

LA IDEA ADORNIANA DE "DOMINIO DE LA NATURALEZA" Y SU REPERCUSIÓN EN LA ESTÈTICA

Mateu Cabot

RESUMEN: Una de las críticas constantes al pensamiento de Adorno ha sido la de la dificultad o imposibilidad de pensar las relaciones políticas. Es lo que se llama el "déficit político" de la primera teoría crítica. Esta dificultad se atribuye a que el núcleo de su teorizar está constituido sobre el esquema del "dominio de la naturaleza", una relación asimétrica pensada entre individuo y materialidad. En este trabajo queremos mostrar que la reflexión estética, de hecho, ha ido más allá de este esquema y, por tanto, las críticas anteriores no son efectivas.

ABSTRACT: One of the constant critics to the thought of Theodor W. Adorno has been the difficulty of impossibility to think the political relations in society. He is what deficit has been called "politic deficit" of first Critical Theory. This difficulty attribute to the heart of his thought: the concept of "dominion of natur". This fundamental theoretical frame responds to the relation between man and nature. It leaves outside the relations between subjects. In this paper we want to show as the aesthetics reflection, really, has gone beyond this frame.

1. El problema

En los últimos años se ha remarcado en diversas ocasiones el "déficit político" que achaca a la Teoría Crítica. Las ocasiones han sido motivadas por intereses tan distintos, planteadas en niveles teóricos tan diferentes y la acusación dirigida a miembros de la "Teoría crítica" lo suficientemente singulares en sí, que no resulta fácil explicitar de una forma concreta en qué pueda consistir este "déficit", esto es, qué significado teórico tiene más allá de la etiqueta, así como si puede plantearse indistintamente a la totalidad de la "Teoría crítica" o es necesario precisar sus destinatarios.¹

Descartado como problema la cuestión de la etiqueta omniabarcante, si nos centramos en el problema de determinar el significado teórico y, además, partimos del sentido

¹ En diversas ocasiones hemos manifestado ya dudas y objeciones a la magnanimidad en el uso de etiquetas como "Teoría Crítica" o "Escuela de Frankfurt". Cf.: "De Habermas a Adorno. Sentido de un 'retroceso'", *Estudios Filosóficos*, XLII, 121 (1993), pp. 451-479; *El penós camí de la raó. Th. W. Adorno i la crítica de la modernitat*, Edicions de la UIB, Palma 1997.

lato de “déficit político”, esto es: la no consideración de forma esencial e intrínseca al sistema teórico de la dimensión social y política (y la más directa de la acción política en un sistema democrático), entonces ya de entrada deberemos distinguir entre dos aplicaciones de dicha etiqueta.

Una sería la que en ocasiones se ha dirigido contra Habermas: en este caso la crítica, realmente, más que referirse a un déficit como el apuntado sería la expresión de una diferencia teórica. Se remarca en la crítica la poca atención al fenómeno del disenso social en el funcionamiento social y, por el contrario, la atención primordial hacia los procesos consensuales de formación de la voluntad. Si esto fuera correcto estamos en el plano de la confrontación teórica entre posiciones filosóficas concurrentes. En el caso de Habermas es difícil defender, a mi parecer, un olvido de la dimensión política, aunque pueda acusársele de insuficiencia teórica para explicar el funcionamiento de sociedades sometidas continua y esencialmente a la confrontación como una de sus formas básicas de funcionamiento y evolución. Estaríamos, en todo caso, en el plano de diferencias teóricas acerca de la interpretación del hecho social y político y de sus variadas estructuras y procesos, difícilmente ante su ignorancia.

Otra diferente sería la que se dirige a Adorno. En este caso el déficit sería el no atender suficientemente el entramado de relaciones sociales e interpersonales a la hora de interpretar y explicar la dinámica de los hechos sociales y, por el contrario, interpretarlo todo según un esquema filosófico que se ajusta a otras regiones de la realidad pero no a la sociedad. Dicho brevemente: concebir las relaciones sociales según el mismo esquema teórico con el que se entienden las relaciones entre el sujeto y la naturaleza (sujeto-objeto), en lugar de uno (sujeto-sujeto) en el que no pueden, de entrada, establecer una relación de polo activo vs. polo pasivo, conciencia vs. inconsciencia.

En este caso, y aceptando por el momento la definición dada, la conclusión que derivaría finalmente de este planteamiento sería que Adorno obtiene del proceso de dominio de la naturaleza por parte del sujeto el modelo teórico básico, la estructura fundamental, a partir de la cual concibe todas las demás relaciones establecidas en sociedad, de tal modo que no distingue lo que podría distinguirse: la relación sujeto-sujeto en el marco de un grupo social inserto en una tradición. En este caso sí hay posibilidades de que se dé el mencionado “déficit político”, pues la estructura fundamental del pensar de Adorno imposibilitaría una relación simétrica entre los elementos enfrentados y, por tanto, imposibilitaría de raíz la relación entre sujetos de y por principio iguales. Pero queda por ver si se da realmente en Adorno esta posibilidad y, en cualquier caso, de donde surge el ampliar el esquema sujeto-objeto mencionado más allá del ámbito de la antropogénesis y sí, finalmente aunque por importancia teórica sería primeramente, el esquema no cumple una función primordial a la hora de elaborar un discurso meta-histórico para entender el presente (el caso de la *Dialéctica de la Ilustración*) pero fuera de este contexto queda relativizado el esquema e, incluso, puede suponerse su no funcionamiento en *Teoría estética*. Este último es el problema que aquí pretendemos plantear: como en la teorización estética adorniana algunas de las conclusiones que pudieran extraerse de contextos teóricos anteriores quedan relativizadas y casi transformadas. La tarea siguiente sería proceder reestructivamente a la tarea de despojar la teoría estética de esos esquemas que (además de provocar el “déficit político”) lastran la propia teorización estética con una carga extrínseca que le dificulta o impide la comprensión de algunos fenómenos modernos estéticos.

2. El esquema de *Dialéctica de la Ilustración*

Para resaltar el marco en el que se llega a establecer el esquema sujeto-objeto como esquema fundamental de la filosofía de Adorno, en cuanto intento de explicación de las relaciones de dominio constitutivas del sujeto y de la sociedad, puede servirnos de punto de partida el problema general de lo que llama la dialéctica de la racionalización. De entre todas sus formulaciones la más concisa, clara y tajante es la que figura en las primeras páginas de *Dialéctica de la ilustración*; allí se pregunta «porque la humanidad en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano había recaído en una nueva suerte de barbarie».² La obra en cuestión pretende desvelar tanto la respuesta a esta pregunta como la respuesta a las preguntas implícitas en ella: esto es, ¿cuál es ese estado verdaderamente humano prometido pero no consumado? ¿por qué *debía* entrar la humanidad en este estado? ¿cuál es el mecanismo que nos liberaba de una primera barbarie y nos prometía un estado verdaderamente humano? ¿qué es esta nueva barbarie? ¿respecto a que otra barbarie es una nueva? ¿cuál es el mecanismo, oculto o no, que produce y explica esta desviación del camino?

