la idea de “historia natural”. Según afirma, se trata de:

(...) retransformar (...) la disponibilidad (*Gefügtheit*) de los acontecimientos intrahistóricos en disposición (*Gefügtsein*) de acontecimientos naturales. No hay que buscar un Ser puro que subyacería al Ser histórico o se hallaría en él, sino comprender el mismo Ser histórico como ontológico, esto es, como Ser natural. (Adorno, 1932, p. 118).

Con esto, Adorno da cuenta de un “cambio de perspectiva” (Adorno, 1932, p. 120), en el que naturaleza e historia se implicarían y determinarían mutuamente en una relación dialéctica, que no concibe a una sin la otra por más que no se identifiquen. En pocas palabras, lo que se propone Adorno con esta imbricación de estos conceptos es desnaturalizar lo que aparece como natural.⁵⁷ Es decir que, cada uno de estos dos conceptos busca desmitificar al otro. Pues, sostiene que:

(...) los elementos naturaleza e historia no se disuelven uno en otro, sino que al mismo tiempo se desgajan y se ensamblan entre sí de tal modo que lo natural aparece como signo de la historia y la historia, donde se da de la manera más histórica, como signo de la naturaleza. (Adorno, 1932, p. 126).

⁵⁷ Como se expondrá en el capítulo II de este trabajo, esto que Adorno afirma aquí no es más que otro aspecto de la tarea verdaderamente interpretativa de la filosofía, en su autorreflexión constante, infinita. En relación a esto, se puede apreciar ya la continuidad temática y el objetivo de Adorno entre su conferencia inaugural de 1931 y la pronunciada en 1932 frente a la *Kantsgesellschaft*.

Esta dialéctica acarrea asimismo una dialéctica del tiempo, involucrada en lo que Adorno se propone con su idea de “historia natural”. Como se mencionó, Adorno reconocía en los productos culturales una expresión de la realidad histórica; no eran más que una expresión de las condiciones socio-históricas propias de la época, que se hacían “visibles” tanto en el material mismo como en las propias técnicas empleadas. Como se dijo también, esto era especialmente manifiesto en la música, dado su propio devenir temporal en tanto que sucesión de notas y acordes que por sí mismas no son nada, sino que encuentran su sentido en función de las precedentes y de las que le siguen, en un continuo ejecutado. Para Adorno, parte del trabajo crítico de la realidad implicaba la desmitificación del poder que ejercían estas producciones en la reproducción del statu quo; esto conllevaba para él una tarea crítica por parte tanto del mismo artista como del pensador. Esta crítica involucraba, según él, un cierto rechazo del material con el que trabajaba —que, en tanto producto de la burguesía, estaba cosificado— por su función ideológica. No obstante, la crítica se volvía de suma importancia porque el material daba la pauta para poder acercarse a la dialéctica histórica que se establecía como la “fuente” de su producción y en la que había tenido lugar. Y para Adorno esto no es menor, pues el material se desarrollaba dialécticamente en la historia, en función de su propia lógica interna. Esta dialéctica histórica del material, especialmente en el caso de la música, no era más que la dialéctica de composición donde surgía lo nuevo, donde se habría el espacio para la novedad y, de extrema relevancia para Adorno, esto estaba íntimamente relacionado con la capacidad del artista para poder sacar del propio material con el que trabaja aquellos elementos que determinan la potencialidad y las condiciones de lo nuevo.⁵⁸

⁵⁸ Aquí es donde se vuelve capital la dialéctica del tiempo a la que me refería. En efecto, Adorno no estaba interesado por la posibilidad de componer “mejor” en su tiempo que antes; no se trataba de una “evolución” histórica hacia un mejoramiento tanto del material y de las técnicas como de las producciones finales, sino de que en las condiciones actuales, es decir, en el *presente* cada obra retiene y remite en sí misma las posibilidades de lo nuevo, pero a partir de su propio material (pasado). De esta forma, Adorno toma al presente como el punto desde donde enfocar; y al tomarlo como referencia, se desligaba por un lado de la metafísica de la historia —pues, no hay una verdad a la que dirigirse teleológicamente— y, por el otro, del relativismo histórico por ejemplo de Dilthey —ya que, si para Adorno no hay una verdad eterna, por fuera de la historia, entonces el relativismo pierde toda su fuerza. Cfr. Adorno, 1932, pp. 127-128.

La idea de “historia” está basada en la actividad del ser humano; designa una forma de conducta que se caracteriza fundamentalmente por la transmisión entre hombres, y en esa transmisión se da cabida a la aparición de lo cualitativamente diferente (Adorno, 1932, p. 104). En este sentido, la expresión de la diferencia no sólo es ese “ir al objeto mismo”, sino que también involucra una perspectiva con respecto al tiempo y, en función de esto, una mirada con respecto a la novedad, a aquello que no estuvo siempre ahí, sino que adviene en tanto que “nuevo”. “Lo nuevo” tiene el carácter de lo que es de un modo, pero que podría haber sido de cualquier otra forma. Es decir, la novedad está ligada a la “facticidad” y, por lo mismo, a la contingencia (histórica). Así, Adorno pretende resaltar que, en función de lo que significa y de lo implica la expresión de la diferencia, a dicha contingencia no le cabe ni le es propia ninguna determinación general.

Pero, quizá el punto central de la expresión de la diferencia radique en que pone en relación (dialéctica) la dinámica de la historia con la estática de la naturaleza (Adorno, 1932, p. 117). Con otros términos, se trata de mostrar la interrelación esencial que hay entre historia y naturaleza, como condiciones de aparición de la diferencia en tanto que novedad. La imbricación entre el pasado y el presente implica que esta novedad, que es “nueva en su momento” y que es producida dialécticamente en la historia (Adorno, 1932, p. 131) es expresada como algo “arcaico”, como algo que ya estaba desde siempre allí. La tarea de la interpretación como “desnaturalización” de lo “mítico” implicaría remarcar la transitoriedad tanto de los acontecimientos como de la naturaleza. Y al poner en práctica esto, se reconocería entonces de qué manera lo cualitativamente diferente (lo nuevo) establece en su propia expresión, en su aparecer, una ruptura con respecto a sí mismo en tanto que “ya sido” en otro tiempo. De esta manera, la expresión de la diferencia no sólo quiere decir que el contenido expresado es distinto, sino que también el tiempo mismo en esa expresión es diferente. Ahora bien, se trata de una expresión que, apareciendo, necesita de su pasado más propio, de su haber-sido con el que se relaciona dialécticamente en su presente. Adorno estaría poniendo en evidencia, así, una manera de concebir el tiempo (histórico) a partir de la expresión de la

diferencia, en el que pasado y presente podría decirse que son contemporáneos uno de otro y, hacer esto, es decir, desestatizar, poner en movimiento, no es más que otro gesto de crítica constante.⁵⁹

En este sentido, la dialéctica histórica como expresión de la diferencia no implica una re-interpretación de algo “ya-sido”, sino que se trata siempre de una nueva interpretación en la que acontece una verdadera transformación de los elementos del pasado que siguen en el presente y, por ende, de los del presente que, a pesar de que necesitan de ese pasado, ya no pueden reconocerse como exactamente tales. El “ir a contrapelo de la historia” (Benjamin, 1939-1940) implicaría en algún punto esta contemporaneidad y reciprocidad constante del pasado y del presente. Se trata esta de una noción fundamental en Benjamin, por el hecho de que involucra al mismo tiempo la cuestión del “origen” (*Ursprung*) y la dialéctica entre pasado y presente que trabaja en toda desmitificación. Benjamin (1928) entiende por “origen” lo siguiente:

(...) el origen no designa el devenir de lo nacido sino lo que les nace al pasar y al devenir. El origen radica en el flujo del devenir como torbellino, engullendo en su rítmica el material de la génesis. Lo originario no se da nunca a conocer en la nuda existencia palmaria de lo fáctico, y su rítmica únicamente se revela a una doble intelección. Aquélla quiere ser reconocida como restauración, como rehabilitación, por una parte, lo mismo que, justamente debido a ello, como algo inconcluso e imperfecto. En cada fenómeno de origen se determina la figura bajo la cual una idea no deja de enfrentarse al mundo histórico hasta que alcanza su plenitud en la totalidad de su historia. El origen, por tanto, no se pone de relieve en el dato fáctico, sino que concierne a su prehistoria y posthistoria. En cuanto a las directrices correspondientes a la consideración filosófica, se encuentran trazadas en la dialéctica inherente al origen. Y ésta prueba cómo, en todo lo esencial, la unicidad y la reciprocidad se condicionan. La de origen no es por tanto (...) categoría puramente lógica, sino histórica. (p. 243)

Algo que Adorno parece haber asumido de este planteamiento de Benjamin es que el “origen” no remite a un único acontecimiento histórico que se establece como el

⁵⁹ Cfr. Adorno, 1932, pp. 104 y ss.

punto desde el cual aparece o surge el fenómeno, sino que más bien implica una constelación de acontecimientos que, sumamente importante, requería del presente histórico como mediador para poder ser construida.⁶⁰ Por eso la cuestión del “ir a contrapelo de la historia”. En este gesto de análisis que no queda por fuera del concepto sino que es propiamente parte de su autorreflexión crítica, y que se apoya en la unicidad temporal e irrepetible, Adorno sustenta la potencia “negativa” de su pensamiento.

Esto es extremadamente importante, porque es en el presente donde radica la verdad, donde el concepto de verdad para Adorno adquiere su significado al ser vinculado directamente con lo concreto. Si la verdad está de esta forma relacionada con su objetivación en el presente, entonces la historia, más que construirse hacia adelante, debe ser construida hacia atrás en función de que el propio material es el que remite al pasado, al preservarlo en vestigios; he aquí otra influencia sumamente importante de Benjamin⁶¹ en Adorno. Y, como se verá más adelante, la desmitificación en tanto que crítica adquiere toda su potencia cuando está relacionada directamente al presente. De esta manera, se encuentran interrelacionados dialécticamente, de manera que uno remite al otro. El presente lo que hace es mediar el pasado; esto es, la historia va tomando sentido en la medida en que los fenómenos individuales presentes la muestran o, lo que vendría a ser lo mismo, la historia aparece como historia interna de los fenómenos, y entonces se vuelve necesario interpretarla.⁶²

Por lo demás, no sólo se establece una relación dialéctica entre “naturaleza” e “historia”, sino que para Adorno cada una de estas nociones son también dialécticas en sí mismas. En su carácter materialista, la “naturaleza” hace referencia a todo fenómeno o ente individual, transitorio y concreto.⁶³ Pero también, al mismo tiempo, la naturaleza se refiere a aquello que ha quedado por fuera de la historia. Por eso se la entendía como lo

⁶⁰ Cfr. capítulo II de este trabajo.

⁶¹ Benjamin pone en práctica esta dialéctica en *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, buscando dar con la verdad del presente por ejemplo en un producto cultural del pasado como es la tragedia barroca alemana en el siglo XVII.

⁶² Cfr. capítulo II de este trabajo.

⁶³ Aquí, lo que se vuelve interesante del planteo de Adorno es que incluye al propio cuerpo humano. Como se verá en seguida, esto ya es una expresión de la influencia de Lukács en su idea de “historia natural”, pues para este la naturaleza implica la concreción de la historia, expresa la historia substancializada.

mítico, como aquello que estuvo desde siempre, sustentando la historia humana; aquello dado de antemano. Por su parte, la dialéctica interna a la “historia” estaba dada por el hecho de que, por un lado, Adorno la entiende como praxis humana;⁶⁴ pero, al mismo tiempo, esta praxis humana –como tal, real–, no estaba dentro del devenir histórico. Es decir que, al reproducir las condiciones del statu quo, no se dirigía a la emergencia de lo nuevo. Adorno reconoce que cuando esta dialéctica se perdía, tanto la de los propios conceptos como la que se establece entre ellos, se caía entonces en las posiciones neo-ontológicas o naturalistas como las que acaba de criticar, y que se centran en la absolutización de una de las dos nociones.

⁶⁴ Cfr. Adorno, 1932, pp. 104-105.

I.3.1. Influencias de Lukács y Benjamin

La idea de “historia natural” de Adorno se basa fundamentalmente en dos fuentes que son complementarias una de otra: por un lado, *Die Theorie des Romans* de Georg Lukács; por el otro, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* de Walter Benjamin.⁶⁵ Comenzaré por el primero de ellos.

En esa obra —uno de los escritos de Lukács previo a su afiliación al Partido Comunista y previo también a un modo de escritura influenciado completamente por el marxismo, como lo es por ejemplo *Geschichte und Klassenbewusstsein*—, el autor ya estaba desarrollando una forma de comprender el concepto de “reificación”, entendiéndolo más bien como un modo en que el proceso histórico de decadencia se manifestaba. Dicha decadencia estaba asociada a la desintegración cultural propia de la burguesía de la época, que se vislumbraba en el vaciamiento de significado ya sea de las formas estéticas y culturales propias de ese tiempo, ya sea de las ideas aparejadas a esas formas que las expresaban.⁶⁶ Esta conciencia crítica de Lukács en relación a la modernidad es lo que influirá notablemente su concepto de “segunda naturaleza”. Esto, por su parte, también tendrá su efecto en la búsqueda de Lukács de poder volver a dar con una concepción de la historia entendida teleológicamente hacia una unidad estructural.

Ahora bien, lo que específicamente Adorno tomará de Lukács es la noción de “segunda naturaleza”, pues encuentra en este concepto aquello que le permite dar cuenta de la dimensión histórica propia de todo lo que *aparece* como natural. La “primera naturaleza” es para Lukács la naturaleza en el sentido de las ciencias de la naturaleza: el mundo sensible, los cuerpos físicos, inclusive el cuerpo humano. Esta “primera naturaleza” refiere a la dimensión materialista y, como la “segunda naturaleza”, está

⁶⁵ El propio Adorno reconoce que las influencias a partir de las cuales ha desarrollado su concepto de “historia natural” provienen especialmente del ámbito estético: “La concepción de historia natural no ha caído del cielo, sino que su partida de nacimiento remite a un área de trabajo historicofilosófico con determinado material, sobre todo y hasta el presente, estético”. (Adorno, 1932, p. 118).

⁶⁶ Al respecto, cfr. Buck-Morss, S., 1981, p. 103.

también enajenada. Se trata de la naturaleza concreta, particular, y que es precisamente la que queda por fuera de la concepción ontológica-idealista de la historia; es aquella a la que la historia le ejerce violencia. Por su parte, y teniendo en cuenta lo dicho con respecto a la “primera naturaleza”, la “segunda naturaleza” es más bien una noción crítica que se refiere a la apariencia estática, intemporal, mítica y por lo tanto ahistórica de la realidad. Adorno (1932) cita la propia definición de Lukács:

La segunda naturaleza de las figuras humanas no tiene ninguna substancialidad lírica: sus formas están demasiado paralizadas para venir a acurrucarse en la mirada creadora de símbolos; el precipitado de sus leyes está demasiado definido para que pudiera dejarse desprender en algún momento de los elementos que en la lírica tienen que convertirse en puras ocasiones para el ensayo; pero esos elementos viven a tal punto exclusivamente por gracia de las diversas legalidades, y carecen de tal forma de esa valencia de sentido libre que tiene la existencia, que sin ellas tendrían que derrumbarse en nada. Esa naturaleza no es, como la primera, muda, patente a los sentidos y ajena al sentido: es un complejo de sentido paralizado, enajenado, que ya no despierta la interioridad; es un calvario de interioridades corrompidas que ya sólo sabría despertar, si eso fuera posible, por medio del acto metafísico de una resurrección de lo anímico que lo creó o lo mantuvo en su existencia anterior o presunta (*sollende*), pero que no podría ser vivido por otra interioridad. (pp. 120-121).

Lukács se refiere a ella como el “mundo de la convención, creado igualmente por el hombre pero es un mundo alienado, vacío de significado” (Adorno, 1932, pp. 119-120). Al respecto sostiene Adorno (1932) lo siguiente:

El marco de ese concepto de segunda naturaleza es éste: en el terreno historicofilosófico, una de las ideas generales de Lukács es la de mundo pleno de sentido y mundo vacío de sentido (mundo inmediato y mundo enajenado, de la mercancía), y trata de representar ese mundo enajenado. A ese mundo, como

mundo de las cosas creadas por los hombres y perdidas para ellos, lo llama mundo de la convención. (pp.118-119).⁶⁷

Con esta noción, Lukács –varios años antes– ya estaba planteando la formulación de un problema que es primordial para Adorno en su búsqueda de destruir el idealismo y las formas cosificadas de pensamiento.⁶⁸ En efecto, Lukács se refería a que lo viviente de la naturaleza *paralizado*, estatizado no es más que un haber sido histórico; a la inversa, lo histórico en tanto que mero haber sido –y, por lo mismo, en tanto que *paralizado*–, se vuelve naturaleza (estática).

Las convenciones vacías implicaban un ejercicio de un poder mítico sobre las personas en una época determinada, gobernando el modo en que las mismas recordaban otras sociedades pasadas en las que la “primera naturaleza” había tenido mayor fuerza. Esto quiere decir que los orígenes históricos eran olvidados en ese modo de recuerdo, por lo que las personas se sometían al orden establecido sin crítica alguna. Ahora bien, lo que Adorno quiere hacer no es volver a refugiarse en el idealismo, sino quitarles ese poder mítico a las convenciones. Y esto tenía que hacerse a través de la apariencia externa de las mismas, porque es la única forma en la que la realidad puede ser accesible. Por eso Adorno se centra en la “segunda naturaleza”; pues, todo lo que en ella aparece lo hace al modo de *clave* de la verdad. Esto entronca de lleno, entonces, con lo que Adorno se propone: interpretar la verdad de la realidad, vía la apariencia de las convenciones de la “segunda naturaleza”. De este modo, a través de este concepto Adorno intenta socavar el modo de apariencia *natural* de los objetos y los fenómenos, mostrando su dimensión histórica; con otros términos, lo que busca es la desmitificación de los mismos y la destrucción de su poder de fundamentación y reproducción del *statu quo*.

⁶⁷ Se vuelve interesante destacar que Adorno utiliza ya en *Actualidad de la filosofía* la noción marxiana de “mercancía” no sólo para referirse, desde luego, a la reificación que opera el idealismo burgués a través de su pensamiento, sino muy especialmente como una “categoría-llave”; esto es, como una noción que funciona como “clave de interpretación” y, por lo tanto, como elemento primordial en la construcción de constelaciones propia de la nueva tarea que le asigna a la filosofía. Cfr. capítulo II de este trabajo.

⁶⁸ Cfr. Adorno, 1932, p. 120.

Ahora bien, como se mencionó más arriba, Lukács seguía más apegado a una visión de la historia como totalidad propia de su marxismo más ortodoxo. Por eso, aquello que él sostenía como la única manera en la que lo cifrado despertara de ese sueño era a través de una resurrección –de la totalidad perdida–, en una concepción más bien teológica, en un horizonte escatológico (Adorno, 1932, p. 121). Esto implicaba, para Adorno, que Lukács se quedaba sujeto a la concepción metafísica de la historia como un todo estructural y, en este sentido, no se desligaba de la lejanía propia de la misma; es decir, no se acercaba a la facticidad histórica por más que su modo de hacer evidente esa apariencia de la “segunda naturaleza” resultaba de suma importancia. De esta forma, Adorno hace evidente que el análisis de Lukács requiere dejar de lado la lejanía y acercarse a lo concreto. Pues, la historia exterior al fenómeno no era una estructura abstracta y teleológica; y, así, Lukács también se equivocaba en intentar una desmitificación de la “segunda naturaleza” proponiendo, al mismo tiempo, una concepción mítica de la historia como una totalidad estructural y llena de sentido. Por ese motivo, Adorno localiza la complementación a Lukács en *Ursprung des deutschen Trauerspiels* de Benjamin. Especialmente, hay dos pasajes de la obra de Benjamin que Adorno (1932) cita explícitamente:

«La naturaleza titila ante sus ojos (de los escritores alegóricos) como tránsito eterno, lo único en que la mirada saturnina de esas generaciones reconocía la historia». «Si con la tragedia la historia se muda al escenario, lo hace como escritura. Sobre la máscara de la naturaleza está escrito “Historia” en la escritura cifrada del tránsito». (p.122).

En Benjamin Adorno encuentra una focalización –quizá como nunca antes se había hecho– justamente en la facticidad histórica.⁶⁹ Además, el planteamiento

⁶⁹ Tal y como afirma explícitamente Adorno, “el giro decisivo frente al problema de la historia natural, que Walter Benjamin ha llevado a cabo, es haber sacado la resurrección de la lejanía infinita y haberla traído a la infinita cercanía, convirtiéndola en objeto de la interpretación filosófica” (Adorno, 1932, p. 121).

benjaminiano da cuenta de “otra cara” del fenómeno que Lukács no había visto —o, por lo menos, según Adorno, no había trabajado y expuesto—:⁷⁰ la “otra cara” que implica que “la misma naturaleza se presenta como naturaleza transitoria, como historia” (Adorno, 1932, p. 122).

Se vuelve sumamente importante remarcar, primeramente, que uno de los más valiosos aportes de Benjamin tiene que ver con el hecho de que deja de asociar la categoría de resurrección a una concepción escatológica de la historia; es decir, la desasocia de la historia como totalidad estructural y, por lo mismo, externa al fenómeno. Esto es algo que Adorno rescata como preponderante con respecto a su idea de “historia natural”; por más que, como se hizo alusión más arriba también, Benjamin buscará una redención del fenómeno a través de su desciframiento o desmitificación. En este punto, como se verá, Adorno se separa de él.

En un segundo momento, es fundamental destacar que, al acercarse a lo concreto en su búsqueda de desmitificación del fenómeno, Benjamin hace evidente la intención de una interpretación del mismo. Esto es lo que Adorno rescata de él, aquello que le permite adentrarse en el objeto, en el fenómeno, como modo de acercamiento a la realidad concreta. Esto último conlleva un desencantamiento⁷¹ de la historia; ahora más bien se trata de que lo histórico, tanto para Adorno como así también para Benjamin, era menester que sea interpretado en términos no de la “segunda” sino de la “primera naturaleza”, aquella que es concreta y que, de alguna manera, es la sacrificada en el interior de aquella “segunda”. Adorno recurre a la citada obra de Benjamin porque allí se hace explícito el intento de acercamiento a la facticidad, buscando la historia más bien al interior de los fenómenos individuales.

⁷⁰ Para Adorno, Lukács sólo había visto una parte del problema, precisamente aquella que tenía que ver con la relación que se establecía entre el fenómeno cosificado (paralizado) y la historia entendida como un todo estructural y, en ese sentido, como exterior al fenómeno y comprendida más bien como un proceso abstracto y general.

⁷¹ El “desencantamiento” también es traído a colación por Adorno, vinculándolo tanto a los conceptos (cfr. Adorno, 2005, p. 24) como así también a la naturaleza. Al respecto, ver por ejemplo Stone, A., 2006, pp. 231-232. Con respecto a la dominación de la naturaleza, cfr. Wilson, R., 2007, p. 17. Cfr. también Cook, D., 2004, p. 89.

Adorno reconocerá la importancia de dos pasajes⁷² de *Ursprung des deutschen Trauerspiels* en que ponen de manifiesto la “convergencia entre naturaleza e historia en el elemento de lo transitorio” (Adorno, 1932, p. 122). Benjamin establece una relación directa entre la transitoriedad y la alegoría en su estudio sobre el barroco alemán del siglo XVII. Pues, como Adorno reconocerá, la alegoría sería la expresión de una relación histórica y, por lo mismo, no sería una relación casual la que allí se establece.⁷³

Adorno pretende poner en práctica con su idea de “historia natural” un planteamiento radicalmente diferente, que entronca de lleno con la nueva tarea de la filosofía entendida como interpretación:

(...) en el pensamiento radicalmente histórico-natural, todo ente se transforma en escombros y fragmento, en un calvario en el que hay que encontrar la significación, en el que se ensamblan naturaleza e historia y la filosofía de la historia se hace con la tarea de su interpretación intencional. (Adorno, 1932, pp. 126-127).

Con su noción de “historia natural”, Adorno se propone dar cuenta de otra dialéctica⁷⁴ entre naturaleza e historia, rechazando que le sea endilgado un encantamiento de esta última.⁷⁵ Es decir, Adorno no sólo pretende que su planteo implique que la historia se presente siempre al mismo tiempo como naturaleza, sino que también la naturaleza lo haga como historia. Pues, “los planteamientos históriconaturales no son posibles como estructuras generales, sino como interpretación de la historia concreta” (Adorno, 1932, p. 122).

La historia para Adorno tiene un carácter netamente *discontinuo*, ya sea desde el punto de vista de la variedad de sus contenidos, de los diferentes estados de cosas y hechos que tienen lugar en ella, como así también muy especialmente desde la

⁷² Cfr. Adorno, 1932, p. 122.

⁷³ Esto lo expondré en el siguiente apartado.

⁷⁴ Cfr. Adorno, 1932, p. 127.

⁷⁵ Cfr. Adorno, 1932, p. 128.

perspectiva de su estructura (Adorno, 1932, p. 128). Así, marca su alejamiento de todo planteo que, por más que intente dar cuenta de la historia y de la historicidad a partir de diversos elementos o aspectos, siga implicando una concepción de la historia como unidad.

La discontinuidad de la historia está dada por una relación dialéctica entre lo natural, lo mítico-arcaico de la historia y lo nuevo en sentido estricto —lo cual, en tanto producido dialécticamente en la historia, a su vez, aparece como algo arcaico (Adorno, 1932, pp. 131-132). Esta dialéctica es la que Adorno quiere destacar porque es el modo en el que la historia deviene; no hay un objetivo final que gobierna el desarrollo histórico, sino que se trata de un devenir ininterrumpido, en el que se amalgaman naturaleza e historia, sin tener a la vista ni buscar entender a la historia natural como una unidad. En torno a esto, muy importante es el hecho de que Adorno ya en esta conferencia está reconociendo el papel que el lenguaje tiene en este intento de no sintetización de la historia como totalidad estructural. En efecto, en el lenguaje filosófico se da esta contradicción entre naturaleza e historia, entre lo sido y lo nuevo en proceso de aparición. Adorno pretende no soslayar ni evitar dicho antagonismo, sino reconocerle su propio espacio y su rol problemático en el lenguaje, en el que ni la naturaleza ni la historia quedarían definidas de manera cabal ni identificadas entre sí, por más que se implican mutuamente en sus respectivas determinaciones y no podría pensarse una sin dar con la otra.⁷⁶ Y la explicitación por parte de la filosofía de esa contradicción es condición necesaria para que la deconstrucción que implica la historia natural tenga lugar:

Las indicaciones al respecto las ofrecen de nuevo los hallazgos pragmáticos que se presentan cuando se considera a la vez lo arcaico-mítico mismo y lo históricamente nuevo. Al hacerlo, se pone de manifiesto que lo mítico arcaico subyacente, lo mítico que presuntamente persiste de forma sustancial, no subyace en absoluto de una manera tan estática, sino que en todos los grandes mitos y también en las imágenes míticas que aún tiene nuestra conciencia ya se encuentra adherido el elemento de la dinámica histórica, y desde luego en forma dialéctica,

⁷⁶ Cfr. Adorno, 1932, p. 129.

de modo que ya en su mismo fundamento lo dado de lo mítico es plenamente contradictorio y se mueve de forma contradictoria. (Adorno, 1932, p. 130).

Adorno se refiere a que toda “imagen histórica” (*geschichtliche Bild*) o toda naturaleza entendida como mítica que es afirmada unilateralmente, sin referencia mutua por parte de ninguna de ellas, no es más que una construcción idealista que, a fin de cuentas, lo que hace es encubrir la propia dialéctica que llevan ínsitas aquellas. Adorno (1931) entiende por “imágenes históricas” lo siguiente:

(...) las imágenes históricas, que no forman el sentido de la existencia, pero resuelven y disuelven sus cuestiones, no son meramente algo dado por sí mismo. No se encuentran listas ya en la historia como preparados orgánicos; no es preciso descubrir visión ni intuición alguna al respecto, no son mágicas divinidades de la historia que habría que aceptar y honrar. Antes bien, han de ser producidas por el hombre, y sólo se justifican al demoler la realidad en torno suyo con una evidencia fulminante. En esto se diferencian radicalmente de los arquetipos arcaicos, míticos, que encuentran el psicoanálisis, y que Klages espera poder preservar como categorías de nuestro conocimiento. (p. 98).

Tanto en *Actualidad de la filosofía* como en *Idea de historia natural*, Adorno utiliza constantemente el término “imágenes” (*Bilder*) en relación conflictiva con la palabra “símbolo”. El “símbolo” implica que un objeto adquiere su sentido en función y a partir de la actividad mental del sujeto que le asigna el significado en su intención de conocimiento de la realidad; lo cual, entonces, sigue muy apegado a la *ratio* del idealismo. En cambio, la “imagen” –las “imágenes históricas” de Adorno– implica más bien una re-presentación de la realidad objetiva y, sumamente importante en vinculación con esto, conllevan la verdad inintencional propia de la realidad socio-histórica. El autor sostiene que:

(...) mi concepción ya no haría de la historia el lugar desde el que las ideas ascienden, se elevan de manera independiente y vuelven a esfumarse, sino que las imágenes históricas serían en sí mismas semejantes a ideas cuyas interrelaciones constituyen una verdad carente de toda intencionalidad (...). (Adorno, 1931, p. 93).

En este sentido, Adorno identifica a Platón como el origen del idealismo y sus múltiples formas de construir la realidad como estática,⁷⁷ lo cual no hace más que alejarse de lo concreto, de la realidad socio-histórica⁷⁸ y, por ende, de la propia verdad.

Adorno siempre insiste en que cualquier teoría sobre la sociedad tiene que estar más bien centrada y basarse en los detalles de la propia sociedad actual a la que está dirigida; detalles que deben ser buscados en la experiencia misma que tiene lugar en el seno de esa sociedad y que ésta hace posible. Este es uno de los rasgos de lo que implica la crítica inmanente que se propone Adorno. De este modo, descarta que sean viables o satisfactorios aquellos modos de construir una teoría sobre la sociedad que se sustenten en determinaciones generales de lo social. Por el contrario, según él, debe estar focalizada en lo que en principio no parecería tener significación alguna en la experiencia cotidiana. De algún modo, esos son los detalles, las fisuras por las que se cuele la realidad.

⁷⁷ Cfr. Adorno, 1932, p. 131

⁷⁸ Al respecto, ver por ejemplo Wilson, R., 2007, p. 15.

I.3.2. Benjamin y la alegoría como expresión de una relación histórica

“La idea es mónada, y en ella estriba preestablecida la representación de los fenómenos como en su objetiva interpretación”

W. Benjamin. *El origen del Trauerspiel alemán*, 1928

Terminaré este primer capítulo de este trabajo desarrollando con más detalle la influencia de Benjamin en el pensamiento de Adorno. Tanto *Actualidad de la filosofía* como *Idea de historia natural* van allanando el camino para aquello que Adorno pretende proponer como un nuevo programa filosófico: la interpretación. El segundo capítulo de este trabajo está dedicado de lleno a esta nueva concepción de la filosofía. Por el momento, sólo la menciono aquí por el hecho de que dicha tarea se dirige hacia la descomposición en el análisis de la “segunda naturaleza”. Es decir, si se pretende desnaturalizar lo que aparece como natural (naturaleza), hay que penetrar la forma “dada”, “mítica”, en que lo natural aparece para poder iluminar el enigma y hacer emerger la dimensión histórica de lo natural (Adorno, 1932, pp. 117 y ss.). Aquí, como se dijo, es donde Adorno recurre a Benjamin y su estudio de la alegoría como expresión de una relación histórica (Adorno, 1932, p. 123). Como se verá, lo que expresa la alegoría no tiene que ver con un encantamiento de la realidad, es decir, con expresarla como totalidad, como unidad coherente en sí misma que tiende hacia la verdad; por el contrario, daría cuenta de la primera naturaleza, de lo particular. Y, como se mostró, lo particular deviene, es transitorio también.

Así pues, comienza a verse en este punto la influencia de Benjamin. La tarea interpretativa se cernirá sobre lo siguiente: cuando la naturaleza aparece como permanencia mítica, hay que recurrir a mostrar su propio devenir histórico que la

derrumba en tanto mito;⁷⁹ cuando la historia aparece como totalidad estructural, hay que recurrir a la primera naturaleza, a lo concreto que muestra su discontinuidad estructural. Pues, “los planteamientos históriconaturales no son posibles como estructuras generales, sino como interpretación de la historia concreta” (Adorno, 1932, p. 122). Esto quiere decir “comprender todo ser o todo ente sólo como ensamble del ser natural y del ser histórico” (Adorno, 1932, p. 125).

Adorno se traslada al interior del fenómeno concreto presente, donde tiene lugar la “lógica” de las constelaciones (de ideas):⁸⁰ no se apoya en una estructura de conceptos generales ni *deriva* unos conceptos a partir de otros. Se trata de aglomerados, de complejos que se construyen concretamente alrededor de un fenómeno presente. Dichas ideas no son invariantes, sino que adquieren su significado preciso en función de cómo sea necesario agruparlas en la interpretación del fenómeno, “se congregan en torno a la facticidad histórica concreta que, al interrelacionar esos elementos, se nos abre en toda su *irrepetibilidad*” (Adorno, 1932, p. 125). Esto quiere decir darle espacio a lo concreto, a lo singular, en lugar de subsumirlo en la lógica de sujeto-objeto que tendría lugar en una concepción hegeliana de la historia. Pues en ella la identidad pasa por encima de lo particular, y su desenvolvimiento hasta la autoconciencia justifica y subsume los intermedios en el proceso. Adorno no quería justificar la identidad del espíritu que aniquila la diferencia, sino por el contrario trabajar desde la diferencia misma, desde lo cualitativamente distinto expresado en su unicidad temporal y que, como tal, es irrepetible, concreto, particular, en una palabra: transitorio. Por eso la historia viene a ser natural en Adorno: para que, como se mostró, tampoco pueda ser subsumida en la lógica de la identidad ni subordinada al proceso histórico. Asimismo, para limpiarla de todo resabio de una ideología del progreso.