Estas preguntas fundamentales tienen sentido en el esquema meta-histórico inaugurado por la filosofía de la Ilustración. Para esta última, la humanidad recorría el camino, desde la barbarie hacia su total emancipación, guiada por la razón. La razón se concebía como el instrumento con el cual se doblegaban las fuerzas naturales y se organizaba la condición humana bajo el único imperativo de la autodeterminación racional. Es manifiesto que el solo hecho de plantear Adorno las preguntas anteriores significa ya una impugnación, o, al menos, la sombra de una duda, sobre la conclusión del proceso previsto por la Ilustración. A la vez, y en el caso de Adorno, la constatación de la marcha de la civilización no hacia un estado de emancipación, sino de nueva barbarie, implicará una necesaria problematización del sujeto principal de esta marcha, esto es, de la razón. Sobre la razón de la filosofía, que ha pretendido dirigir, explicar o, simplemente, dar cuenta del proceso, recaerá la sospecha de ser cómplice en este mismo proceso, de haber participado en su conclusión. En primera instancia la cuestión se reduciría a comprender porque la razón, que liberó a la humanidad de la tiranía y dependencia del contexto natural de violencia, acaba autocensurándose, enmudeciendo.

A partir de esta constatación conclusiva, la tarea de la filosofía, para poder dar cuenta adecuadamente del problema general enunciado anteriormente, no puede ser otra que transformar esencialmente dicha razón de la filosofía pues no puede atribuirse el desvío del proceso respecto de sus objetivos iniciales a causas meramente circunstanciales. En definitiva significará una transformación de la filosofía, significará un “nuevo pensamiento”, según la expresión de Franz Rosenzweig.³ Un nuevo pensamiento caracterizado, en primer lugar, por abdicar de la vieja pretensión de la filosofía: de «que es posible, con la ayuda del pensamiento, capturar la totalidad de lo real»,⁴ según expresión de

² Th.W. Adorno/M.Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Ffm 1988, p. 7 (En adelante citada como DI).

³ Cf. Franz Rosenzweig: *El nuevo pensamiento*, Visor, Madrid 1989, donde se encuentra el texto “«Célula originaria» de *La estrella de la redención*”.

⁴ Th.W. Adorno: “Die Aktualität der Philosophie”, en: *Gesammelte Schriften*, Band 1, Suhrkamp, Ffm 1973, p. 325.

Adorno de 1931; un pensamiento caracterizado, en segundo lugar, por renunciar a la absolutez y exclusividad del instrumento puesto para aquella pretensión: el concepto, esto es, un pensamiento volcado única y exclusivamente en la reducción unilateral e identificante entre cosa y concepto.

3. La dialéctica del dominio de la naturaleza

Esta es la conclusión que se extrae del análisis, realizado en *Dialéctica de la Ilustración*, del proceso de constitución humano. En estos análisis Adorno (y Horkheimer, coautor) halla en el mismísimo origen de la humanidad, en sus actos constitucionales, la causa remota de que la razón acabara enmudeciendo, esto es, acabando impotente ante los objetivos que ella misma se había trazado. A lo largo de todo su desarrollo, la racionalidad humana estará marcada por el dúplice carácter de la razón (como órgano de liberación y órgano de dominio, simultáneamente), carácter al que la filosofía no ha prestado atención, o no le ha prestado *suficiente* atención, y que se convertirá al final en el programa que se propondrá restituir y subrayar. Este será el primer paso para enfrentar de nuevo la filosofía con sus pretensiones: recuperar aquellas dimensiones olvidadas de la razón.

En un principio la razón es el instrumento multiplicador que sirve a la formación de la identidad del sujeto frente al contexto natural del que, en última instancia, procede. El incipiente sujeto es infinitamente débil físicamente frente a las fuerzas naturales no dominadas y siempre extrañas que le amenazan, y así amenazan continuamente su vida y, además, los débiles límites de su identidad frente a la multiplicidad de lo exterior. Para mantener su identidad, esto es en definitiva: su vida, el sujeto debe controlar, o al menos adaptar, la fuente del peligro, las fuerzas naturales. La naturaleza que le rodea amenaza a cada instante con su fuerza indiscriminada, pero es, a la vez, el medio de existencia del que no puede separarse radicalmente. Este hecho fundamental —el de la imposibilidad de una separación radical— es inherente al hecho de que el sujeto es ya él mismo naturaleza. Si no puede escindirse totalmente de ella deberá controlarla, dominarla, someterla a unas reglas de juego adecuadas para su propia autoconservación. La razón sirve de instrumento para este juego. La adaptación, la astucia, son otras tantos comportamientos racionales en los que el sujeto saca ventaja de las fuerzas naturales poniéndolas a trabajar con el objetivo exclusivo del mantenimiento de su propia identidad. El acto del trabajo no es sino parte de este proceso. En el trabajo la multiplicidad de la naturaleza es reducida a un bien aprovechable, de consumo; la potencia natural es progresivamente dominada y puesta, como herramienta o como producto, bajo el dominio del sujeto. La entera energía del sujeto debe ponerse en función de este objetivo: objetivar la naturaleza, hacerla aprehensible conceptual e instrumentalmente, para con ello garantizar la conservación. Esto significará que de la naturaleza se desestiman aquellas dimensiones no reducibles al aspecto de objeto, de cosa, útil o medio para la conservación. Este es el motivo por el cual Adorno dirá en ocasiones que lo que tiene el sujeto ante sí es ya una naturaleza muerta. Pero este modo de proceder contra la naturaleza no se reducirá a la naturaleza externa, sino que también se dirigirá contra la naturaleza del propio sujeto. Sus impulsos, instintos, sensaciones, esto es, todo aquello que puede llamarse su naturaleza interna, tiene que ser igualmente reducido y dominado, puesto con el único objetivo de la autoconservación. La multiplicidad sensorial propia del ser humano deberá ser

dominada, y su energía deberá ser encauzada al ejercicio del dominio: el objetivo no será, de esta forma, la aprehensión de la riqueza sensible de la naturaleza por parte de una sensibilidad potencialmente capaz de asimilar su abundancia, sino la sumisión de la sensibilidad a las necesidades del entendimiento objetivante. Al menos en el estadio de formación del sujeto, los impulsos hacia el libre disfrute de esta multiplicidad sensorial—natural, hacia la exuberante y placentera dejadez estética de los sentidos, son peligrosos en cuanto debilitan, o incluso destruyen, la identidad del sujeto pensante conseguida frente a la naturaleza. Por eso los impulsos naturales humanos deben encauzarse única y exclusivamente hacia el trabajo, hacia el dominio de la naturaleza; los demás impulsos deberán ser reprimidos.