Como se dijo, Adorno recurre a Benjamin para complementar el análisis de Lukács. De acuerdo con Adorno, Benjamin dirigía sus estudios hacia la búsqueda de la historia *contenida* en los fenómenos; es decir, a lo concreto, a lo fáctico y, de ese modo,

⁷⁹ Con respecto al modo en que Adorno (y Horkheimer) entiende el “mito”, ver por ejemplo Sherratt, Y., 2002, p. 46. Al respecto, cfr. también O’Connor, B., 2008, p. 189.

⁸⁰ Cfr. capítulo II de este trabajo.

no sólo aunaba historia y naturaleza en su modo de interpretar la historia, sino que también y por lo mismo, volvía a los fenómenos objetos de interpretación (filosófica). En *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, parece haber algo así como un descubrimiento de una verdad a la que me referí oportunamente con respecto a Adorno y su modo de comprender la composición musical en función de la relación entre el artista, el material con el que trabaja, la obra (o composición en sí misma) y el tiempo histórico (o época); relación que muestra la dialéctica entre pasado y presente. En efecto, me refiero a que Adorno encuentra en dicha obra de Benjamin una verdad que él mismo pone en práctica con respecto a sus análisis y estudios musicales: el hecho de que el material y la forma en la que es expresado precisamente *expresan* una *idea*.

La relación entre las ideas y su forma se vuelve fundamental para Benjamin porque la esencia de la verdad es precisamente el reino de la ideas en su autoexponerse. Benjamin (1928) sostiene lo siguiente:

(...) esta forma no pertenece a una conexión en la consciencia, como en el caso de la metodología del conocimiento, sino ya a un ser (...). En cuanto unidad en el ser y no en cuanto unidad en el concepto, la verdad está fuera de cuestión. Mientras que el concepto surge de la espontaneidad del entendimiento, las ideas le están dadas a la observación. Las ideas son algo dado de antemano. Así, la distinción entre la verdad y la conexión del conocer define a la idea como ser. Este es el alcance de la doctrina de la ideas para el concepto de verdad. En cuanto ser, verdad e idea cobran aquél supremo significado metafísico que el sistema platónico les atribuye expresamente. (p. 226).

En pocas palabras, lo que Benjamin estaría tratando de llevar a cabo aquí es distinguir a la verdad, no equiparándola ni caracterizándola como objeto del conocimiento. Pues, para él:

(...) la verdad no entra en ninguna relación, y nunca especialmente en una relación intencional. Pues el objeto del conocimiento, en cuanto objeto

determinado en la intención conceptual, no es en modo alguno la verdad. La verdad es un ser desprovisto de intención que se forma a partir de la ideas. La actitud adecuada respecto a ella nunca puede ser por consiguiente una mira en el conocimiento, sino un penetrar en ella y desaparecer. La verdad es la muerte de la intención. (Benjamin, 1928, p. 231).⁸¹

Asimismo, para Benjamin las “ideas” son un momento lingüístico y es en la esencia de la palabra donde se hace más patente su carácter simbólico y “representante” de la idea (Benjamin, 1928, p. 232). Ahora bien, Benjamin (1928) dirá que:

(...) en el caso de la percepción empírica, en la que las palabras se han desintegrado, junto a su aspecto simbólico más o menos oculto poseen un significado abiertamente profano. Cosa del filósofo será restaurar en su primacía mediante la exposición el carácter simbólico de la palabra en el que la idea llega al autoentendimiento, que es la contrapartida de toda comunicación dirigida hacia afuera. (p. 232).

Benjamin está haciendo manifiesta la estrecha relación que las palabras tienen como exposición de las ideas. La relación simbólica de las mismas se refiere a la representación propiamente dicha. Y en este sentido, hay que tener en cuenta que para Benjamin “(...) la idea se desprende de lo más íntimo de la realidad en cuanto palabra que reclama nuevamente su derecho denominativo” (Benjamin, 1928, p. 233). En un claro tono religioso, le reconoce a Adán, en su primer nombramiento de las cosas, la distancia con respecto a todo lo que tenga que ver con un significado comunicativo de las palabras. Es decir, el hecho de que las palabras representen sin más la propia e íntima realidad en las ideas. Así, puede desprenderse de todo esto que las cosas no son meras copias de las ideas (Platón) sino que por el contrario, las cosas son aquellas que en algún sentido “hacen” a la idea. Y las palabras son las que “operan” este nexo.

⁸¹ Como puede apreciarse, ya aquí se evidencia la crítica benjaminiana que Adorno transforma en su motor de ataque en relación al idealismo.

Según Adorno, para Benjamin, la alegoría no sería entonces otro de los tantos modos en los que sería posible poder representar la verdad, sino que muy por el contrario, particular y especialmente en el caso de la alegoría, la misma forma literaria es la *expresión*⁸² real y concreta de todo aquello que la idea supone; con otros términos, la alegoría es la expresión de los elementos que conforman el cimiento material de la idea. Adorno (1932) sostiene que:

Benjamin parte de que la alegoría no es una relación casual, meramente secundaria; lo alegórico no es un signo casual para un contenido captado en su interior; sino que entre la alegoría y lo pensado alegóricamente existe una relación objetiva (...). Habitualmente, alegoría quiere decir presentar un concepto mediante elementos sensoriales, y por eso se la llama abstracta y casual. Pero la relación entre lo que aparece como alegoría y lo significado no está simbolizada casualmente, sino que algo en particular se pone en escena ahí, la alegoría es expresión, y lo que se representa en ese espacio, lo que expresa, no es otra cosa que una relación histórica. (pp. 122-123).

Cabe destacarse, entonces, la vinculación que existe entre la alegoría y la interpretación filosófica, que no sólo daría cuenta de una relación histórica al expresar el contexto socio-histórico, sino que también implicaría exposición de la verdad.

Por su parte, Benjamin (1928) dice lo siguiente:

Si la filosofía, no en cuanto introducción mediatizadora, sino en cuanto exposición de la verdad, quiere conservar la ley de su forma, tiene que conceder la correspondiente importancia al ejercicio mismo de esta forma, pero no a su anticipación en el sistema. Este ejercicio se ha impuesto a todas las épocas que han reconocido la imparafraseable esencialidad de la verdad. (p. 224).

⁸² Con respecto a la noción de “expresión” en Adorno, cfr. capítulo II de este trabajo.

Nuevamente, entonces, se desprende de esta concepción de Benjamin que la verdad es algo que la filosofía, por su propia forma, más bien *expone*. Esta verdad no es absoluta y acabada; antes bien, implica el ejercicio de adentrarse en los fenómenos.⁸³ Pues, “la relación del trabajo microscópico con la magnitud del todo plástico y del intelectual expresa cómo el contenido de verdad sólo se puede aprehender con la inmersión más precisa en los detalles de un contenido objetivo” (Benjamin, 1928, p. 225). Muy especialmente, Benjamin la contrasta con el conocimiento. Esto quiere decir que la verdad es más bien representada por la vinculación entre ideas y, en eso, escapa a la proyección propia del ámbito del conocimiento (Benjamin, 1928, p. 225).

Este contraste es muy importante por el hecho de que marca la diferencia entre lo propio del conocimiento que es la posesión y, por lo mismo, determinación de su objeto en la conciencia del sujeto (sea éste trascendental o no), y aquello que caracteriza a la verdad como tal: su autoexposición, dada en su propia forma (Benjamin, 1928, p. 225). Lo que se puede decir de la verdad, entonces, es que se autoexpone.

La esencial relación entre el reino de las ideas y la verdad que Benjamin rescata implica –y en esto Adorno claramente se hace eco una vez más de Benjamin– que históricamente se han puesto en marcha sistemas filosóficos que han intentado una exposición y explicación del mundo en el orden de las ideas (Benjamin, 1928, p. 228), pero se trata de sistemas que siguen sosteniendo y defendiendo su validez en su descripción del mundo en un contexto histórico que, sin embargo, los desacredita.⁸⁴ La crítica que les hace Benjamin gira en torno a que dichos sistemas dejan de lado el mundo empírico. Es decir, dejan de lado lo que para Benjamin debería ser la tarea más propia del filósofo: la exposición (del mundo); exposición que no impone sino que busca

⁸³ Como se mencionó, esta es otra de las influencias de Benjamin, con su absoluta capacidad para adentrarse en las profundidades de los detalles de los fenómenos. El micro-análisis de Benjamin le permite a Adorno las más pequeñas particularidades del objeto y, de ese modo, poder dar cuenta de toda la significación que éste contenía y que, muy especialmente, eliminaba todos los rasgos de cosificación que permanecían en él. Pero la gran novedad era que, al mismo tiempo, esta significación liberada que permitía el conocimiento del objeto en tanto tal, permanecía anexado a él, devolviéndole su “contacto” con su propio contexto. Esto no hace más que alejar a lo particular de la abstracción (idealista).

⁸⁴ Benjamin da los ejemplos de Platón, Leibniz y Hegel. Cfr. Benjamin, 1928, p. 228.

expresar sin más aquello que el mundo en definitiva es.⁸⁵ El filósofo, en su intento de exponer la verdad, debe dejar de lado la única vinculación con esa verdad que los sistemas han permitido: a partir de una conexión coherente y deductiva. Para Benjamin, la unidad y la unicidad de la verdad no tiene entonces que ver con la lógica deductiva ni con conexiones de conocimientos.⁸⁶

La tarea del filósofo, centrada en la exposición de la verdad, estaría basada para Benjamin en el intento de poder hacer entrar los fenómenos en el mundo de las ideas; tarea ardua, pues los fenómenos, en su estado de experiencia bruta y en su mixtura con su propia apariencia, no pueden ser captados de esa forma en las ideas. Entonces, la manera en la que Benjamin reconoce que los fenómenos pueden ser efectivamente captados en las ideas es a partir de sus elementos, en tanto que “salvados”:

Así se despojan de su unidad falsa para participar, divididos, de la auténtica unidad de la verdad. En esta división, que es propia suya, los fenómenos se subordinan a los conceptos, los cuales consuman la disolución de las cosas en los elementos. La diferenciación en conceptos queda a salvo de cualquier sospecha de puntillismo destructivo exclusivamente allí donde se haya propuesto ese rescate de los fenómenos en las ideas, el «τὰ φαινόμενα σώζειν» que Platón enunciara. (Benjamin, 1928, p. 229).

Esa participación está gobernada por el carácter y el papel fundamental de mediadores de los conceptos (Benjamin, 1928, pp. 229-230). Para Benjamin, los conceptos serán el medio y el nexo entre los fenómenos y las ideas. Los conceptos disuelven los fenómenos en sus elementos y al hacerlo los despojan de su apariencia empírica bruta, transportándolos al mundo de las ideas. Esto es, dicho sea de paso, lo

⁸⁵ Cfr. Benjamin, 1928, p. 228.

⁸⁶ Se trata de una recuperación que hace Benjamin de lo que afirma Emile Meyerson: *De l'explication dans les sciences*, 1921 (cfr. Benjamin, 1928, p. 229). Resulta interesante marcar aquí la vinculación con lo que Adorno afirma en *Actualidad de la filosofía* con respecto a los problemas de la ciencia que, en un mal planteo y enfoque para este autor, se pretende que sean superados volviendo posible empezar de nuevo desde cero; algo que, como se afirmó más arriba, Adorno rechaza enfáticamente.

único que Benjamin le reconoce a Platón: su búsqueda de salvación o redención de los fenómenos. Ahora bien, nunca estará de acuerdo, como se mostró, con el sistema platónico de olvido y subsunción de la empiria a las ideas.

Este papel que Benjamin les reconoce a los conceptos es central, además, porque entronca con la tarea propia y originaria de la filosofía de exposición de las ideas. Hay que remarcar que los conceptos salvan los fenómenos en el medio de la empiria; no implican, así, una trascendencia. Es decir que, al llevarse a cabo la salvación de los fenómenos en el concepto, también se llevaría a cabo, para Benjamin, la exposición de las ideas, ya que “las ideas no se exponen en sí mismas, sino única y exclusivamente en la ordenación de elementos cósicos que se da en el concepto” (Benjamin, 1928, p. 230). Ese reordenamiento y nueva configuración —que, como se dijo, no tiene nada que ver para Benjamin con una apropiación epistémica— es lo que hace que los fenómenos participen del mundo de las ideas; es decir, que puedan ser comprendidos. Por eso los conceptos son tan importantes en el reordenamiento y configuración de los elementos del fenómeno.⁸⁷ Esa nueva configuración, de acuerdo con Benjamin, sirve a la exposición de una idea; esto es, la hacen presente en tanto esa configuración. Esto es así, porque, como se dijo, los fenómenos no entran en las ideas en su estado bruto ni tampoco están como contenidos en ellas (Benjamin, 1928, p. 230]. Por eso, las ideas serían para Benjamin la interpretación objetiva de los fenómenos; su ordenamiento virtual (Benjamin, 1928, p. 230). De este modo, se vuelve esencial la cuestión de la *representación* de los fenómenos en las ideas.

La representación para Benjamin tendría que ver, como se mencionó, con que el lenguaje, las palabras, *imiten* a la naturaleza. No obstante, no es una imitación que busque la efectiva correspondencia, sino que intenta una conservación en la transformación de las cosas en palabras. Esto también está reflejado en Adorno especialmente en la labor de la “fantasía exacta” (*exakte Phantasie*), la cual, según él, transforma el objeto en una nueva configuración y así lo interpreta. Aquí se establece,

⁸⁷ Sin dudas, esto es lo que Adorno retoma de la construcción de constelaciones como un nuevo modo de reordenamiento y configuración de los elementos propios que hacen a la expresión de la verdad de la realidad.

entonces, otra conexión entre la filosofía de Benjamin y la de Adorno. Pues, el intento y la preponderancia de la “expresión” y su intrínseca vinculación con el lenguaje no tendrían que ver ya para Adorno con una constitución subjetiva e intencional del mundo ni tampoco con un objeto (del conocimiento) al que se puede efectivamente aprehender en su totalidad, sino propiamente con una expresión de la verdad a partir de la división y el rearmado interpretativo en nuevas configuraciones. No otra cosa parece ser para Adorno el desciframiento y la rearticulación en nuevas disposiciones, como construcción de constelaciones. Esto implicaría, para Adorno, dirigirse a las cosas mismas y representarlas (miméticamente) en el lenguaje; representación que, como nueva configuración, no se establecería “en tanto que su mediación, pues la intención no se objetiva en modo alguno por medio del lenguaje, sino en tanto que unidad dialéctica de concepto y cosa, indisoluble explicativamente” (Adorno, s.f., p. 338).

En la representación se alcanzan los fenómenos, es donde quedan aprehendidos. La idea, según Benjamin, sería una representación del fenómeno.⁸⁸ Aquí es donde radica quizá uno de los nexos más fuertes entre Benjamin y Adorno. Pues, las ideas captan los puntos en los que la división conceptual ha dividido al fenómeno:

(...) el significado de los fenómenos para las ideas se agota en sus elementos conceptuales. Mientras que los fenómenos, con su existencia, comunidad y diferencias, determinan la extensión y contenido de los conceptos que los abarcan, su relación con las ideas es la inversa (...). (Benjamin, 1928, p. 230).

Esos puntos que determinan el concepto entran en una estrecha relación con los puntos de otros fenómenos divididos por otros conceptos, llevando así a una *constelación*. En este sentido, la idea para Benjamin, en tanto que interpretación de los

⁸⁸ Cfr. Benjamin, 1928, p. 230.

fenómenos a partir de los elementos que el concepto aprehende, los vincularía entre sí.⁸⁹
Benjamin (1928) dirá lo siguiente:

Las ideas permanecen oscuras en tanto los fenómenos no se les declaran agrupándose a su alrededor. Pero la recolección de los fenómenos es cosa de los conceptos, y el fraccionamiento que en ellos se consume en virtud del entendimiento diferenciador es tanto más significativo por cuanto cumple dos cosas mediante una y la misma operación: la salvación de los fenómenos y la exposición de las ideas. (p. 231).

Aquí se evidencia el antecedente de la noción de “constelaciones” que Adorno retoma y del cual no parecería separarse significativamente en la tarea interpretativa que le confiere a la filosofía; especialmente en lo que respecta a la interpretación entendida como representación de los fenómenos a partir de sus elementos divididos por el concepto.⁹⁰ Ahora bien, Adorno entenderá estas constelaciones como “imágenes históricas” que configuran/descifran esos elementos permitiendo el acceso a la realidad concreta; esto es, como modo de explicación de la misma.

Además, puede pensarse que de alguna manera todo lo anterior sienta las bases de lo que Adorno se hará eco en sus *Tesis sobre el lenguaje del filósofo*. En efecto, para Adorno las palabras tienen efectivamente un carácter representativo; ahora bien, no parece estar completamente de acuerdo con Benjamin con respecto a la tarea propia del filósofo como restaurador de esa relación *simbólica* de las palabras con respecto a las ideas, sino que más bien aboga –por lo demás, como crítica al idealismo– por una relación *objetiva, concreta*. Esta última relación que le interesa a Adorno está íntimamente marcada por la *historia*:

⁸⁹ Cfr. Benjamin, 1928, p. 230.

⁹⁰ No obstante, hay algunas diferencias entre los modos en que Benjamin y Adorno entienden las “constelaciones”. Ver al respecto, por ejemplo, Jarvis. S., 1998, pp. 175-176.

El lenguaje filosófico que busca la verdad no sabe de signos. La historia toma parte en la verdad a través del lenguaje, y las palabras no son nunca meros signos de lo pensado en ellas, sino que la historia irrumpe en ellas y les confiere su carácter de verdad; la participación de la historia en la palabra determina pura y simplemente la elección de toda palabra, pues en la palabra se unen historia y verdad. (Adorno, s.f., pp. 335-336).

Adorno pretende despojar a la filosofía de cualquier intención idealista de dominar al mundo a través del lenguaje. Por eso “el lenguaje de la filosofía está preformado materialmente”. (Adorno, s.f., p. 336). De este modo, nuevamente encuentra su sentido el peso que Adorno le reconoce y le otorga a la objetividad: “esta objetividad no es nunca el resultado del ajuste del lenguaje filosófico a la capacidad de comprensión de la sociedad. Es más bien la objetividad la que hace «comprensible» el lenguaje, la misma que ordena claramente las palabras al filósofo” (Adorno, s.f., p. 336).⁹¹

Por otro lado, además, también habría llamado la atención de Adorno la vinculación en ese estudio de Benjamin entre alegoría e historia.⁹² Esta última, según Benjamin, era expresada en la alegoría de forma que hubiera que trabajar en su interpretación a partir de sus vestigios; esto es, la historia era expresada en forma de ruinas, de fragmentos a los que había que interpretar. Y, muy especialmente, esas ruinas no serían otra cosa, para Benjamin, que la voz del sufrimiento. Por eso, tanto para él como para Adorno, la interpretación buscará darle voz a ese sufrimiento⁹³ oprimido en el

⁹¹ Por lo demás, tanto Benjamin como Adorno reconocen la inadecuación y advierten sobre los peligros que involucra la introducción de nuevas terminologías o el lenguaje libremente creado, por el hecho de que no se atienen a la materialidad de las palabras y, por lo mismo descuidan el peso de la historia y su inextricable vinculación con el lenguaje. Así, Benjamin dirá que: “(...) la introducción de nuevas terminologías, en la medida en que no se atenga estrictamente al ámbito conceptual sino que apunte a los objetos últimos de consideración, resulta delicada. Tales terminologías -en su nombrar fallido, en el que la mira tiene más participación que el lenguaje- carecen de la objetividad que ha dado la historia a las plasmaciones principales de las consideraciones filosóficas” (Benjamin, 1928, p. 233). Por su parte, Adorno dice que: “el lenguaje libremente creado alberga la pretensión de una libertad del filósofo respecto a las constricciones de la historia (...)” (Adorno, s.f., p. 336). Por lo demás, si bien en el caso de Adorno es explícito, no parecería del todo desacertado comprender lo que Benjamin afirma como una crítica también a la filosofía de Heidegger.

⁹² Cfr. Adorno, 1928, pp. 123-124.

⁹³ Cfr. Valverde. S., 2011, pp. 607-608.

modo en que la historia ha sido transmitida: reproducida ideológicamente, establecida como mito.

La exposición de la historia como “mundana”, la historia como la “historia del sufrimiento del mundo” (*Leidensgeschichte der Welt*) que manifestaba la alegoría, impactaría en Adorno por el hecho de que implicaría una representación crítica de la historia; no una, podríamos decir, “funcional”, en la que se erigiría la historia como totalidad estructural, armónica, en la que lo ideal quedaría representado especialmente por la naturaleza concebida como intemporal y eterna (como ahistórica y estática). En pocas palabras, entonces, la alegoría expresaría la verdad acerca de la realidad; expresaría su desintegración, el sufrimiento humano, sus contradicciones. En esto, Adorno le reconoce a la alegoría de Benjamin la capacidad de desmitificación; lo cual entronca aquí con lo que ya Adorno había rescatado del concepto de “segunda naturaleza” de Lukács, al que también le reconocía, como se mostró más arriba, su capacidad crítica. De acuerdo con Adorno, ambos conceptos unen y potencian sus fuerzas en su capacidad para poder mostrar y dejar al descubierto la transitoriedad de la realidad concreta.⁹⁴

La dialéctica que se establece entre historia y naturaleza, que no mostraría otra cosa que el propio devenir de estas dos nociones y su mutua determinación a partir de dar cuenta de la transitoriedad inmanente y característica tanto de la realidad concreta y material como de las propias ideas que sobre ella se apoyan, no haría más que evidenciar los puntos de ruptura de la historia, aquellos intersticios en los que el mito que se pretende construir precisamente da señales de la decadencia que al mismo tiempo oculta y que, por lo tanto, lo derrumbaría. Este elemento de la transitoriedad se libera en la interpretación crítica que se hace de los fenómenos, lo cual entonces destruiría su poder mítico.

En una de las citas que hace Adorno en su conferencia de 1932 del *Trauerspiel* de Benjamin, el primero reconocerá un aspecto muy importante del segundo con respecto a lo que conlleva la alegoría para este último, pero del cual Adorno parece

⁹⁴ Cfr. Adorno, 1932, p. 122.

querer separarse (superarlo). En efecto, según Adorno, Benjamin da cuenta en ese pasaje de que habrían ciertos fenómenos en la historia revestidos de un carácter fundamental protohistórico. Esto hace referencia a que originariamente estaban allí, desde un principio, pero que han sido olvidados y que volverían a ser significados en la alegoría, de modo que puedan ser traídos a la vida nuevamente; poder darles voz nuevamente. Como se ha venido mostrando, Adorno rescata la función expresiva que Benjamin le confiere a la alegoría por su acercamiento a la realidad concreta y por ser un elemento crítico clave como herramienta de interpretación filosófica, pero no la perspectiva de la redención de los fenómenos en la que enmarca a la alegoría cuando se mencionan ciertos fenómenos protohistóricos.⁹⁵ Pues para Adorno, no habría fenómenos protohistóricos que se dan una y otra vez en un eterno retorno de siempre lo mismo;⁹⁶ tampoco habría ciertos fenómenos que revisten el carácter de eternos, pues esto terminaría desembocando en una nueva mistificación —o encantamiento— de la historia. Por eso aquí se separa y pretende ir más allá de Benjamin.

Si bien Adorno nunca “define” lo que entiende por “protohistoria”, esta parecería ser algo así como un resto, una estela, un vestigio; ahora, Adorno afirma que está presente bajo el signo de “significación”. Es decir, hay algo de la protohistoria que se

⁹⁵ Cfr. Adorno, 1932, p. 125.

⁹⁶ “De lo que se trataría sería de señalar por ejemplo que cuando ustedes constatan lo que de apariencia tienen ciertas viviendas, con esa apariencia viene hermanada la idea de lo ya sido desde siempre, y de que tan sólo se lo reconoce una vez más” (Adorno, 1932, p. 132). Adorno está poniendo de manifiesto una vez más la cuestión de la historia entendida como naturaleza y, por lo tanto, como repetición de algo sido y determinado como está, que se supone permanece siendo idéntico en el tiempo; lo que está criticando precisamente es una concepción así, que entonces carece de todo lo que él entiende por “histórico”. Aquel ejemplo de la “apariencia” que da hacia el final de *Idea de historia natural* ejemplariza este modo de presentación de lo nuevo en sentido estricto, de lo producido históricamente, en tanto que algo mítico-arcaico. Pero le interesa remarcar que “la dialéctica histórica no es un mero retomar lo protohistórico reinterpretado, sino que los mismos materiales históricos se transforman en algo mítico e histórico-natural” (Adorno, 1932, p. 134). Es decir, la historia natural no es nunca repetición de lo mismo a través de re-interpretación o de re-conocimiento (*déjà-vu*), sino relación y mutua determinación dialéctica no identificatoria entre naturaleza e historia. En síntesis, Adorno quería evidenciar que por debajo de la apariencia de los fenómenos nuevos —los cuales, cabe reiterar, estaban atravesados en su conformación presente por la estructura de la mercancía, que los reificaba— había resabios de un tiempo pasado; la cuestión era “descifrar” lo viejo en lo nuevo y viceversa.

conserva en la transitoriedad y que es aquello que los fenómenos liberan en su relación dialéctica entre historia y naturaleza.⁹⁷

En cuanto transitoriedad, la protohistoria está absolutamente presente. Lo está bajo el signo de «significación». El término «significación» quiere decir que los elementos naturaleza e historia no se disuelven uno en otro, sino que al mismo tiempo se desgajan y se ensamblan entre sí de tal modo que lo natural aparece como signo de la historia y la historia, donde se da de la manera más histórica, como signo de la naturaleza. (Adorno, 1932, pp. 125-126).

La desmitificación, en el ejercicio que llevaba a cabo Benjamin, podía hacerse también –y, en alguna medida, debía hacerse para Adorno, si no se pretendía volver a sostener una concepción totalizadora de la historia– en relación a las producciones actuales o, podría decirse, presentes. Es decir, Adorno rescata de Benjamin que la desmitificación no sólo opere en función del pasado (que lo arcaico, lo mítico propiamente dicho, *aparezca* a través del presente), sino que también en vinculación con el presente (lo nuevo, lo que se produce en la pura “actualidad”, *aparece* y da cuenta de todo su significado al ser visto como arcaico).

Consecuentemente, Adorno no tiene una visión estática del pasado y, por ende, la verdad de un fenómeno pasado no es eterna, intemporal, y se encuentra por fuera de la historia, sino que por el contrario es inmanente al mismo. Así, en la interpretación que se hace de él que pone en marcha dicha dialéctica, esa verdad sería mediatizada por el presente, entendido como devenir constante, transitoriedad pura. Con esto, Adorno daría cuenta de la interpretación en el medio del devenir propiamente histórico y sin salirse de él.

⁹⁷ Con respecto a la dialéctica entre historia y naturaleza, ver por ejemplo Valverde, S., 2011, p. 597. En la misma línea de lo que sostiene este autor, cfr. también Cook, D., 2014, pp. 3-5. Para otras características de la relación dialéctica entre historia y naturaleza, cfr. Testa, I., 2007, p. 476. Asimismo, ver al respecto Pensky, M., 2004, pp. 230-231, quien se refiere no sólo a esta relación dialéctica entre naturaleza e historia sino también al objetivo que se propone Adorno en *Idea de historia natural*.

Según Adorno, Benjamin ponía en marcha y daba cuenta de la dialéctica propia de lo que el primero entiende por “historia natural”: traer a la vida a los objetos que aparecían como arcaicos y estáticos y, al mismo tiempo, haciendo a los objetos presentes aparecer como protohistóricos. Esta dialéctica que se erige sobre la transitoriedad⁹⁸ es la que gobierna la interpretación.

Benjamin veía en la alegoría una expresión de la realidad socio-histórica;⁹⁹ de allí había que sacar elementos que pudieran indicar, de algún modo y bajo la observación crítica, lo general en lo particular.¹⁰⁰ El análisis de Adorno se asentaba sobre las particularidades de los textos filosóficos, haciendo que las propias palabras como sus disposiciones en el texto cobraran un sentido impensado; aquella disposición no era fortuita, sino que liberaba en la interpretación todo el sentido del fenómeno. Esto ya es un preludio de lo que luego será la construcción de constelaciones como método de interpretación que hace emerger la verdad no intencional¹⁰¹ de los fenómenos. Adorno tendrá especial consideración con respecto a la construcción de constelaciones en sus *Tesis sobre el lenguaje del filósofo*.

Lo particular concreto tiene una especial vinculación con la cuestión del “nombre” para Benjamin. En efecto, en su aspecto más teológico o místico, para él fue la Caída la que despojó a las palabras del lenguaje humano de su directa relación y adecuación al contenido de los objetos –podría decirse, en este sentido, a la verdad de la particularidad que el nombre implicaba y debía recoger–, una vez que esas palabras tienden a los objetos (Benjamin, 1928). Adorno se refería a lo mismo cuando afirmaba que “la cosificación introducida por la conciencia idealista se expresa en el hecho de que las cosas puedan recibir un nombre cualquiera” (Adorno, s.f., p. 335). Esto no hace más que desviar el conocimiento que se pueda tener de lo contenido en cada uno de los objetos. Esta fetichización de las palabras, tan dañina para ambos pensadores, hacía

⁹⁸ Cfr. Adorno, 1932, p. 126.

⁹⁹ Cfr. Benjamin, 1927-1940, p. 397.

¹⁰⁰ Esta concepción de lo general dentro de lo particular, que Adorno toma de Benjamin, implica una crítica y una inversión a la lógica identitaria y categorizadora del idealismo. Pues, “la idea es una mónada. Esto quiere decir en síntesis que cada idea contiene una imagen del mundo” (Benjamin, 1928, p. 245). Con respecto a la noción de “imagen del mundo”, cfr. capítulo II de este trabajo.

¹⁰¹ Cfr. Benjamin, 1928, p. 231.

necesario para ellos retomar una concepción del “nombre” que implicara una representación del fenómeno o del objeto en función de la particularidad del mismo, de modo tal que su unicidad e irrepetibilidad quedaran *expresadas* en una configuración asimismo única. Si bien habrán diferencias entre los dos, esta configuración no sería otra cosa que la construcción de “constelaciones”.

CAPÍTULO II: CONSTELACIONES

II.1. El núcleo de la interpretación filosófica: la construcción/disolución de enigmas

“(…) todo pensamiento en el instante en que uno de sus momentos se destaca aislado a costa de otro deja de ser pensamiento”.

Th. Adorno. *Terminología filosófica*, 1973

“(…) una filosofía que no admite ya la suposición de su autonomía, que ya no cree en la realidad fundada en la *ratio*, sino que admite una y otra vez el quebrantamiento de la legislación racional autónoma por parte de un ser que no se le adecua ni puede ser objeto, como totalidad de un proyecto racional, una filosofía así no recorrerá hasta el final el camino de los supuestos racionales, sino que se quedará plantada allí donde le salga al paso la irreducible realidad (…)”

Th. Adorno. *Actualidad de la filosofía*, 1931

Como se dijo, Adorno plantea su posición de análisis desde el presente buscando evitar tanto una metafísica de la historia como el relativismo histórico. No obstante esto, la verdad para Adorno tiene lugar en la historia y no puede darse por fuera de ella. La verdad se da en el tiempo presente; el concepto de verdad es susceptible de adquirir un significado en la cotidianidad del presente. Aquí radicaría para Adorno el sentido más concreto de la verdad, su acercamiento a la realidad concreta. De esta forma, entonces, es la historia la que recibe un significado a partir del tiempo presente y no al revés. Como se dijo más arriba, la desmitificación que se propone Adorno con su análisis entronca aquí sobre este modo de comprender el presente. Una de las consecuencias más importantes de esta concepción es que la historia se da al “interior” del fenómeno concreto presente, en el “ir a contrapelo” de la historia. Pues, de este modo, lo que se

intenta es la articulación de la verdad configurada de manera concreta. Esto no sólo pone de manifiesto la compleja imbricación que existe entre historia y verdad –en la que la primera se inmiscuye en la segunda, plasmándose concretamente–, sino que por lo mismo, se vuelve necesaria una tarea de rearticulación de esa verdad: algo que Adorno también significa con su término “interpretación”. Que la historia de alguna forma entre en la verdad quiere decir que se vuelve necesaria una constante reinterpretación de la verdad del fenómeno; pues, no hay historia en sentido trascendente, ontológico, que sostenga el ser de ese fenómeno. Por eso, como se verá, la tarea de la filosofía como interpretación es infinita y sólo puede agarrarse de “las figuras enigmáticas de lo existente”. Esto quiere decir que los fenómenos no tienen un ser determinado esencialmente, sino que es menester ir construyéndolo en la interpretación. Así, como se pondrá de manifiesto, son las constelaciones las que se vuelven un modo de acercarse a la verdad del fenómeno en la relación que se va estableciendo entre ellos.¹⁰²

La verdad para Adorno no sería otra cosa que las propias contradicciones de la realidad social, y que para él son el material con el que debe trabajar la filosofía.¹⁰³ Las contradicciones aparecen en la realidad mediatizadas y, entonces, la tarea es interpretarla para aprehenderla. Una de las maneras que Adorno reconoce para poder acercarse a la realidad social son las ciencias¹⁰⁴ particulares; especialmente la sociología.¹⁰⁵ Esta

¹⁰² Cfr. Adorno, 1931, p. 87.