Esta construcción adorniana está ejemplarmente representada en la interpretación que realiza del relato homérico del paso de Odiseo o Ulises entre las Sirenas.⁵ Los compañeros de viaje representan, respecto a Odiseo, el estadio anterior de la subjetividad en que ésta aún no está plenamente constituida. Odiseo es ya un sujeto claramente definido. El paso de la nave ante las Sirenas significa la posibilidad de oír y gozar con su «dulce, hermosa voz», como dice Homero. Para el sujeto constituido representado por Odiseo se ha producido ya la escisión entre la sensoriedad y el entendimiento calculador y racional. Fruto de esa escisión dice: «mi corazón deseó escucharlas», caer en el placer que le proporcionaría, pero el corazón es sólo el órgano impetuoso que debe ser sometido de continuo a la razón. Sus dictados deben ser reprimidos con dolor: con «dolorosas ligaduras» está atado al mástil para que pueda gozar pero no actuar movido por los impulsos derivados del goce. Los compañeros de viaje, sus esclavos en definitiva, no tienen ni siquiera esta oportunidad, pues con los oídos taponados, esto es, con los sentidos inutilizados, lo único que hacen es remar: poner totalmente sus energías al servicio de la conservación.

Por tanto, Adorno descubre ya en el primer acto de liberación por medio de la razón un acto de dominio, ejercido sobre la naturaleza. Este es un paso crucial en la construcción adorniana que aquí volvemos a subrayar. La razón se manifiesta como fuerza emancipadora, esto nunca lo negará Adorno. Es la que nos libera de la dependencia natural, es la que abre el ámbito donde se desarrolla la humanidad. Pero la razón como fuerza emancipadora es una con su ejercicio de dominio. Es como Jano, el dios de las dos caras. La emancipación respecto a la naturaleza gracias al ejercicio de la razón es posible en cuanto esta misma razón se pone como dominio de la naturaleza, esto es, de lo extraño y otro de la razón del sujeto. Es indiferente para el desenvolvimiento de esta doble dimensión, que Adorno explicará como dialéctica de mito e ilustración, que el dominio de la naturaleza se lleve a cabo individual o colectivamente, en una sociedad cooperativamente organizada o en una de clases. Por debajo de cualquier forma social de organización subyacerá el ejercicio del poder de disposición, del dominio, sobre la naturaleza. Recordemos que Marx había concebido de una forma semejante el origen de la especie humana elevándose por encima de la naturaleza mediante el trabajo. El hombre estará abocado a un continuo intercambio material con la naturaleza por medio del trabajo, y así Marx rectificó a los reunidos en el Congreso de Gotha afirmando que la naturaleza es «fuente de los valores de uso como el trabajo, que no es por su parte sino la manifes-

⁵ Cf. DI, 38-41. Vid. el relato homérico en *Odisea*, XII, 39-201.

tación de una fuerza natural». ⁶ Planteado así, la cuestión sería entonces: ¿qué es lo que sitúa a Adorno más allá de la concepción marxiana de la naturaleza y de la relación entre la humanidad y la naturaleza? ¿qué es lo que le llevará a considerar el estado de liberación no como una sociedad sin clases sino como la reconciliación con la naturaleza? Y aquí tiene que entenderse: reconciliación de una humanidad emancipada con una naturaleza restituida y redimida.

En la interpretación de Adorno el acento fundamental recaerá sobre el carácter natural del sujeto, pues así en tanto que ejerce dominio sobre la naturaleza para autoconservarse está ejerciendo el dominio también sobre sí mismo. De esta forma todo acto de autoafirmación lo es, a la vez, de autonegación. La violencia ejercida contra la naturaleza se vuelve contra él mismo, tanto en la necesidad de dominar y reprimir sus impulsos naturales y parcializando su esquema perceptivo, como manteniendo la presión de la censura, pues la naturaleza no se doblega voluntariamente al poder humano y devuelve el dominio ejercido. Lo reprimido del hombre no es en ningún momento expulsable de la naturaleza humana, siempre vuelve, siempre ejerce presión e interfiere en el desarrollo del sujeto. Del contexto natural el sujeto no sale como dominador, como señor, como pretendió la Ilustración, sino como dominador y como dominado. El precio de dominar es dominarse. En estos pasos pueden percibirse las huellas de Nietzsche. ⁷ El hombre se ha enseñoreado del mundo pero en ello ha sucumbido él mismo al dominio que preside todas las relaciones. Finalmente ha perdido de vista el objetivo con el cual inició el proceso. Adorno dirá: «el dominio de la naturaleza interna y externa fue convertido en fin absoluto de la vida». ⁸ El control instrumental de la naturaleza externa es a la vez la pérdida de la naturaleza interna, tratada siempre ya como la externa: como objeto de dominio. Así se llega a la triste situación en que se constata que se ha conservado un cuerpo del que no se puede gozar. El objetivo inicial se ha trastocado de tal forma que el esfuerzo por autoconservarse pierde todo objetivo más allá de la pura autoconservación abstracta de sí. Por tanto, el hecho fundamental de ser el sujeto también naturaleza, de ser, así, dominador de la naturaleza y dominado él mismo, implica que la marcha de la civilización se asienta sobre la represión y olvido de lo que de naturaleza tiene el hombre. Adorno lo expresa con funestas palabras: «con la negación de la naturaleza en el hombre se torna oscuro e impenetrable no sólo el objetivo del dominio de la naturaleza exterior sino también el objetivo de la vida misma. En el momento en que el hombre suspende la conciencia de sí mismo como naturaleza, todos los fines para los cuales se conserva la vida, el progreso social, el incremento de las fuerzas materiales e intelectuales, e incluso la conciencia misma, pierden todo valor». ⁹

4. El pensamiento determinado por el dominio de la naturaleza

Lo que nos interesaba era: comprobar hasta que punto el esquema puesto en circula-

⁶ K. MARX, *Crítica del programa de Gotha*, Materiales, Madrid 1978, p. 81.

⁷ Cf. el *Referat* de seminarios mantenidos en California en 1942 acerca de Nietzsche, en: M. Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, Fischer, Ffm 1985, vol. 12, pp. 559ss.

⁸ DI, 38.