¹⁰³ Es sumamente necesario insistir aquí con respecto a la cuestión de que para Adorno, aún en su concepción de la tarea de la filosofía como interpretación –y precisamente por esto–, la realidad concreta, el fenómeno concreto a ser interpretado puede ser diferente incluso de las propias imágenes perceptivas que nos formamos como figuras de la misma. Por eso se trata de “figuras enigmáticas de lo existente”, que sólo pueden ir aproximándose a lo fáctico; y también por lo mismo, la tarea de la filosofía es infinita (cfr. Adorno, 1931, p. 88).

¹⁰⁴ Uno de los puntos fuertes de *Actualidad de la filosofía* es el hecho de que se establece allí una relación directa entre las ciencias particulares y la filosofía en su nueva tarea interpretativa. En efecto, Adorno recurre a la situación actual de las ciencias en vinculación con la filosofía, primeramente para criticar el hecho de que aquellas tengan que ver con la “liquidación de la filosofía” –es decir, con la anulación de toda pregunta y todo problema filosófico en tanto tal, en su búsqueda de la verdad; pero muy especialmente con las pretensiones de totalidad que tienen las ciencias (cfr. Adorno, 1931, p. 83). Por otro lado, al recurrir de este modo a las ciencias, Adorno pretende mostrar que más que divorciarse completamente, filosofía y ciencias particulares deben trabajar conjuntamente; aunque no mezclarse. Es decir, más que una reducción de la filosofía a una “(...) instancia de ordenación y control de las ciencias particulares, sin poder permitirse añadir nada sustancial de su propia cosecha a los hallazgos de aquéllas” (Adorno, 1931, p. 84), la filosofía deberá tomar ciertos “elementos” de las ciencias, en su tarea interpretativa (cfr. Adorno, 1931, p. 86).

relación entre ciencias particulares y filosofía se vuelve fundamental en lo que hace al modo en que Adorno entiende la nueva tarea de la filosofía. Pues él establece la diferencia entre estas dos en que la ciencia toma sus “resultados” como absolutos, como fundamentales y sobre los que se vuelve necesario apoyar el edificio del conocimiento; por el contrario, la filosofía no da con ningún hallazgo que sea considerado como último en sentido ontológico, no construye a partir de axiomas, sino que aquello con lo que se encuentra es algo que debe ser *descifrado*, decodificado. Aquí no hay metodología universalmente válida ni algo que de antemano esté allí dándole sentido¹⁰⁶ a la investigación y que haya que volver a encontrar; se trata antes bien de la realidad social concreta. El desciframiento tiene que ver con algo así como una “aproximación funcional” más que con un significado absoluto; aproximación gobernada por la manifestación o expresión del fenómeno.

La interpretación, así, está relacionada con las “figuras enigmáticas”: de lo que se trataría en la interpretación es de construir esas figuras enigmáticas de lo existente, de hacerlas emerger. Estas figuras no son “copias” de la realidad concreta,¹⁰⁷ sino que más bien podrían determinarse como interrelaciones conceptuales que en su misma vinculación permiten “iluminar y esfumar dicha figura” (Adorno, 1931, p. 89). La interpretación no busca sentido ni algo más allá de la realidad, sino que trataría de dar con un modo posible y provisorio acerca de cómo está constituido el mundo en el que vivimos y desde el cual, asimismo, se está llevando a cabo la interpretación. Esa verdad no es absoluta, sino que es histórica; y es un mundo contradictorio y fragmentario. El enigma, entonces, no busca ni debe ser resuelto, sino que en el momento en que se vuelve posible hacerlo emerger y poder dar una “explicación” de cómo funcionan las cosas, en ese mismo momento el enigma desaparece.

La construcción/emergencia de la figura del enigma retendría en su procedimiento fundamentalmente el aspecto del “ensayo y error”, en el sentido de que se trataría de ir disponiendo de manera provisorio los elementos de las ciencias, sus

¹⁰⁵ Cfr. Adorno, 1931, pp. 96-97.

¹⁰⁶ Cfr. Adorno, 1931, pp. 87-88.

¹⁰⁷ Cfr. Adorno, 1931, pp. 88-89.

resultados, de modo que la figura vaya efectivamente emergiendo. Al mismo tiempo, este procedimiento haría que la pregunta que guiaba la interpretación desapareciera en el preciso momento en que la figura misma efectivamente emerge.

La construcción de figuras enigmáticas de lo existente que implica la interpretación viene asociada para Adorno a una concepción de la realidad y de la verdad en tanto que inintencionales. Esto es otra expresión de que para Adorno no hay nada más allá de la propia apariencia, que deba buscarse en la interpretación de lo particular concreto. La cuestión sería hacer emerger una “imagen” de lo existente que no sea una producción de la subjetividad que busca esa concordancia entre pensamiento y cosa, sino que más bien vaya ajustándose a la propia realidad socio-histórica en movimientos de aproximación. Este sería, según Adorno, el objetivo principal de la filosofía en su nueva tarea interpretativa de la realidad; tarea que debería llevarse a cabo para Adorno en una sincronización-complementación con los quehaceres de las ciencias particulares. Ahora bien, no se trataría de dos etapas de un proceso, sino que este trabajo conjunto es más bien simultáneo; la filosofía trabaja erigiendo los perfiles de problemas y asuntos sobre los que se aplican y piensan de manera exhaustiva las ciencias (Adorno, 1931, p. 89). La filosofía lleva a cabo ese “alzamiento” a partir de los elementos aislados de la realidad, en cuanto tal, carente de intención y sentido. Una vez más, entonces, no hay algo preexistente que debe re-conocerse en la interpretación sino que la que la filosofía procede “a ciegas” (Adorno, 1931).

Si bien Adorno busca una tarea conjunta entre filosofía y ciencias particulares, está marcando y definiendo los ámbitos propios de cada una. La filosofía no podría tener lugar ni objeto de estudio que no sean las grandes cuestiones y problemas de la realidad concreta. Con esto, Adorno se incluye explícitamente en la línea del pensamiento materialista, cuya presuposición quizá primordial es la que entiende a la realidad como carente de intención y significado, cuando afirma que aquí “se podría buscar la afinidad, en apariencia tan asombrosa y chocante, que existe entre la filosofía interpretativa y ese tipo de pensamiento que prohíbe con el máximo rigor la idea de lo intencional, de lo significativo de la realidad: el materialismo” (Adorno, 1931, pp. 89-90). Así, en

Actualidad de la filosofía, Adorno está esbozando un programa filosófico que no sólo se apoya en una concepción materialista, sino que también en ese mismo esbozo programático la está poniendo en práctica:

Interpretación de lo que carece de intención mediante composición de los elementos aislados por análisis, e iluminación de lo real mediante esa interpretación: tal es el program de todo auténtico conocimiento materialista; un programa al que tanto más se adecuará la manera materialista de proceder cuanto más alejado permanezca del correspondiente «sentido» de sus objetos y menos se remita al algún sentido implícito, pongamos por ejemplo religioso. (Adorno, 1931, p. 90).

Con esto, Adorno estaría desligando a la filosofía de toda cuestión relacionada con la función simbólica que le era asociada en el tratamiento de los grandes problemas: “la desconstrucción en pequeños elementos carentes de toda intención se cuenta (...) entre los presupuestos fundamentales de la interpretación filosófica (...)” (Adorno, 1931, p. 91). Adorno se está acercando a la realidad concreta para darle voz; la interpretación filosófica exigiría un giro hacia lo concreto. Esto es sumamente importante, pues pone de manifiesto la transitoriedad, la condición histórica de lo concreto, y que constituye a todo fenómeno. Con esto, Adorno estaría poniendo en práctica una manera de concebir la realidad que no involucre una nueva totalización, en la que una figura o un concepto pueda erigirse nuevamente como “la” clave que daría el sentido abarcador y total de la realidad. Antes bien, Adorno se refiere a la producción vía interpretación de figuras que permitan abrir la realidad;¹⁰⁸ figuras que, precisamente al ser puestas de manifiesto, al ser erigidas, muestren el modo en que la realidad concreta está *configurada*.

La interpretación de la realidad no involucraría, entonces, una explicación de la realidad a partir de sus fundamentos sino que prueba por ejemplo con categorías¹⁰⁹ que

¹⁰⁸ Cfr. Adorno, 1931, p. 92.

⁹⁵ Cfr. Adorno, 1931, p. 92. Es interesante resaltar aquí que las categorías propias con las que trabaja la interpretación filosófica para Adorno y con las cuales la realidad se “abre” y puede ser descifrada son más

permitirían vislumbrar las interrelaciones sociales e históricas (transitorias) en un momento determinado.

Otra vinculación que se establece entre la interpretación filosófica y el materialismo estaría relacionada con que la respuesta al enigma no tiene que ver con el sentido del mismo; la realidad a ser interpretada a través de la figura enigmática no encuentra respuesta en un sentido último. Es decir, la realidad no tiene sentido y, entonces, el enigma tampoco contiene en sí como respuesta algo relacionado con ese sentido ulterior. En cambio, la respuesta al enigma tiene que estar en una relación antitética con el mismo. Esto es, la respuesta –su esfumarse– debe darse desde el enigma mismo, como construcción desde los propios elementos del enigma. Adorno insiste en esta relación de contradicción en la existencia entre el enigma y su “solución”; pues si se pretende que ambos subsistan al mismo tiempo, se desembocaría nuevamente en una búsqueda o en una suposición de una intención fundamental.

De lo anterior se desprende que la respuesta tendría un carácter más bien “convinciente”, podría decirse provisorio. Adorno sostiene que es el materialismo, una vez más, el que llevaría a cabo este procedimiento de respuesta al enigma como modo de interpretación de la realidad; y lo hace “desde la praxis” (Adorno, 1931, pp. 93-94).

Adorno rescata este modo de respuesta porque relaciona estrechamente el “juego del enigma” como construcciones de figuras de lo real –que, como tales, pertenecen al ámbito del pensamiento; son conceptos– con el “gesto transformador” del mismo: Adorno asociaría la construcción/disolución del enigma con la transformación de la realidad que eso mismo implica. De este modo, él encuentra que el materialismo implicaría una interpretación (con pretensión de verdad) de la realidad pero que no sólo se queda en la superación (“explicativa”) de la misma en el concepto (o figura enigmática), sino que de suyo conlleva ya la *exigencia* de la transformación real

bien categorías críticas propias de la teoría de Marx, como por ejemplo los conceptos de “clase” (teniendo especial consideración en el caso de esta noción por lo que ya se afirmó más arriba en este trabajo con respecto a las reservas de Adorno en su interpretación del marxismo, ya sea en sus diferencias tanto con el propio Marx como así también con el marxismo de Lukács), “ideología” y “estructura de la mercancía”. Asimismo, Adorno también hace referencia en *Actualidad de la filosofía* a Freud. A lo que parece estar haciendo alusión allí es a que ciertas categorías freudianas permitirían también poder dar cuenta de la realidad socio-histórica; es decir, descifrarla.

(Adorno, 1931, p. 94). Esta es la *dialéctica* que el materialismo pone en marcha y que Adorno rescata para su nueva tarea de la filosofía como interpretación.¹¹⁰

De acuerdo con Adorno, el mundo dejaría de ser un puro objeto del conocimiento para volverse objeto de una interpretación que buscaría dar con el modo en que “funcionan” las cosas, en su devenir histórico y social, y el que se volvería necesario transformar en ese mismo acto de interpretación. Al fin y al cabo, para Adorno, la transformación política y teórica estaría movida por y asociada a un motivo ético: la búsqueda, el anhelo de transformación de las condiciones que hacen posible y llevan a una sociedad más justa y menos violenta.

¹¹⁰ Cfr. Adorno, 1931, p. 94.

II.2. “Expresión”, “configuración” y crítica lingüística

En este apartado tendré especial consideración de lo que Adorno afirma en textos posteriores a aquellos escritos tempranos de principios de la década de 1930 –me refiero particularmente a *Dialéctica Negativa* (1966)–, por el hecho de que podría encontrarse entre las obras mencionadas una continuidad en el procedimiento crítico que lleva a cabo Adorno.

Quizá uno de los supuestos más fuertes de la nueva tarea interpretativa que Adorno le consigna a la filosofía sea el de que el lenguaje “muestra algo más” que no puede ser dicho directamente por los conceptos. Esto no sólo le reconoce al lenguaje un papel fundamental como herramienta de la filosofía, sino que también y por lo mismo se depositaría en él una confianza en la realización de la crítica constante como praxis transformadora. Esto quiere decir que en el lenguaje, en general, y en la “expresión” y ciertas características y elementos asociados a ella, en particular, Adorno confía la actividad interpretativa de la filosofía como punto de encuentro (una suerte de inmanencia dialéctica) del lenguaje (pensamiento) y el objeto (realidad). Esto podría explicar por qué Adorno exhorta a sumergirnos en el objeto como la tarea más importante de la actividad interpretativa de la filosofía: el intento de decir lo indecible por el concepto.¹¹¹ Esta sería la esencia de la verdadera filosofía.

La actividad interpretativa, en su intento y fallo de revelar lo particular concreto, alcanzaría un nivel de autorreflexión crítica fundamental, que llevaría a que el concepto “tome conciencia”¹¹² de su propia inadecuación con respecto al objeto. Así es que, en la actividad verdaderamente interpretativa, se develaría una dependencia oculta de los conceptos de las condiciones externas que, precisamente, les otorgan significado en tanto “esos” conceptos. Esas condiciones externas, como se indicó, son las condiciones socio-históricas. La interpretación, así, se traduciría para Adorno en la creación de una

¹¹¹ Cfr. Adorno, 1966, p. 21.

¹¹² Cfr. Adorno, 1966, p. 23.

nueva forma de composición conceptual, que permite a los conceptos develar esa dependencia. Esto es exactamente lo que implica la “expresión”: mostrar de manera inmanente al concepto y a través de él ese contexto transitorio que le da sentido. Esto sería lo mismo que afirmar la necesidad de ir al objeto mismo.

El concepto de “expresión” de Adorno parecería hundir sus raíces tanto en sus estudios sobre la música como en su concepción del arte, especialmente en las investigaciones que llevó a cabo sobre el compositor austríaco Arnold Schönberg, de quien finalmente tomaría el concepto. La *Filosofía de la nueva música* (1940-1949) de Adorno, si bien es posterior al uso que ya hace de aquel concepto en *Actualidad de la filosofía* (1931), daría cuenta de esto. En aquella obra, Adorno parecería referirse a la “expresión” como una cuestión ‘subjetiva’; esto es, como algo propio de la subjetividad. Según Adorno, Schönberg modificó la función de la expresión musical: “ya no se fingen pasiones, sino que en el medio de la música se registran emociones indisimuladamente corpóreas del inconsciente, *shocks*, traumas” (Adorno, 1940-1949, p. 43). En este sentido, lo que Adorno pretendería afirmar es que la forma de componer de Schönberg se emparenta con la modificación del contenido de la expresión, lo que implicaría que la realidad de éste irrumpe (Adorno, 1940-1949, p. 43). Entiendo que esto quiere decir que la “expresión” vendría a ser algo así como una “cristalización” de un contenido (subjetivo) que, al hacer esto, se volvería visible. Ahora bien, esta operación de “cristalización” sería, por lo mismo y al mismo tiempo, una objetivación del contenido.¹¹³ Adorno no parece estar refiriéndose a otra cosa cuando afirma que “la tensión misma, que se resuelve en la obra de arte, es la de sujeto y objeto, interior y exterior” (Adorno, 1940-1949, p. 29).

De este modo, a mi juicio, en la noción de “expresión” se podría apreciar la reconciliación dialéctica entre sujeto y objeto que pretende Adorno.¹¹⁴ Esta dialéctica que no busca la subsunción en la identidad lo que haría precisamente es fluctuar constantemente entre un polo y otro, sin detener el movimiento en ninguno de ellos. Por

¹¹³ Cfr. Adorno, 1940-1949, p. 45.

¹¹⁴ Cfr., por ejemplo, Adorno, 1970, p. 223.

eso, la “expresión” como cristalización de un contenido siempre oscilaría, siempre estaría entre medio de lo subjetivo y de lo objetivo. Es especialmente en la obra de arte en general y en la música en particular donde Adorno encuentra quizá más visible esto: “el arte es expresivo donde desde él habla, mediado subjetivamente, algo objetivo: la tristeza, la energía, el anhelo” (Adorno, 1970, p. 153). No obstante, Adorno mismo contrapone una “expresión” artística a una “expresión” discursiva: el lenguaje permitiría ir más allá de la objetividad, del límite puesto objetivamente que es la obra de arte (Adorno, 1970, p. 63). En esto, entonces, la función de la “expresión” en la interpretación filosófica encontraría toda su potencia.

“Ir al objeto” no implicaría, de acuerdo con Adorno, pensarlo ni definirlo a la manera de Kant, partiendo de las categorías del entendimiento del sujeto, sino haciendo que el lenguaje trabaje más “expresivamente”. Esto es, tratando de alcanzar y dar voz a la riqueza de la experiencia que el sujeto tiene del objeto, en el lenguaje mismo. Como el objeto es precisamente lo que escaparía al concepto, aquello que lo excedería y que no es posible de definirse en los mismos términos, la interpretación implicaría que la expresión del objeto cuanto menos sea articulada en una estructura conceptual que le otorgue una racionalidad¹¹⁵ y una forma de ser comunicada. Pues, de otro modo, el objeto sería absolutamente incognoscible, la irracionalidad misma. En la expresión, el objeto sería conservado en su transformación.

A mi entender, lo que Adorno pretende afirmar es que el objeto es una especie de acumulación de significados a través de su devenir en el tiempo histórico. Estos significados no serían accesibles como cualidades o propiedades estáticas del objeto, sino que antes bien serían aspectos del mismo que se reflejarían en las relaciones que mantienen con su contexto socio-histórico.¹¹⁶

Si esto es así, entonces la expresión traería a la superficie el modo particular en que esos aspectos del objeto son experimentados por el sujeto. Como se ve, entonces,

¹¹⁵ Se trata de una dialéctica sumamente importante en lo que se refiere netamente a la cuestión de la expresión. Cfr. especialmente al respecto Foster, R., 2007, p. 74.

¹¹⁶ Y, por lo mismo, se trata de relaciones transitorias, no eternas y absolutas; relaciones que devienen en el tiempo. Esto será luego crucial para comprender lo que Adorno sostiene con respecto al modo en que las constelaciones operan.

Adorno no desestima absolutamente al sujeto, sino que le circunscribe su “actividad” a una interpretación que deberá ser flexible, constante y cambiante, en su configuración.

La expresión que los conceptos hacen de sus propias condiciones de posibilidad histórico-sociales en la verdadera interpretación filosófica no lo hacen de manera cuantificadora y proposicional; tampoco por medio de las definiciones conceptuales que, para Adorno, serían el resultado en sí mismas de un proceso de cosificación. Adorno no pretende que la filosofía sea exclusivamente una serie de operaciones que explica las relaciones entre contenidos conceptuales; eso no sería más que la reproducción de la lógica de la *ratio*. Por ende, los conceptos desde este punto de vista no funcionarían como los engranajes del sistema que clasifican y determinan contenidos, sino que más bien operarían en la interpretación trayendo a la superficie del lenguaje una especie de “fondo de relaciones”; propiamente, un contexto, un “algo más”¹¹⁷ que buscaría ser expresado. Este “algo más”, que por otra parte sería el meollo al que se dirige Adorno, consistiría en que, en este caso, las palabras no pueden desligarse del contexto socio-histórico que las circunda, en el que han tenido lugar y que propiamente configura (veladamente) sus significados.¹¹⁸ Adorno dirá que, como dicho contexto primaría por sobre lo que el concepto afirma, la función “expresiva” sería develarlo.¹¹⁹ Este contexto sería precisamente lo que no está “dado” inmediatamente en la experiencia ni, por tanto, a la conciencia: “la confianza en que de lo inmediato en cuanto lo firme y simplemente primero surja sin fisuras el todo es una ilusión idealista” (Adorno, 1966, p. 47). La expresión daría cuenta de la relación dialéctica¹²⁰ y mediada por los conceptos que mantiene el objeto con dicha totalidad.

El objeto sería “más” que el objeto mismo y su conocimiento sería un conocimiento de la no-identidad consigo mismo de ese objeto; sería conocimiento de sus cualidades particulares, de su diferencia. Esto sólo podría hacerse a través de y en los

¹¹⁷ Cfr. Foster, 2007, p. 81.

¹¹⁸ Esta idea de que lo que circunda a la palabra, lo que excede lo que afirma el concepto y que le configura un significado también se encuentra plasmada en los estudios sobre la música. Cfr. Adorno, 1940-1949, p. 37.

¹¹⁹ Cfr. Adorno, 1966, p. 61.

¹²⁰ Ésta, como quedó sugerido más arriba, es comprendida por Adorno como un ejercicio de crítica (y autocrítica) constante. Cfr. Adorno, 1931, p. 87.

conceptos mismos; pues la mediación conceptual, como se dejó ver, sería la condición de posibilidad de este conocimiento, si se considera que son las herramientas del lenguaje y asimismo que aquella relación dialéctica no estaría “dada” inmediatamente en la experiencia. El objeto abstraído de esta relación dialéctica con su contexto social sería fetichizado, cosificado, vuelto una mera apariencia (arcaica, mítica, “segunda naturaleza”). Ahora bien, que la mediación se lleve a cabo conceptualmente no quiere decir que sea meramente pensamiento. Por el contrario, en la mediación hay elementos de lo aconceptual (Adorno, 1966, p. 58). La mediación conceptual sólo se volvería ideología cuando los propios conceptos se postulan y se fijan como invariantes trascendentes. En palabras de Adorno (1966):

La ideología de ningún modo equivale siempre a la filosofía idealista explícita. Está afincada en la substrucción de algo ello mismo primero, casi indiferente a su contenido, en la identidad implícita de concepto y cosa que justifica el mundo incluso cuando se enseña sumariamente la dependencia de la consciencia con respecto al ser. (p. 48).

De acuerdo con lo dicho en el apartado anterior, la expresión se fusionaría —en su tarea de traer a la superficie de los conceptos aquello que ellos directamente no “dicen”— con el objetivo que se propone Adorno con su dialéctica negativa: la tarea de la filosofía sería la de una construcción/des-cubrimiento del significado, a través de una verdadera interpretación filosófica.¹²¹ Al menos dos cuestiones importantes podrían desprenderse de esto: por un lado, la dialéctica negativa implicaría la aniquilación de la identificación del concepto (pensamiento) con la cosa y, por el contrario, quedaría en manos netamente de la expresión. Así, esta última sería la traducción verbal de algo así como la “lógica interna” del objeto.¹²² Por el otro lado, las construcciones cambiantes que permitirían el

¹²¹ Cfr. Foster, 2007, p. 83.

¹²² Como se explicó más arriba, la noción de “expresión” parece ser un tipo de movimiento que, analíticamente, podría descomponerse en dos momentos para transparentar su modo de operación: por un lado, una subjetividad explícita algo interior, propio de ella; por el otro, y al mismo tiempo, algo objetivo

acceso a la verdad –sin sentido, inintencional– del objeto o del fenómeno como figura, dependerían de este movimiento expresivo en el lenguaje. Por consiguiente, la relación que tendría la dialéctica negativa con la expresión radica en que disocia al pensamiento de lo primero y firme (Adorno, 1966, p. 42) y esto lo circunscribiría a aquello que es diferente de él mismo.

Esta tarea de acercamiento y configuración de la realidad en una “figura” que, al mismo tiempo que se forma se disuelve, en la medida en que expresaría lo empírico, es lo que Adorno pretendería exponer con su noción de “constelación”. En las constelaciones no habría una constitución de una cosa de la experiencia como si fuera un ejemplar que pudiese repetirse, sino que el sujeto llevaría a cabo conexiones y asociaciones interpretativas entre esa cosa y todos los aspectos que la circundan en su contexto socio-histórico. Lo que haría el sujeto en su interpretación sería vincular fuertemente todos esos aspectos y dirigirlos hacia la cosa de la experiencia de tal forma que se dé cuenta de cómo la posición que ocupan cada uno de ellos en la constelación ayudaría a iluminar las características internas de aquella cosa. De esta manera, Adorno no sólo muestra que el objeto está históricamente situado y condicionado en su conformación, sino que también destaca tanto su irrepitibilidad como su unicidad; es decir, su diferencia temporal y cualitativa.

El momento mimético del conocimiento¹²³ (Adorno, 1966, p. 52), ligado netamente a la expresión y que Adorno recupera y vincula con los estudios sobre la “alegoría” que llevó a cabo Benjamin en el *Trauerspiel*, implica esta conservación del

logra ser expresado al ser mediado subjetivamente. En este sentido debe comprenderse que la lógica interna del objeto sea expresada verbalmente. Esto también entronca con lo que Adorno afirma con respecto a “la importancia fundamental de la crítica estética para el conocimiento” (Adorno, s.f., p. 338).

¹²³ Al poner el acento en la negatividad, en la diferencia(ción), Adorno necesita de este momento mimético. Éste consiste en “la afinidad electiva entre cognoscente y conocido” (Adorno, 1966, p. 52). Es decir, una vez que la dialéctica ha sido “liberada” de los hierros, de las ataduras que le impone la identidad como autoconocimiento del espíritu en la idea absoluta, debe haber “algo” que siga manteniendo en pie la racionalidad, o mejor podría decir, el acuerdo racional para que haya conocimiento propiamente dicho. De otro modo, no se entendería el hecho de que hubiera conocimiento. Adorno necesita asegurar éste último, aunque al referirse a aquel momento como a una “afinidad electiva” estaría intentando volver más liviana esta exigencia.

objeto (casi a la manera en que el nombre particularizaba e identificaba a la cosa) transformándolo.¹²⁴

Sin duda alguna, entonces, Adorno establece una relación clara y contundente entre la expresión y la construcción de constelaciones como tarea genuinamente interpretativa de la filosofía. Pero la vinculación quizá más importante está dada por el hecho de que a través de la constelación sería posible el acceso, la apertura a la experiencia histórica de cada cosa particular. Esto quiere decir, como se ha ido poniendo de manifiesto, expresar la naturaleza histórica del objeto. Adorno parece sugerir esto mismo al decir que se requiere comprender cada cosa particular como un universal inmanente.¹²⁵ Cada cosa particular de la experiencia parece ser una especie de conglomerado, un complejo de procesos múltiples. Entonces, lo que permitiría la constelación es volver hacia atrás sobre esos procesos (históricos). De esta forma, pone en acción su idea de “historia natural”: cuando la naturaleza aparece como permanencia mítica, hay que recurrir a mostrar su propio devenir histórico que la derrumba en tanto mito; cuando la historia aparece como totalidad estructural, hay que acudir a la primera naturaleza, a lo concreto que muestra su discontinuidad estructural. Se ve también aquí cuál es la vinculación que existe entre la “constelación” y la idea de “historia natural”.

Ahora, si bien para Adorno el tiempo tiene un carácter irreversible, me interesa destacar aquí la cuestión de que entendida la cosa como procesos, y en función de la idea de “historia natural”, es posible volver hacia atrás en ellos. Más específicamente, se puede “recuperar” el tiempo que el objeto es en sí mismo. Esto es, quizá, lo que se propone Adorno –haciéndose eco hacia el final de su vida de las palabras pronunciadas en sus discursos de 1931 y 1932– con una “lectura del ente como texto de su devenir” (Adorno, 1966, p. 59).¹²⁶ En este sentido, la filosofía aparece como un tejido¹²⁷ que más

¹²⁴ Cfr. Adorno, 1966, p. 61. Muy especialmente con respecto a este mismo tópico, cfr. Buck-Morss, S., 1981, p. 187.

¹²⁵ Nuevamente, sus estudios sobre la música brindan un claro ejemplo de esto: cfr. Adorno, 1940-1949, p. 41.

¹²⁶ En relación con el ente como tejido histórico-temporal, cfr. también muy especialmente Adorno, s.f., pp. 335-336.

¹²⁷ El tejido de la filosofía está, por lo demás, íntimamente ligado a la noción de “constelaciones”. Con respecto a esto, cfr. muy especialmente Müller, H. & Gillespie, S., 2009, p. 102.

bien se va componiendo por partes: el hilado del tiempo del objeto, desde el presente. Se trata de una textura de un pensamiento que se inmiscuye en la cosa; un pensamiento que deja de lado la determinación¹²⁸ de lo otro.

El tejido de la filosofía corresponde con un pensar que no pretende ningún suelo, y que no se confunde ni se asocia con el relativismo ni el absolutismo, pues demuestra que en el extremo ambos son falsos. En última instancia, la filosofía entendida como crítica del presente buscaría dar cuenta de las condiciones de lo nuevo, cuyo punto nodal radicaría en pensar –y, por ende, *expresar*– la diferencia.

Considero aquí de suma importancia dar con algunas características de cómo Adorno se refiere a lo no-idéntico, bajo la hipótesis de que tendría que ver fuertemente con la función de la “expresión” y la interpretación.¹²⁹ Como intenté mostrar en lo anterior, una de las cuestiones centrales que Adorno estaría sugiriendo en sus obras mencionadas sería una especie de desplazamiento desde el sujeto hacia el objeto. Desde luego, como se dijo, esto no implica un posicionamiento absoluto a partir del objeto,¹³⁰ sino que se trata de “poner el acento” en la relación dialéctica que éste mantiene con el sujeto.¹³¹

A mi juicio, la imbricación compleja y dialéctica entre sujeto y objeto que es la “expresión”,¹³² en relación directa con la construcción de constelaciones, parecería estar sugiriendo para Adorno algo así como una “inmanencia”.¹³³ De acuerdo con esto, la

¹²⁸ Toda definición implica una identificación, una determinación. Pero no sólo determina a lo que efectivamente queda determinado, sino que también la definición o delimitación en su misma operación define todo aquello que no queda “dentro de” lo definido de tal modo. El miedo a un todo indiferenciado, a una naturaleza abrumadora, al objeto en sí, es el miedo a todo aquello que no queda subsumido dentro de la identificación que es la definición, y que no se rige (o cuanto menos cabe la posibilidad de que no lo haga) según los parámetros que impone la delimitación. Entiendo que esto es lo que Adorno estaría afirmando aquí. Y no sólo sucedería esto en un contexto “metodológico” sino que también se hace eco de esto en el ámbito del arte. Pues, éste fue también un gran campo de acción de la *ratio* del idealismo. Cfr. Adorno, 1970, p. 71.

¹²⁹ Cfr. Adorno, 1966, p. 87.

¹³⁰ Cfr. Adorno, 1966, p. 134.

¹³¹ Parecería que este desplazamiento tiene también para Adorno su ejemplo en el interés estético propio de la modernidad, en la que la vinculación entre el gesto experimental y lo nuevo entendido como vinculante, designaría algo cualitativamente diferente en virtud de aquél desfasaje. Cfr. Adorno, 1970, p. 39.

¹³² Ver al respecto, por ejemplo, Valverde, S., 2011, p. 603.

¹³³ Esto, además, parece atravesar gran parte de su obra. Cfr. Adorno, 1966, p. 106.

crítica lingüística¹³⁴ y conceptual busca dar con la realidad (histórica) desplegada en el lenguaje. En este sentido, y en función de lo desarrollado en los apartados anteriores de este trabajo, lo no-idéntico no se supone que sea otra cosa que quede por fuera del concepto; o, mejor, del lenguaje conceptual. Esto es, al ser expresado, lo no-idéntico se volvería una figura lingüística. Al hacer esto, Adorno develaría la particularidad; lo no-idéntico vendría entonces a diferenciarse del “pensamiento identificatorio”. Por el contrario, la *empíria* reducida por el idealismo a la que Adorno se dirige y que quiere reivindicar, en su carácter de “concreto”, es la diferencia.¹³⁵

Con esto quiero remarcar que Adorno no desestima ni descarta absolutamente que el lenguaje conceptual tenga en cuenta la identidad, sino que pretende que la misma esté basada en la particularidad de la individualidad, en la relación dialéctica (e inevitable) con el sujeto. Lo no-idéntico “aparece”, por decirlo así, al interior del concepto, en su autorreflexión crítica.

A mi entender el movimiento ininterrumpido de la dialéctica es lo que evita establecer algo como lo último, escapando a la reificación del sujeto como así también del objeto. Considero que Adorno aquí, por un lado, le estaría devolviendo a la realidad la tensión propia de su devenir, al criticar acérrimamente al sujeto que construye categorizando y al objeto que está vacío y que se constituye en su recepción de las determinaciones subjetivas; por el otro, al poner el acento en el objeto –que, en tanto que expresado (en el lenguaje, en el pensamiento), se le reconoce toda su diferencia–, Adorno no sólo abre a la posibilidad de ampliación de análisis de la diferencia hacia el ámbito de la ética, sino que más específicamente plantea nuevamente aquella pregunta por las condiciones de lo nuevo. Es decir, la pregunta que indaga por la posibilidad de un pensamiento, incluso de una lógica que rompa con la categorización y con la identidad y que se fundamente en un movimiento de no subsunción. Esta es una de las

¹³⁴ Como se mencionó, en sus *Tesis sobre el lenguaje del filósofo* Adorno establece un punto fuerte de su crítica al idealismo en la cuestión de la cosificación que opera a través de su uso del lenguaje. Cfr. por ejemplo, Valverde, S., 2011, p. 609.

¹³⁵ Desde luego, también en el arte Adorno encuentra que esta tarea de reivindicación de lo no-idéntico es asimismo primaria. Cfr., Adorno, 1970, p. 13.

cuestiones que Adorno parece querer rescatar o cuanto menos parece ser un tópico que atraviesa todas sus obras aquí mencionadas.