⁹ DI, 61-62.

ción en *Dialéctica de la Ilustración* puede generalizarse hasta justificar la acusación de “déficit político” o, por el contrario, relativizarse en la discusión estética. Para ello veamos más de cerca qué papel ha jugado la razón en este proceso en que un ser natural reprime y silencia su naturaleza. Como ya hemos dicho, la razón ejerce a la vez el papel de instrumento de liberación y de órgano de dominio. Ahora nos interesa especialmente esta última dimensión. En el desarrollo de ésta Adorno se atiende especialmente al concepto de “concepto”. No discutiremos aquí si la concepción adorniana del concepto está sesgada o no de un modo cognitivista o instrumentalista; subrayemos en cambio la conexión del concepto, esto es, la formación y uso de conceptos, con la formación de la subjetividad. En ella el concepto tiene la función de someter lo diverso a las categorías que el sujeto tiene a su disposición, categorías prefabricadas y orientadas al dominio de la materia; tiene la función de ejercer de medio para la aprehensión de la multiplicidad natural que se pone ante él. La naturaleza se revela, respecto a la identidad del sí-mismo, como heterogénea. Su multiplicidad y variedad desborda absolutamente el aparato perceptivo y cognoscitivo del sujeto, construido en función de la abstracta conservación de sí. Además, entre el sujeto y su objeto se abre un abismo que el sujeto necesita llenar para mantenerse. Adorno dirá que «mediante el pensamiento los hombres se distancian de la naturaleza para tenerla frente a sí en posición desde la cual dominarla. Como la cosa, el instrumento material, que se mantiene idéntico en situaciones diversas, y separa así el mundo —caótico, multiforme y disparatado— de lo que es evidente, uno e idéntico, el concepto es el instrumento ideal, que aferra todas las cosas en el punto en que se pueden aferrar».¹⁰ El concepto, como medio del pensamiento, es el puente que somete la heterogeneidad de lo otro del sujeto a una unidad (entonces “objeto”), a un esquema, que permita dominar esa alteridad. El concepto es siempre subjetivista en cuanto lo que impone son los medios para satisfacer las demandas del sujeto. Por eso dirá Adorno que el idealismo, en cuanto se ha decidido de antemano por el concepto, es siempre subjetivista. El pensamiento, en cuanto hace del concepto su exclusivo medio de desarrollo, está moviéndose en el ámbito ya presupuesto del dominio de la naturaleza, está dando por buena, en mayor o menor medida, la identificación del ser y del pensar. Está olvidando la heterogeneidad radical del objeto respecto del sujeto pues la está salvando a base de imponerle las categorías propias del dominio de la naturaleza.

Para Adorno aprehender la totalidad de lo real, someterlo al concepto, no será posible, pues en el objeto hay siempre un momento, un resto, que se escapa a toda conceptualización, lo que no es un “caso de concepto”, lo particular y especial. Por este motivo salvará del dualismo kantiano, más concretamente del postulado de la cosa en sí, lo que ésta tiene de momento inapresado e inapresable para el conocimiento, pues con ello se hace justicia a la imposibilidad de una aprehensión total y absoluta del objeto, esto es: a abolir la distinción o la distancia entre sujeto y objeto. La crítica del llamado pensamiento identificante deberá entenderse de este modo como la crítica del olvido del momento natural y material, con todo lo que significa. El nudo gordiano será, entonces, como recuperar ese momento, si ello es posible, teniendo presente que precisamente el dominio ejercido sobre lo natural es la condición de la primigenia liberación del ser

¹⁰ DI, 46.

humano. El problema será como mantener la relación entre el sujeto y el objeto, entre lo Mismo y lo Otro, sin someter uno al otro ni identificarlos. Recuperando una expresión adorniana clave, esto significará para el pensamiento «decir lo que no se puede decir»¹¹ o, más aún, ir con el concepto más allá de él mismo. Pues, como subraya Adorno, no hay posibilidad de un camino directo, esto es, de una intuición intelectual que salvara inmediatamente la distancia entre el sujeto y lo otro del sujeto. Precisamente no es posible porque el concepto, aunque instrumento de dominio, es también medio de rotura de la indiferenciación, esto es: el concepto es necesario pues en él se asienta a la vez la posibilidad de emancipación del sujeto respecto del contexto natural absorbente. Entonces parece claro que la alternativa de Adorno se moverá en una reformulación de la relación entre el pensamiento y el concepto. Tenemos, por una parte, que «el ente no existe inmediatamente, sino sólo a través del concepto»,¹² por otra, que el concepto es la ruina de lo particular y especial. Sin conceptos nos hallaríamos en el mundo del animal, que «no tiene palabras para fijar lo idéntico en el flujo de lo que aparece, la misma especie en la sucesión de los ejemplares, la misma cosa a través del cambio de las situaciones».¹³

Este es el paso fundamental en la teoría adorniana del concepto. Reafirmada la necesidad del concepto, «sólo los conceptos pueden realizar lo que impide el concepto»,¹⁴ dirá Adorno, se plantea una mirada hacia su historia que señale el punto en que se fractura. Se plantea una recuperación de lo olvidado en él. Una rememoración. En el presente del concepto perduran huellas que significan que no ha podido asimilar en ningún momento todo el objeto. La dialéctica rastrea, sigue, estas huellas. La posibilidad de un nuevo pensamiento está unida, en Adorno, a la presencia en su pensamiento de ciertas claves utópicas. Una de ellas provendría directamente de Walter Benjamin y de su teoría de los nombres. Adorno admitirá que «el prototipo remoto y confuso del verdadero pensamiento lo ha puesto el lenguaje en los nombres, que no exageran el aspecto categorial de las cosas, aunque así pierden la función cognoscitiva».¹⁵ La segunda sería la pervivencia de una vaga utopía noética en la que se daría una comunicación sin violencia entre el pensamiento y los objetos. Es desde esta perspectiva que el dualismo kantiano, alabado por Adorno en cuanto postula la cosa en sí irreducible, es criticado por su carácter estático, por negar cualquier posibilidad utópica de que no sea así. En este sentido debe entenderse cuando dice: «aunque sea *hybris* pretender que la identidad existe, de modo que la cosa corresponda en sí a su concepto, este ideal no debe ser simplemente desechado; en el reproche de que la cosa no es idéntica al concepto perdura la nostalgia de que ojalá llegase a serlo».¹⁶ De esta forma, «la utopía del conocimiento sería penetrar con conceptos lo que no es conceptual sin acomodar esto a aquéllos».¹⁷ Pero, ¿cuál es la tarea del pensamiento, de la filosofía, en vistas del carácter del concepto? ¿en que se concreta el programa de ir más allá del concepto con el concepto mismo?

¹¹ Th.W. ADORNO. *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid 1975, p. 18. (En adelante citada como DN).