La pregunta por las condiciones de lo nuevo implica, como se vio, una pregunta por aquello que va constituyéndose en el presente; involucra un cuestionamiento y una crítica constante en las constelaciones y configuraciones de la diferencia. Se trata de la pregunta por lo nuevo que se vuelve accesible en una nueva experiencia.

II.3. “Constelaciones”: el cómo de una nueva perspectiva

“Al hablar de que la filosofía dispone del material conceptual, no pierdo de vista la estructuración y las formas de agrupación del material de la investigación, la construcción y creación de constelaciones”.

Th. Adorno. *Actualidad de la filosofía*, 1931

“Lo único que el filósofo puede hacer es agrupar las palabras en torno a la nueva verdad, con la esperanza de que ésta se desprenda de la mera configuración de las palabras”

Th. Adorno. *Tesis sobre el lenguaje del filósofo*

Como punto de partida para poder explicitar esta tarea de construcción¹³⁶ de constelaciones que ocupa el centro de la interpretación filosófica, cabe aquí remarcar nuevamente que, para Adorno, no se trata de un sujeto que a partir de las categorías a priori propias del entendimiento le da las formas a los objetos, sino que es más bien la estructura material e históricamente desarrollada de la sociedad la que en definitiva determina que las cosas sean como son.

La primacía del objeto¹³⁷ que Adorno propone no tendría que ver con un abandono sin más a la facticidad o al dato empírico; de hecho este será el punto central de su ataque contra el positivismo lógico y todo el empirio-criticismo. Así, dirigirse al objeto como lo cualitativamente diferente, mediado en sí conceptualmente, implica una

¹³⁶ Con respecto propiamente a la construcción de constelaciones, cfr. especialmente Selene, X., 2011, p. 155, quien pretende mostrar en este artículo que la filosofía de Adorno le debe mucho a la música moderna. La autora busca hacer manifiesto que Adorno modela su método de interpretación filosófica: la construcción de figuras o constelaciones de conceptos, a partir de una de las primeras articulaciones del modernismo: el montaje con el que comienza el segundo movimiento de la novena sinfonía de Mahler. Esto es, las constelaciones mostrarían bien el rastro del modelo estético que Adorno tomaría de Mahler y Schönberg, por ejemplo. Las constelaciones seguirían más bien una lógica rupturista propia del montaje más que una lógica de la continuidad como podría apreciarse en la obra de arte. Cfr. también Selene, X., 2011, p. 161.

¹³⁷ Al respecto, cfr. por ejemplo Tonon, M., 2013, pp. 190-191. Cfr. también Jarvis, S., 1998, p.183.

mayor intervención y acción del sujeto.¹³⁸ También se vuelve de suma importancia hacer manifiesto que el momento de no-identidad se da al mismo tiempo que el momento de lo idéntico; de otra forma, Adorno se contradiría a sí mismo si se queda sólo en la afirmación de la primacía del objeto. De lo que se trata es de una dialéctica ininterrumpida que él quiere descomponer en sus momentos para mostrarla, pero no superarla. La “primacía del objeto” es la que marcaría este intento de Adorno de adentrarse en él; esta búsqueda no es de aquello que el sujeto re-conoce en el objeto, sino de aquella estructura socio-histórica que está a la base y que constituye a este último. El objeto daría cuenta de aquello que lo constituye, en una determinada configuración particular.

Las constelaciones serían para Adorno este modo de adentrarse en la realidad, de poder construir una figura que dé cuenta de cómo son las cosas. Se trataría de un modo que conserva en sí mismo la capacidad crítica tan fundamental para el programa filosófico adorniano, pues nunca dejaría de lado la dialéctica de la sociedad, sino que más bien se haría cargo de ella y la asumiría en su mismo modo de llevar a cabo sus configuraciones. Como se ha puesto de manifiesto, Adorno pretende con esta noción dar cuenta de un proceso de construcción de “figuras” que contengan en sí los elementos propios de todo fenómeno particular de manera tal que se pueda desembocar en una imagen visible de los términos conceptuales. Esto implicaba para él la imbricación compleja y dialéctica entre pensamiento y cosa, entre sujeto y objeto. Asimismo, era quizá la mejor manera de hacer justicia a una realidad contradictoria en sí misma, sin violentarla en el intento de comprenderla. En este sentido, Adorno estaría tratando de trasladar la realidad al pensamiento, representándola miméticamente; no constituyéndola subjetivamente. En este contexto, entonces, la verdad se volvería visible; no hay una significación simbólica de los conceptos ni de la totalidad social. Antes bien, esta sería expresada en su carácter material, concreto de las imágenes. Así, las “imágenes

¹³⁸ Cfr. Adorno, 1966, pp. 47-48.

históricas” se volverían la expresión de la mediación entre el fenómeno particular concreto y el contexto socio-histórico en el que tienen lugar.¹³⁹

Ahora bien, donde radica la conexión más fuerte entre las constelaciones y el sujeto es en la cuestión de la “construcción”; tarea que debe llevar a cabo el sujeto.¹⁴⁰ En principio, desde una aproximación quizá más ligada al sentido común, se puede entender que las constelaciones de alguna manera “operan” una suerte de mantenimiento provisional de ciertos elementos diversos y separados unos de otros, sin otorgarle desde el comienzo un determinado significado positivo al agrupamiento que forman entre sí esos elementos. En este sentido, más bien lo que implica esa conjunción es un intento de arrojar luz sobre algo, en un contexto determinado. Así pues, el modo en que esos elementos son vinculados entre sí y los propios factores o elementos que son efectivamente relacionados permiten dar algo así como una visión panorámica del tema u objeto del que se trate.

Estrictamente hablando, las constelaciones no tienen ningún significado en sí mismas; esto es, no parecen ser un concepto a la manera tradicional (idealista) de entenderlo y por tanto susceptible de entrar en una definición que agote su sentido y determine su ser, sino que por el contrario, se desprende del modo como las emplea Adorno que las constelaciones son una forma de vinculación entre conceptos. Y no debe dejarse de lado la cuestión de que se trata de una “forma”; pues, como se dijo, para Adorno la distinción entre “forma” y “contenido” es falsa y, en última instancia, dominadora, siendo un producto neto del idealismo.¹⁴¹ En este sentido, incluso es posible de alguna manera pensar en un “diagrama” plano –como una metáfora espacial con respecto a cómo se organizan esos elementos entre sí en el espacio. Esto no es casual ni tan disparatado como parece, pues Adorno mismo se refiere a las constelaciones como una construcción humana, en la que la realidad concreta es articulada.

¹³⁹ Cfr. Adorno, 1931, p. 93.

¹⁴⁰ Cfr. Adorno, 1931, p. 98.

¹⁴¹ Cfr. por ejemplo Gutiérrez Pozo, A., 2003, p. 63. En esta misma línea de pensamiento de este autor, cfr. Jarvis, S., 1998, p. 2.

Las constelaciones son una red de conceptos, un entramado conceptual que permite descifrar, decodificar la realidad; es un modo de acceso a la realidad concreta que permite nada más y nada menos que comprender cómo son las cosas, sin violentar eso mismo que se comprende. Se trata de una manera de poder entender la realidad social e histórica a través de las categorías del pensamiento pero sin exigirle a la realidad que se ajuste a ellas. Más bien, tienen su validez en la medida en que permiten “dejar hablar” a la realidad; en la medida en que, por medio de la misma constelación, la realidad aparece al pensamiento.

Las constelaciones no son complejos de conceptos que adquieren su validez por tratarse de estructuras universales, válidas para todo tiempo y lugar y que prefiguran el objeto;¹⁴² antes bien, se construyen como modos de aproximación para una determinada configuración particular. Por eso, para Adorno estas constelaciones sólo están justificadas en la medida en que eliminan la pregunta que motiva la interpretación. A lo que se refiere Adorno es a que, como se dijo, desaparece el enigma; la realidad se vuelve comprensible racionalmente, aunque no es racional en sí misma. Así, las constelaciones son modelos¹⁴³ con los cuales la razón “ensaya” una y otra vez —en una dialéctica entre concepto y realidad a ser interpretada—, precisamente “adecuarse” al objeto. La pretensión de verdad guía este procedimiento hacia la disolución de la pregunta, hacia la desaparición del enigma.

Las constelaciones, en el ejercicio dialéctico continuo de interpretación, pueden *imitar* cada vez más esa realidad concreta. El tema de la “imitación” (*mímesis*),¹⁴⁴ como se vio, Adorno lo toma del modo en que Benjamin pensó las constelaciones de ideas. Cada constelación concreta y particular es construida a partir de los elementos propios del fenómeno, lo que desembocaría en un “traslucirse” de la verdad de la totalidad social contenida en el objeto y que este de hecho sería capaz de *mostrar en su propia apariencia* al estar configurado de forma particular.

¹⁴² Cfr. Adorno, 1931, pp. 98-99.

¹⁴³ Cfr. Adorno, 1931, p. 99.

¹⁴⁴ Al respecto, cfr. por ejemplo Valverde, S., 2011, p. 596. En relación a la *mímesis*, cfr. también Wilson, R., 2007, p. 20.

La construcción debe ser llevada a cabo con una restricción fundamental que marca una gran diferencia con el idealismo¹⁴⁵ y quizá podría decirse que se establece como el sostenimiento de dicho proceso constructivo: el rol que Adorno le atribuye a la *fantasía*.¹⁴⁶ Esta, antes que atenerse a la realidad de manera pasiva y en su modo de estar dada a la experiencia del sujeto, lo que haría es disponer de los elementos de la misma de manera que vaya “armándose” la figura histórica de esa realidad. Como se dijo, esa figura debe cristalizar en una que muestre precisamente la verdad de la realidad socio-histórica. En este sentido, la fantasía sería la que teje estas relaciones conceptuales, la que va haciendo –vía ensayo-error– cada vez más comprensible racionalmente a la realidad y por lo tanto más accesible. La fantasía preserva en su proceder la posibilidad de la crítica lo que redundaría en beneficio de la construcción de las constelaciones. Pero, además, la crítica dialéctica es lo único que haría posible, para Adorno, irse adentrando poco a poco en el objeto, y no aceptarlo y comprenderlo sin más como dado en la experiencia.

Como he indicado ya, Adorno habla en ese sentido de una “fantasía exacta”,¹⁴⁷ que operaría *estrictamente* con aquello que las ciencias particulares le ofrecen en su acercamiento a la realidad y con su pretensión de verdad.¹⁴⁸ La exactitud de la fantasía hace alusión al hecho de que no se trata de que el sujeto construya las constelaciones a partir de sí mismo ni tampoco, entonces, que se trate de meras ocurrencias no basadas en la propia realidad; no se trata de elucubraciones sin asidero en lo concreto. La fantasía sólo podrá –y, de hecho, así deberá hacerlo– exceder los límites de los materiales que le ofrecen las ciencias en lo que concierne a la propia disposición y organización de esos

¹⁴⁵ Cfr. Adorno, 1931, p. 99. Este término remitía para Bacon (de quien Adorno lo adopta) más bien a un descubrimiento de algo por primera vez. Pero subyacía en esta postura la idea de un sujeto que “recibe” pasivamente de la realidad algo nuevo; se trata, así, de una postura receptiva que será el núcleo de los procedimientos científicos. Adorno se oponía a este modo en entender la tarea del sujeto al resaltar a la fantasía como su *organon*.

¹⁴⁶ Cfr. Adorno, 1931, p. 99.

¹⁴⁷ Ver especialmente Selene, X., 2011, p. 163. Cfr. también Valverde, S., 2011, p. 599.

¹⁴⁸ Las ciencias se adentraban y lidiaban con la investigación y el análisis de los datos empíricos de la realidad socio-histórica, de manera de poder brindárselos y hacerlos “descifrables” para la interpretación filosófica.

elementos pero, hay que insistir en esto, teniendo siempre a la facticidad como patrón de control y referencia.¹⁴⁹ Adorno (1931) sostiene lo siguiente:

Si es que la idea de interpretación filosófica que me había propuesto exponer ante ustedes tiene alguna vigencia, se puede expresar como la exigencia de dar cuenta en todo momento de las cuestiones de la realidad con que tropieza, mediante una fantasía que reagrupe los elementos del problema sin rebasar la extensión que cubren, y cuya exactitud se controla por la desaparición de la pregunta. (p. 99).

De acuerdo con Adorno, había que adentrarse en el objeto pero eso mismo no implicaba dejarlo tal cual estaba ni duplicarlo en el pensamiento, sino que al ser representado verbalmente (en constelaciones de conceptos, de palabras) sería conservado en su transformación. La verdad es lo que es expresado en las constelaciones; y es expresada en una configuración de lo existente. Dirá Adorno (s.f.) que:

Frente a los términos tradicionales y a la intención subjetiva falta de lenguaje, está la configuración. Pero no en tanto que su mediación, pues la intención no se objetiva en modo alguno por medio del lenguaje, sino en tanto que unidad dialéctica de concepto y cosa, indisoluble explicativamente. (p. 338).

¹⁴⁹ Nuevamente, en esta “sintetización” de lo que Adorno entiende por “interpretación filosófica” se aprecia la cuestión de que no pretende una exactitud que implica una concordancia identitaria con la realidad interpretada, sino más bien una conservación mimética que permite comprender racionalmente la realidad (aunque carezca de sentido) y explicar cómo son las cosas. Debe tenerse siempre presente que, como se dijo, la tarea interpretativa es constante e infinita; la dialéctica que implica no se contenta con “explicar” cómo son las cosas, no pretende sin más una certidumbre gnoseológica. Se trata de un ejercicio dialéctico teórico-práctico de acercamiento no violento a la realidad material, que no implica en ningún caso la preponderancia del sujeto ni del objeto.

Lo que las ciencias particulares le ofrecen a la fantasía exacta, ésta los dispone en constelaciones *cambiantes*.¹⁵⁰ Esto también daría cuenta de la necesidad de que la interpretación filosófica esté constantemente “reagrupando” [*umgruppieren*] los materiales con los que trabaja para poder dar efectivamente con la figura que “imita” la realidad. Los propios elementos de los fenómenos son los que para Adorno se presentan como aquello que conforma a los particulares concretos en las figuras enigmáticas de lo existente (Adorno, 1931, p. 87). Adorno entiende esos elementos en tanto que “cifras” de la propia realidad socio-histórica. Así, podría decirse que esas “cifras” son lo que compone estructuralmente a los fenómenos.

La construcción de constelaciones interpretaría los fenómenos como representaciones concretas –en lo fáctico mismo– de las propias categorías. Esto quiere decir que, al mismo tiempo que el concepto descifraría el enigma, las figuras enigmáticas de lo existente brindarían una imagen del concepto. Esta sería la razón por la que Adorno hace alusión más bien a las imágenes del concepto y no a los símbolos. Por lo demás, esta sería otra forma de exponer la relación dialéctica que Adorno quiere mantener entre sujeto y objeto.

Como se desprende de ciertas afirmaciones hechas más arriba en este trabajo, la construcción de constelaciones estaba dirigida a la expresión de lo cualitativamente diferente y, en este sentido, seguiría en su procedimiento de construcción principios de no-identidad y de diferenciación que mostraban y articulaban las diferencias concretas que se establecían entre fenómenos que podrían presentarse como semejantes. Adorno también se refiere a la “yuxtaposición” de elementos que en un primer momento parecían no relacionados, de modo que quedaría al descubierto la configuración en la que de alguna manera desembocan. Es decir que, la relación entre esos elementos no

¹⁵⁰ Cfr. Adorno, 1931, p. 89. Algunos autores, como por ejemplo Marguerita Tonon, han puesto de manifiesto que las constelaciones de conceptos como método interpretativo de Adorno rompen con una lógica “verticalista” de subsunción de los objetos en los conceptos (como por ejemplo la lógica identitaria de Hegel), por lo que se trataría más bien de disposiciones de los conceptos de forma “horizontal”, lo cual permite para la autora que sean reunidos en su función y operación alrededor de “centros de gravedad” (*center of gravity*). El beneficio que esto traería aparejado es el hecho de que las constelaciones cambiantes estarían siempre abiertas, como se mencionó más arriba, a la posibilidad de lo nuevo, de lo inesperado. Cfr. Tonon, M., 2013, pp. 196-197.

idénticos estaría dada por esa figura en la que se unen; figura que, precisamente, no preexiste sino que aparecería en dicha convergencia.

Al tratarse de constelaciones *cambiantes* también conllevaba que los propios elementos que componen a los fenómenos no tienen un significado invariante ni tampoco que los propios elementos no puedan variar su valor. Pues es el contexto socio-histórico en el que se dan el que atribuye esas características a los mismos, lo que implica cambio constante de aquellos. Por eso lo particular concreto siempre hace hablar a aquello que le da su valor: la realidad socio-histórica. Esta es cambiante; no hay patrones fijos que puedan ser trasladados y asignados a otros fenómenos y la interpretación filosófica vela por que esto no sea dejado de lado. Esto es también lo que explica el hecho de que no todas las constelaciones tienen las mismas características ni están construidas de la misma manera, eludiendo todo tipo de categorización y esquematización tanto de la realidad como del pensamiento. La construcción de constelaciones, así, se vuelve un método de pensamiento crítico,¹⁵¹ el cual conserva la distancia necesaria para la crítica y evita la identificación del sujeto con el fenómeno u objeto de la interpretación.¹⁵² Además, muestra nuevamente el carácter contradictorio de la realidad, la cual necesitaba ser interpretada a partir de la evidenciación –no la disipación– de esas contradicciones. Este era el modo de descubrir la verdad.¹⁵³

Un año después de su conferencia inaugural, Adorno retoma brevemente en *Idea de historia natural* lo afirmado con respecto a las constelaciones. En efecto, les reconoce que no se trata de una estructura de conceptos generales, sino que las constelaciones involucran otra lógica distinta (Adorno, 1932, p. 124) que no puede asemejarse nunca a

¹⁵¹ Al respecto, cfr. especialmente Stone, A., 2006, pp. 242-243.