¹² DN, 156.

¹³ DN, 263.

¹⁴ DN, 58.

¹⁵ DN, 57.

¹⁶ DN, 152.

¹⁷ DN, 18.

Adorno dirá que la dialéctica negativa es la «consciencia consecuente de la no identidad».¹⁸ Esto significará, en primer lugar, mantener la irreductibilidad mutua del pensamiento y la cosa. Significará la rememoración de la historia de olvido de la naturaleza en el concepto y en el sujeto; la restauración de los objetivos de la emancipación del contexto natural de violencia; significará conceder prioridad al objeto en lugar de ahogarlo en las determinaciones de la subjetividad. Para ello el pensamiento debe dejar de ejercer violencia sobre su objeto, pues entonces no hace más que repetir la historia de violencia sobre la que se ha erguido, y, al final, enmudecido. Por ello dirá que «a la dialéctica le corresponde perseguir la disparidad entre pensamiento y cosa, y experimentarla en ésta»,¹⁹ cambiar la dirección del concepto, volverlo hacia lo diferente en sí mismo. Adorno utilizará la idea de constelación para introducir, en la dialéctica negativa, una nueva forma de mimesis racional, un movimiento del pensamiento que no tiene por objetivo la identidad, la clasificación objetual en categorías subjetivistas de dominación, sino la posibilidad mínima de adecuarse al movimiento propio del objeto. Subrayemos que “constelación” se refiere ante todo a una *forma* de ejecución del pensamiento, a un modo de proceder en el que destaca no el objetivo identificante del pensamiento conceptual tradicional, esto es, reducir la multiplicidad de características particulares del objeto a la simplicidad del concepto, sino el proceder orientado al respeto de la vida propia del objeto, con su multiplicidad esencial. El pensamiento, unido esencialmente al concepto, recordemos que Adorno afirma que «pensar sin conceptos es nada»,²⁰ sólo puede llevar a cabo esta tarea cuando reúne los conceptos alrededor de la cosa, cuando se aproxima a ella tangencialmente y la expresa en la multiplicidad y variedad de sus relaciones y significaciones. Por eso dirá que «al reunirse los conceptos alrededor de la cosa que hay que conocer, determinan potencialmente su interior, alcanzando con el pensamiento lo que éste eliminó necesariamente de sí».²¹ Esto es posible en cuanto «las cosas son en sí mismas su contexto, no su pura identidad».²²

5. Consecuencias

De estas sumarias consideraciones podemos extraer ya algunas consecuencias inmediatas. Por una parte el modo de proceder del pensamiento en constelaciones es el ensayo de una mimesis conceptual. Esto es, el intento de adaptar el pensamiento al movimiento propio del objeto, de reproducir, de imitar, su carácter particular y especial; con este proceder sería posible una recuperación de la dimensión natural olvidada del concepto. El carácter esencial será, sin embargo, que es, a la vez, reflexión y uso del concepto. Un puente hacia el pensamiento sin conceptos sin serlo. Un mantenerse en la tensión de intentar expresar con conceptos, evidentemente vueltos con otro objetivo que el identificante, la vida natural de lo que carece de conceptos. Evidentemente esta inten-

¹⁸ DN, 13.

¹⁹ DN, 156.

²⁰ DN, 18-21.

²¹ DN, 165.

²² DN, 165.

ción no podrá cuajar en sistemas de pensamiento: Adorno afirmará que «la metafísica no es posible como sistema deductivo de juicios sobre lo existente», sino sólo «como constelación legible de lo que existe»;²³ como un proceder reflexivo micrológico, inmanente, que descubre, como Benjamin, que «cada idea contiene la idea del mundo».²⁴ Por otra parte, la forma de expresión del pensamiento, su misma forma, no es separable de la verdad de su contenido. Adorno parte, sin duda, de aquella concepción de Benjamin según la cual «el método, para la verdad, consiste en la exposición de sí misma y, por tanto, es algo dado con ella en cuanto forma».²⁵ El modo de exposición del pensamiento está unido a su contenido y responde en su movimiento al contenido de lo que ha de expresarse. Adorno tratará desde diferentes perspectivas la idea de la superación de la distinción de forma y contenido, como la necesidad de que el pensamiento se abisme en la cosa.

Como aplicación de esta necesidad, y en *Minima moralia*, el texto que puede considerarse su más fiel expresión, dirá que «en un texto filosófico todas las frases deben estar a la misma distancia del centro».²⁶ Esto puede tomarse como un ejemplo del modo de proceder del pensamiento en constelaciones, sin duda. Aunque también sin duda el alejamiento de los medios del pensamiento discursivo estrechamente conceptual conduce a que exista la posibilidad que no puedan más que señalarse ejemplos. Igualmente sin duda este ha sido el campo en el que, desde vertientes distintas, se ha objetado a Adorno la inanidad final de su propuesta de dialéctica negativa. Por una parte la crítica a la vacuidad en que queda finalmente el pensamiento si esta abandona, por la causa que sea, el único medio en que se desenvuelve, el medio del discurso conceptual racional. Por otra parte, los ensayos de reformulación de las intenciones adornianas más allá de la forma concreta que éstas adoptaron, tal vez debido al lastre que representó desde el principio lo que casi podría calificarse como una filosofía de la historia, esto es, las tesis sustentadoras de *Dialéctica de la Ilustración*.

En cualquier caso, y anotado el punto en que engarzan dos conjuntos de trabajos teóricos críticos sobre Adorno, lo que nos interesa es terminar conectando finalmente las dos cuestiones que planteábamos al principio: la del “déficit político” y la de la posible modificación del esquema fundamental adorniano en sus reflexiones estéticas.

6. La cuestión del déficit político

Teniendo presente el papel central que desempeña su concepto de “dominio de la naturaleza” cualquier intento de reformulación y prosecución del discurso adorniano deberá mantener la presencia del concepto de *negatividad* inserto junto al anterior, concepto concretado en la negación de la situación concreta, de la totalidad abstracta, de la identidad absoluta, en definitiva, de la verdad como posesión permanente: es esta última la que se convertirá más directamente en tema en *Dialéctica negativa*. Esto significará repudiar una razón identificante que confunde la verdad con la verdad como *aedequatio*,

²³ DN, 405.

²⁴ W. BENJAMIN, *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid 1990, p. 31.

²⁵ *Ibidem*, p. 11-12.

²⁶ Th.W. ADORNO, *Minima moralia*, Taurus, Madrid 1987, p. 68 (En adelante citada como MM).

la adecuación del concepto y la cosa. Adorno defenderá que el objeto es siempre más que su concepto y que la dialéctica es, precisamente, la conciencia consecuente de la no identidad. No significará en absoluto el abandono de la idea de verdad. *Dialéctica negativa* concluye con un pensamiento que no es más que un inicio. Allí dice que «los rasgos más mínimos de este mundo serían relevantes para el Absoluto, puesto que la mirada micrológica tritura las cáscaras de lo que, según el criterio genérico que lo subsume, está desamparadamente particularizado, y hace resaltar su identidad, ese engaño que lo presenta como mero ejemplar. Un pensamiento de tal índole es solidario con la metafísica en el mismo momento en que ésta se viene abajo».²⁷ Sobre todo en la última frase se muestra lo aporético, si se quiere seguir llamándolo así, del intento adorniano: salvar, en una concepción antimetafísica, la idea metafísica de verdad. Esta idea metafísica de verdad se salvará manteniéndose en la negatividad. Esto implicará necesariamente releer a cada instante el momento de tragedia implícito en un pensamiento de esta índole, haciéndolo actual, esto es, mostrando la negatividad en cada acto de pensar. En esta línea es donde se esconde la causa del desasosiego que produce la lectura de Adorno. La ausencia de un momento positivo claramente definido que permita superar el constante ahondar del pensamiento en la contradicción de su mismo ser, el constante esfuerzo por delimitar sólo negativamente, y por tanto: ni enunciar ni determinar ni fundar, una utopía situada más allá de toda posibilidad. Esto conecta Adorno con el *pathos* de toda una línea de pensamiento judío: con Bloch, con Rosenzweig, con Levinas incluso. La anecdótica y reiterada acusación de pesimismo se queda en media verdad cuando no se ve registrado en el hilo del pensamiento, pues «su pesimismo es parte componente de la estructura de aquel discurso aporético al que designa como dialéctica de la ilustración, pues el fin de la ilustración, el fin del dominio de la lógica de la identidad, no puede ser construido discursivamente».²⁸

Incluso sería en este lugar donde cabría recuperar la influencia de Nietzsche. Simplificando enormemente la cuestión podría decirse que Adorno recurre primariamente a Nietzsche, a un Nietzsche crítico de la metafísica, cuando debate si el dominio o, al contrario, las relaciones materiales determinan en primer término a los hombres y a su historia. Es en este aspecto que puede interpretarse, sobre todo *Dialéctica de la Ilustración*, en el cruce de caminos de Hegel y Nietzsche. Aún está por realizar el trabajo de interpretación sistemática de las relaciones Adorno-Nietzsche, pero podemos referirnos principalmente a cómo Adorno recurre a Nietzsche para sobrepasar la crítica marxiana de la economía política y conceptual el dominio como el hecho fundamental y fundacional de la sociedad y del pensamiento, precisamente en función de la centralidad y fundamentalidad del dominio de la naturaleza. Nos parece claro que la interpretación de una influencia nietzscheana en Adorno no es producto de la moda filosófica en vigor, sino una conexión esencial. Invirtiendo los términos de la crítica realizada en este sentido, nos atreveríamos a afirmar que la lectura de moda en la recepción inmediata de *Dialéctica de la ilustración* convertía a esta obra en un apéndice de la teoría marxiana y olvidaba totalmente los rastros de un Nietzsche no precisamente de moda en aquél

²⁷ DN, 405.

²⁸ S. BENHABIB, "Die Moderne und die Aporien der Kritischen Theorie", en: W. BONß / A. HONNETH (Ed.), *Sozialforschung als Kritik*, Suhrkamp, Ffm 1982, p. 143.

momento. Rastros que ahora se han escuchado y oído. Es evidente que la afirmación de una línea de conexión entre Adorno y Nietzsche no impide discernir claramente el pensamiento del primero de todo el movimiento y debate actual que se ha agrupado bajo la etiqueta del postmodernismo filosófico y que, con mayor o menor justicia, se declara en la herencia del segundo.

En un primer momento puede parecer paradójico el intento adorniano de proseguir la ilustración, a la vista de su análisis de las últimas formas sociales en el capitalismo desarrollado. Especialmente puede preguntarse sobre la validez de la tesis adorniana de la desaparición del mercado. Según esta tesis el desarrollo del capitalismo y la ampliación de las reglas capitalistas a la esfera de la dirección política, cultural y de consumo, con la planificación centralizada y racionalizada, provoca la desaparición del mercado como lugar de "libre" concurrencia de los sujetos, y, consecuentemente, como lugar de socialización. Desaparecido el mercado, y la familia con él, el individuo se ve solo frente a la organización administrativa. Puede preguntarse en este punto si la explicación adorniana no adolece de funcionalismo ingenuo, esto es, la afirmación inmediata de una correlación del capitalismo liberal con sus consecuencias, análoga a la correlación del capitalismo de estado con sus consecuencias. En defensa de la importancia dada a la tesis quisiéramos aducir unas pocas razones. La tesis de Adorno no debe entenderse en el sentido que le daría la sociología empírica, a la que corresponde, sin duda, validar o no su contenido. Más bien subraya la conclusión a que se ve abocado un proceso basado en el dominio de la naturaleza y tendente a la autoconservación abstracta del sí mismo. Pasado el momento de realización de la razón, ésta se convierte en proceso de formalización, universalización abstracta. El término, absoluto si se quiere, de este proceso sería el dominio del individuo por las funciones de autoconservación independizadas, extrañadas y cosificadas. Más allá de la afirmación de la existencia histórica de tal momento creo que Adorno afirma la inevitabilidad de la conclusión. Ante ello no hay razón para la esperanza en la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción, esto es, en un progreso de la historia. Más bien si algo asoma aquí es la necesidad de una ruptura del tiempo, la conciencia de que la emancipación significa una ruptura del *continuum* histórico. Esto es, el tiempo transhistórico.