¹⁵² Para Adorno, la interpretación implica una praxis transformadora, una acción de intervención que modifica no sólo el *statu quo* –o podría decirse el modo en que los fenómenos son vistos–, sino también al sujeto mismo que lleva a cabo la interpretación. Esto se debe a que se trata de una relación dialéctica. La construcción de constelaciones es un cambio de perspectiva.

¹⁵³ La verdad emerge desde el interior de los fenómenos concretos, a partir de la interpretación. En este sentido, se vuelve importante marcar la cuestión de que los objetos o fenómenos no son en sí mismos “la” verdad, sino que en la tarea de la interpretación esta surge. Esto se debe, una vez más, a que la realidad es esencialmente contradictoria y compleja, por lo que el sujeto no tiene un acceso inmediato e identitario a la misma. Más bien, la descomposición de los elementos que constituyen al fenómeno y la yuxtaposición de los mismos buscan dar en la interpretación con una imagen (histórica) que represente miméticamente la realidad concreta, socio-histórica.

la categorización o esquematización. De lo que se trataría para Adorno es de que cada concepto en esa red que conforma con los demás esté precisamente ligado y conectado con ellos de tal manera que esa misma conjunción sea la que legitima su uso. En este sentido, los conceptos siempre necesitarán de algún otro concepto que extienda su alcance. Esto es lo que va “componiéndose” alrededor de cada objeto, acercándose a lo que concretamente es.

Vale la pena reiterar que el objeto al que se dirige la interpretación no está caracterizado por una constelación determinada, sino que se trata de constelaciones cambiantes que se van abriendo a la novedad, la cual implica entonces que cada objeto es en sí mismo una constelación de relaciones entre conceptos. Es decir, el objeto es una reunión de todas aquellas relaciones históricas que ha sido en su propio devenir. Por eso, siempre es cambiante; y por eso la construcción de constelaciones implica que la interpretación busca profundizar en la historia del objeto para desenmarañar las relaciones establecidas allí en una nueva configuración.

Desde luego, para Adorno la interpretación tendrá especial énfasis sobre los textos filosóficos, por el hecho de que los conceptos que se muestran más abstractos —o que tradicionalmente han sido considerados de ese modo— tienen, a su vez, un trasfondo de relaciones históricas y, por lo mismo, sociales, sedimentada en ellos. Esta es la apertura de la realidad que busca Adorno. Esa apertura se vuelve posible a partir de los detalles, de aquellos puntos de fuga en los que el relato con respecto a la totalidad y a la perfección acabada de los conceptos en relación a su objeto queda efectivamente al descubierto. Pues nunca el pensamiento ha podido desligarse completamente y establecerse por separado y de forma autónoma con respecto al objeto. Como el propio Adorno menciona, la tarea interpretativa que es la construcción de constelaciones es, en efecto, una tarea infinita.

CONSIDERACIONES FINALES

La tarea interpretativa se traduce en la creación de una nueva forma de composición conceptual para “expresar” lo particular concreto. Esa tarea interpretativa que Adorno le reconoce al sujeto implica una crítica lingüística; esto es, develar a partir del concepto mismo los múltiples puntos y elementos que lo vinculan con los diferentes aspectos de su contexto histórico.

Como se mostró, la tarea de acercamiento y configuración de la realidad en una figura que, al mismo tiempo que se forma, se disuelve en la medida en que expresa lo empírico, es lo que Adorno pretende exponer con su noción de “constelación”. Hablar de constelaciones es dirigir la atención y problematizar la constitución de un objeto. En las constelaciones no hay una constitución de una cosa de la experiencia como si fuera un ejemplar que puede repetirse, sino que el sujeto lleva a cabo conexiones y asociaciones interpretativas entre esa cosa y todos los aspectos que la circundan en su contexto socio-histórico. Lo que hace el sujeto en su interpretación es vincular fuertemente todos esos aspectos y dirigirlos hacia la cosa de la experiencia de tal forma que se dé cuenta de cómo la posición que ocupan cada uno de ellos en la constelación ayuda a iluminar las características internas de aquella cosa. De esta manera, Adorno no sólo muestra que el objeto está históricamente situado y condicionado en su conformación, sino que también destaca tanto su irrepetibilidad como su unicidad; es decir, su diferencia temporal y cualitativa.

Las constelaciones emergen, así, del agrupamiento de determinados factores que se vuelven importantes y significativos para cada “caso” de interpretación. Lo que se produce en esa conjunción de elementos es una determinada estructuración de los mismos, con vistas a un ordenamiento de los aspectos del objeto. Como se vio, esto se traduce en una representación del objeto en el lenguaje, en el pensamiento, intentando no violentarlo. Así, lo que se busca es la verdad del mismo, sin imposiciones externas a él: sin constituirlo desde fuera y a partir de relaciones meramente “formales”. Por lo mismo,

la construcción de constelaciones parece establecerse como una forma de lectura de las relaciones concretas y objetivas que el objeto es en sí mismo. Dada la dialéctica propia de la realidad, el objeto siempre entra a formar parte de nuevas relaciones con las que se va constituyendo. Por eso, según la lectura hecha de Adorno en este trabajo, las constelaciones deben, a su vez, “acomodarse” a esas condiciones cambiantes. Por lo tanto, se trata de una tarea infinita, que busca exponer el proceso de formación de un objeto. No se trata, tampoco, de una única lectura que agota la conformación de un determinado objeto, sino que la misma construcción de constelaciones involucra otras relaciones con otras posibles lecturas distintas. De este modo, el objeto que tiende a pensarse como “dado” de antemano allí y completamente constituido, en definitiva no es el que de alguna manera “fundamenta” la constelación que se construirá, sino que se muestra a sí mismo en su devenir concreto y real y, por ende, en su existencia inagotable conceptualmente. Por eso, como se mostró también, las constelaciones se constituyen como vinculaciones “entre” conceptos, los cuales descubren distintos aspectos de un objeto y que, por lo mismo, no arriban ni se establecen con carácter de definición.

Todo lo anterior da cuenta de uno de los aspectos quizá más problemáticos de las constelaciones: se refieren al objeto y, simultáneamente, son ellas mismas la construcción del objeto. Se trata de una relación dialéctica entre el objeto constituido en la constelación y el objeto particular y concreto. Desde luego, no son dos objetos distintos, sino dos aspectos de uno y el mismo, que buscan emerger y fusionarse en la constelación. La forma lingüística, así, adquiere relevancia y preponderancia, al ser para Adorno el medio a través del cual la verdad se hace cognoscible.

Adorno establece una clara relación entre la expresión y la construcción de constelaciones como tarea genuinamente interpretativa de la filosofía. Pero, como se intentó mostrar, la vinculación quizá más importante está dada por el hecho de que a través de la constelación sería posible la apertura a la experiencia histórica de cada cosa particular. Esto quiere decir, expresar la naturaleza histórica del objeto. Cada cosa particular de la experiencia parece ser una especie de conglomerado, un complejo de procesos múltiples que de alguna manera “definen” a la cosa como ese tipo de cosa que

es. Entonces, lo que permitiría la constelación es “condensar” esos procesos (históricos). Ahora, si bien para Adorno el tiempo tiene un carácter irreversible, me interesa destacar aquí la cuestión de que entendida la cosa como procesos, y en función de la idea de “historia natural”, es posible volver hacia atrás en ellos. Más específicamente, lo que se vuelve posible hacer es recuperar el tiempo que el objeto es en sí mismo. Esto es, quizá, lo que se propone Adorno con una “lectura del ente como texto de su devenir” (Adorno, 1966, p. 59). En este sentido, la filosofía aparece como el hilado del tiempo del objeto, desde el presente. A mi entender, uno de los aportes más importantes de Adorno es recuperar la relación dialéctica entre las dimensiones temporales. Pues, pasado y presente no son dos momentos que se suceden, sino dos dimensiones que *coexisten*. Pues lo propio del presente no es ser –el presente no es–, sino devenir, pasar; Adorno –junto a Benjamin– reconoce esto como transitoriedad. Por el contrario, el pasado no es aquello que fue, sino aquello que es, aquello que se conserva a sí y en sí, susceptible de ser recuperado en la interpretación filosófica.

A mi juicio, otro de los puntos fuertes del pensamiento de Adorno que se desprende de lo inmediatamente anterior es que, precisamente, implica una pregunta por aquello que va constituyéndose en el presente; involucra un cuestionamiento y una crítica constante que atraviesa todo el proceso de construcción de constelaciones. Esto parece ser un tópico que recorre sus tres textos tempranos mencionados. A mi entender, la importancia de este punto radica en que el objeto, en la interpretación filosófica, es efectivamente un proceso que va constituyéndose siempre de modo diferente. Esto es, el objeto se va aprehendiendo siempre provisoriamente, descomponiéndose y rearmándose a cada momento. En este sentido, va de alguna manera actualizándose a sí mismo en la relación dialéctica que mantiene con el sujeto. Esto quiere decir que, a través de la construcción de constelaciones se puede “recuperar” aquellos vestigios y recuerdos sociales e históricos que el objeto es. A mi juicio, esto se vuelve un aspecto fundamental para Adorno porque rescata la dimensión y el anclaje histórico del pensamiento.

Otro de los puntos más fuertes del pensamiento adorniano es la defensa que lleva a cabo de lo cualitativamente diferente, de aquello que es lo no idéntico, contra todo

pensamiento y lógica identitaria. Esta defensa se vuelve un fin en sí misma no sólo en los textos tempranos sino que parecería estar presente también en aquellos de madurez, lo que permite al menos pensar en la posibilidad de una continuidad en el desarrollo de su pensamiento. Al mismo tiempo, aquella defensa también trae aparejada en Adorno otro aporte fundamental de su pensamiento que está relacionado estrictamente con el resguardo de la individualidad de la subjetividad contra todos aquellos ataques propios de la cultura y la sociedad de masas y, muy especialmente, de la concepción idealista del sujeto como dador de sentido. La recuperación y la defensa del proceso de constitución de la subjetividad individual siempre estuvo marcada en Adorno por la concepción de un sujeto empírico, situado intra-históricamente y al mismo tiempo consciente de ser él mismo –en un tono marxiano– el que lleva a cabo la historia. A mi juicio, este punto se vuelve fundamental en Adorno por el hecho de que resalta el carácter material del sujeto, su trasfondo real en tanto que contingente y transitorio, capaz al mismo tiempo de poder vincularse de manera directa con sus sentimientos propios de su inserción en un contexto socio-histórico.

Asimismo, se puso de relieve en este trabajo que la construcción de constelaciones tiene que ver con una crítica a las nociones centrales de “totalidad” y “sistema” propias del idealismo, a través de la muestra de que cada fenómeno de la realidad social era una mónada en la que estaba contenida no el mundo cerrado y determinado, sino un tejido de interrelaciones concretas, históricas. La construcción/disolución de enigmas tiene este poder de destruir al idealismo; programa que, como se mostró, subyace muy especialmente a todos los textos mencionados del joven Adorno. La construcción de constelaciones como resultado de esa formulación/disipación de enigmas ya no considera a los objetos de la filosofía desde un punto de vista de la investigación y, por ende, desde su determinación y dominación, sino que para Adorno tiene que ver con una tarea de “lectura” de tejidos de relaciones. Esos tejidos, como se dejó entrever en este trabajo, están conformados como una yuxtaposición de elementos aparentemente disociados y sin vinculación alguna pero que, en última instancia, mostraban su dependencia mutua dentro de las condiciones

materiales e históricas de su producción. Esa interrelación es la que se erige para Adorno en la clave de la interpretación filosófica: la iluminación de las imágenes históricas, la construcción de constelaciones. Quizá podría pensarse también que ésta es la potencia “positiva” del pensamiento adorniano.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Th. W. (1994). *Actualidad de la filosofía*. Barcelona, España: Altaya. (*Die Aktualität der Philosophie* [1931]. *Gesammelte Schriften*, vol. 1: *Frühe philosophische Schriften*, ed. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973).

Adorno, Th. W. (1994). *Idea de historia natural*. Barcelona, España: Altaya. (*Die Idee der Naturgeschichte* [1932]. *Gesammelte Schriften*, vol. 1: *Frühe philosophische Schriften*, ed. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973).

Adorno, Th. W. (2003). *Filosofía de la nueva música*. Madrid, España: Akal. (*Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden. 12. Philosophie der neuen Musik* [1940-1945]. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1975).

Adorno, Th. W. (2004). *Teoría estética*. Madrid, España: Akal. (*Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden. 12. Ästhetische Theorie* [póstuma]. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970).

Adorno, Th. W. (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. W. (2006). *Stravinsky: una imagen dialéctica. Quasi una fantasia. Escritos musicales II*. Madrid, España: Akal. (*Stravinsky: Ein dialektisches Bild* [1962], *Quasi una fantasia: Musikalische Schriften II. Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden. 16. Musikalische Schriften I-III*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970).

Adorno, Th. W. (2010). *Tesis sobre el lenguaje del filósofo*. Madrid, España: 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).

Benjamin, W. (1927-1940). *Passagenarbeit* (*Gesammelte Schriften*, 7 vols., eds. Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhauser, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, Bd. I-VII, 1972-1989. Walter Benjamin, *Obras*. Madrid, Abada Editores, 2006).

Benjamin, W. (1928). *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. (*Gesammelte Schriften*, 7 vols., eds. Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhauser, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, Bd. I-VII, 1972-1989. Walter Benjamin, *Obras*. Madrid, Abada Editores, 2006. Libro I/vol. I).

Buck-Morss, S. (1981). *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México D.F., México: Siglo XXI Editores.

Cabot, M. (1994). La formación del pensamiento de Th. W. Adorno. *Pensamiento*, Vol. 50 (nº 196), 95-111.

Cook, D. (2004). *Adorno, Habermas, and the Search for a Rational Society*. Nueva York, NY, Estados Unidos: Routledge.

Cook, D. (Ed.). (2008). *Theodor Adorno. Key Concepts*. Stocksfield, Reino Unido: Acumen.

Cook, D. (2014). *Adorno on Nature*. Nueva York, NY, Estados Unidos: Routledge.

Foster, R. (2007). *Adorno. The Recovery of Experience*. Albania, Estados Unidos: Universidad del Estado de Nueva York.

Gandesha, S. (2004). Leaving Home: On Adorno and Heidegger. En Huhn, T. (Ed.), *The Cambridge Companion to Adorno* (pp. 101-128). Cambridge, Reino Unido: Universidad de Cambridge.

Gutiérrez Pozo, A. (2003). El ensayo como filosofía. Arte y filosofía en Theodor W. Adorno. *Revista de filosofía* (nº 59), 59-82.

Jarvis, S. (1998). *Adorno. A Critical Introduction*. Nueva York, NY, Estados Unidos: Routledge.

Müller, H. & Gillespie, S. H. (2009). Mimetic Rationality: Adorno's Project of a Language of Philosophy. *New German Critique*, 108, 85-108.

O' Connor, B. (2013). *Adorno*. Nueva York, NY, Estados Unidos: Routledge.

Pensky, M. (2004). Natural history: The life and afterlife of a concept in Adorno. *Critical Horizons* 5 (1), 227-258.

Rose, G. (1978). *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. Nueva York, NY, Estados Unidos: Universidad de Columbia.

Selene, X. (2011). A philosophy that imitates art? Theodor W. Adorno's changing constellations. *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy/Revue Canadienne de Philosophie Continentale* 15 (2), 150-170.

Sherratt, Y. (2002). *Adorno's Positive Dialectic*. Cambridge, Reino Unido: Universidad de Cambridge.

Stone, A. (2006). Adorno and the disenchantment of nature. *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 32 (n° 2), 231–253.

Testa, I. (2007). Criticism from within nature. The dialectic between first and second nature from McDowell to Adorno. *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 33 (n° 4), 473–497.

Tonon, M. (2013). Theory and the Object: Making Sense of Adorno's Concept of Mediation. *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 21 (n° 2), 184–203.

Valverde, S. (2011). La Estética como Filosofía Especulativa: Mimesis, Estructura y Forma del Arte Moderno en la "Teoría Estética" de Adorno. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Vol. 67 (n° 3), 593-617.

Wilson, R. (2007). *Theodor Adorno*. Nueva York, NY, Estados Unidos: Routledge.