Ciertamente un pensamiento de este tipo provoca serios interrogantes no tan solo sobre su "actualidad" (esto es: su eficacia para el análisis e interpretación del presente social), sino también sobre la actualidad de un discurso "aporético" en la modernidad para salvar la modernidad, que conduce además a la imposibilidad post-adorniana de construir una teoría social. Establezcamos que entendemos "actualidad" no como el lugar actual de lo que otrora fue algo diferente, esto es, como una transposición en el tiempo, sino como el campo en el que hoy podemos leer a Adorno y renovar su significado. En este aspecto Wellmer²⁹ ha observado repetidamente que Adorno puede cerrarse caminos tanto con la construcción metahistórica que realiza en *Dialéctica de la ilustración* —igualmente supuesta en otros textos— como con sus premisas metafilosóficas, su concepto de concepto, por ejemplo, pero que, en última instancia, su proceder micro-lógico y su intención de reconciliación permiten otra lectura incluso de esta pretendida

²⁹ Vid. los ensayos contenidos en A. WELLMER, *Zur Dialektik der Moderne und Postmoderne*, Suhrkamp, Pfm 1985 [Hay trad. castellana: Visor, Madrid 1993]

cerrazón. Según esto lo que nos puede quedar de actualidad de Adorno es tanto su proceder filosófico micrológico, su antisistematismo, como su mirada redentora, su escatología. Su más allá que le hace inseparable de la "luz de la redención",³⁰ y que, según él mismo escribe, es la que ilumina el conocimiento vertiéndose sobre el mundo. Rüdiger Bubner expresó, en parte, esta intención adorniana: «La reflexión vacila en un ir y venir entre la esperanza y la desesperación. La totalidad de lo que sabe es el dominio de lo falso. Las puertas están prohibidas al aire libre, pero en este conocimiento consiste la más completa emancipación».³¹

Tal vez de Adorno no pueda prosperar ya ninguna aportación a una teoría social, tal como resumió y sentenció Axel Honneth,³² pero en un mundo donde sigue imperando la guerra, que, como recuerda Levinas,³³ suspende incluso los imperativos incondicionales, Adorno mantiene negativamente puesta la mirada en un "sentido" que habita en un tiempo más allá de esta historia universal de las guerras. Por tanto, en un tiempo fracturado de la historia universal, que no se sitúa en un futuro que es análogo a un presente y un pasado.

Ciertamente indicaciones de este tipo abundan en la línea de declarar la limitación o, directamente, la inutilidad de la teorización adorniana para la construcción de una "teoría social" según los parámetros de la sociología en vigor. No es este el lugar tampoco para volver sobre: (a) la discusión de si efectivamente se da esa limitación que conduce finalmente al "déficit político" de la teoría adorniana que la imposibilita de cualquier constructo sociológico, debate que tuvo su momento álgido entre las diferentes corrientes de la "Teoría Crítica" en la década pasada;³⁴ (b) la discusión de si, por una parte, era la intención del autor y de si, por otra, hay necesidad de construcción de una teoría social en sentido estricto, científico, para considerar *Dialéctica de la Ilustración* como algo más que una filosofía de la historia, en sentido decimonónico. En cada uno de los dos temas el debate ha dejado abundantes rastros.

Pero al margen de abundantes observaciones y reflexiones teóricas metodológicas sobre el proceder de las ciencias sociales, Adorno nos dejó un reguero de análisis de fenómenos concretos de la sociedad desarrollada que conoció en Estados Unidos.³⁵ En

³⁰ MM, 250.

³¹ R. Bubner, *La filosofía alemana contemporánea*, Cátedra, Madrid 1984, p. 219.

³² A. Honneth, "Teoría crítica", en: A. GIDDENS / J. TURNER (Eds.), *La teoría social hoy*, Alianza, Madrid 1990, p. 459ss.

³³ E. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1987, p. 47.

³⁴ Uno de esos momentos fue la celebración de la *Adorno-Konferenz 1983* (actas recogidas en: L.v. Friedeburg / J. Habermas (hg.): *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, Ffm 1983, en las que puede leerse las significativas contribuciones para el tema de H. Dubiel, "Die Aktualität der Gesellschaftstheorie Adornos" y H. Brunkhorst, "Mehr als Flaschenpost. Kritische Theorie und Sozialwissenschaften") y el posterior *Hamburger Adorno-Symposium* (actas recogidas en: M. Löbig/G. Schweppenhäuser (hg.): *Hamburg-Adorno Symposium*, Dietrich zu Klampen, Lüneburg 1984), actos que abundaban en la revisión iniciada ya, por ejemplo, en volúmenes como el ya citado W. Bonß / A. Honneth (hg.): *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Ffm 1982 (véase como ejemplos las contribuciones de M. Jay: "Positive und negative Totalität. Adornos Alternativentwurf zur interdisziplinären Forschung" y de A. Honneth: "Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie").

³⁵ Vid. algunos ejemplos contenidos en: Th.W. Adorno: *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires 1973; Th.W. Adorno / M. Horkheimer: *Sociologica*, Taurus, Madrid 1979; o directamente los *Soziologische Schriften* contenidos en los volúmenes 8 y 9 de sus *Gesammelte Schriften* (Suhrkamp, Ffm).

estos escritos pone en marcha el tipo de procedimiento analítico que, lejos de metodologías reducidas a la cuantificación, pretende perseguir la dinámica de los hechos en sus relaciones dialécticas, manteniendo los aspectos de negatividad e intentando presentar los fenómenos en cuanto constelaciones más que en cuanto suma de otros elementos atómicos ya no analizables. Será, en cualquier caso, un análisis o una mirada válida a la totalidad social en cuanto reflexión filosófica sobre sus causas y efectos en el ámbito de lo, al final, éticamente valorable, y no en vistas a la disposición inmediata de medios para intervenir, teórica o estratégicamente, en la situación. Para un análisis sociológico puede servir de guía heurística o no servir para nada, pero no hay duda de que no está planteada para servir para un análisis sociológico en sentido positivista. Con lo cual y exclusivamente en este sentido puede relativizarse, cuando menos, la mácula que pueda suponer el mantenimiento unilateral y exclusivo del esquema teórico supuesto en el concepto de “dominio de la naturaleza” para la teorización de las relaciones entre los sujetos en una sociedad.

7. La teoría estética

Las indicaciones para pensar este tiempo fracturado debemos buscarlas en la estética, y no sólo por una cuestión de eliminación de posibilidades o de moda teórica. Hans Robert Jauss³⁶ ya lo expresó hace años; en la estética es donde entre lo negativo surge algo positivo, se saldría del juego de lo afirmativo/negativo que domina otros ámbitos del discurso adorniano; no habría sólo algo afirmativo o algo negativo, sino también comunicación de mundos nuevos, nueva expresión, en un sentido afirmativo que ya no sería el impugnado por Adorno. En todo caso, la relación mimética con la naturaleza,³⁷ modelo de superación del dominio de la naturaleza, es el presupuesto de una liberación social también del dominio individual de los instintos y del poder social tal como puede plantearse en cualquier teorización en el ámbito político. Por ello la anticipación se presenta en la obra de arte, que representa ahora la forma de una tal aproximación mimética al mundo de las cosas; representa, por tanto, el único tipo social de una experiencia en la que el hombre puede apropiarse su realidad sin violentarla bajo el esquema conceptual de la disposición instrumental. A la vez la actividad artística o, más en general, la experiencia estética, tal como la concebía Adorno, da fe de una posibilidad no violenta de relación hombre—naturaleza. En este sentido es la promesa de salvación, de un futuro de liberación y de salvación de la naturaleza oprimida, promesa que, Adorno lo repite continua y variadamente, el pensamiento, para ser tal, deberá renovar a cada instante. Pero es que, además de “promesa de salvación”, sería camino prometedor para poder reformular de manera ni aporética ni vaporosa el esquema adorniano de simultaneidad de autonomía y soberanía (tomando el término de Menke).

En *Teoría estética* encontramos rastros para pensar que el esquema fundamental de *Dialéctica de la Ilustración*, en cuanto la relación del sujeto respecto del mundo es fun-

³⁶ H.R. JAUSS, “Negativität und ästhetische Erfahrung”, en: B. LINDNER / W.M. LÜDKE, *Materialien zur ästhetischen Theorie Th.W. Adornos, Konstruktion der Moderne*, Suhrkamp, Ffm 1985, pp. 138-168.

³⁷ «La conducta mimética tiene su refugio en el arte», Th.W. Adorno: *Teoría estética*, Taurus, Madrid 1971, pag. 76 (en adelante citada como TE).

damentalmente una relación de dominio, se ha modificado o, cuando menos, matizado. Pensamos en señalar estos momentos, importantes si se parte de que «es necesario proceder a reconstruir sistemáticamente sus conceptos fundamentales»³⁸ para poder realizar lo que ella misma pretendió, con la intención no de volver sobre la cuestión del “déficit político”, sino de apostar por el camino, emprendido con fuerza y diversidad, digamos para abreviar: en la tercera generación de la “Teoría crítica”, de reformular o reconstruir críticamente la argumentación adorniana procediendo igualmente a su ampliación (*Erweiterung*). En este sentido seguimos el camino emprendido explicando los motivos por los que creemos necesaria e importante dicha reformulación.³⁹

Siguiendo el camino recorrido, y en vistas del presentado a seguir, quisiera mencionar, a modo de programa, algunos pasajes que van, a mi entender, más allá de lo formulado hasta el momento:

En *Teoría estética* Adorno concibe la obra de arte en una relación con la realidad que no es ni directa ni fundamentalmente de dominio. Así cuando escribe que «el arte, como imitación del dominio del hombre sobre la naturaleza, es a la vez su negación por medio de la reflexión y la inclinación hacia él. La totalidad subjetiva de la obra de arte no es algo impuesto o forzado, sino que en su distanciamiento del objeto se torna en su recreación imaginativa. El dominio de la naturaleza, al estar estéticamente neutralizado, se libra de su factor violentamente».⁴⁰ Recuperando a Kant, Adorno sitúa el arte en el punto de mediación acabada entre los hombres y la naturaleza, pues «la orientación hacia un objetivo, pero sin objetivo, la finalidad sin fin, de que habló Kant, es un principio que partiendo de la realidad empírica, del reino de los fines de la autoconservación, penetra en un reino separado del anterior, el llamado en otro tiempo sacral». Este dominio es “imitación” en cuanto, por una parte, dispone de una forma muy desarrollada de racionalidad y, por otra, el objeto a dominar en el arte muestra, precisamente por esa forma de racionalidad desarrollada, su irreductibilidad final al dominio subjetivo y sus categorías. Esto es: nos devuelve a las páginas de *Dialéctica negativa* en las que la primacía del objeto se muestra como la última frontera del pensamiento identificante,⁴¹ una de las perennes ideas adornianas: la imposibilidad de aferrar todo lo real (sea con el pensamiento, sea con los medios de disposición técnica), no por incapacidad, sino por la distancia respecto del sujeto en que se mantiene siempre y en última instancia la materialidad. Sólo cabe recordar aquí la recuperación, en *Dialéctica negativa*, del momento de verdad residente en la separación fenómeno—cosa en sí realizada por Kant, del número como aquello que siempre está pero más allá.

La forma desarrollada de racionalidad es «el dominio de los materiales y de las técnicas. Con esta contradicción responde a la contradicción de la *ratio* misma».⁴² Esta racionalidad está orientada contra la misma existencia empírica, pues se contraponen a

³⁸ Ch. MENKE: *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*, Visor, Madrid 1997, pag. 17.

³⁹ Cf. M. CABOT: «L'art entre autònom i fet social. El tractament adornià d'una “antinòmia estètica”», XVIII Jornades de Filosofia: “Estètica i Filosofia”, Departament de Filosofia de la Universitat Autònoma de Barcelona (març de 1999).

⁴⁰ TE, 375.

⁴¹ DN, 185ss.

⁴² TE, 376.

lo que les es exterior, y la condición para ello es parecerse, ser imitación. Ni la magia ni el arte pueden saltar por encima del dominio («el dominio de la naturaleza no es un accidente en el arte», dirá), «tienen que parecerse a la conducta dominadora para poder producir algo cualitativamente distinto del mundo del dominio». La obra de arte es existente material y sensible, pero algo más que puramente existente, como objeto entre otros objetos equivalentes que terminan en sus límites físicos pero cuyo sentido está fuera de ellos. La forma, la configuración de los materiales, portadora de su racionalidad, apunta más allá de la lógica social y física de esos materiales. La reflexión y el distanciamiento de la conducta estética respecto del objeto, permite mantener el momento de no identidad en el producto creado. «La proscrición en el arte del momento dominador y arbitrario no está orientada al aumento de poder, sino a su expiación. Esta se realiza al poner el sujeto al servicio de lo no-idéntico su posibilidad de disponer de sí mismo y de lo que es diferente de él».⁴³

La obra de arte porta negatividad, no es simplemente existente, sino que, aunque producto de la sociedad e inserta en una sociedad, siempre se sitúa negativamente ante ella.⁴⁴ Cuando Adorno ha hablado de la racionalidad de las obras de arte, y referido a las técnicas y materiales, podría ampliarse recurriendo a la vía de lo que podría llamarse, con todas las precauciones, la libertad expresiva, siempre mucho más que una simple afirmación o repetición de lo dado. Esto nos llevaría de nuevo a la fundamental categoría de negatividad y su correlato formal: la noción de “enigma”. «La imagen enigmática del arte es la configuración que se da entre mimesis y racionalidad».⁴⁵ «Todas las obras de arte, y el arte mismo, son enigmas; hecho que ha vuelto irritantes desde antiguo sus teorías. El carácter enigmático, bajo su aspecto lingüístico, consiste en que las obras dicen algo y a la vez lo ocultan. Ese carácter tiene algo de las imitaciones de un payaso; si se está dentro de las obras, si se las acompaña internamente en su despliegue, se hace invisible, pero si se sale fuera, si se rompe el pacto con su inmanencia, entonces vuelve y se aparece como un espíritu».⁴⁶

Sólo queríamos apuntar en una dirección, precisamente diferente de la que se apuntaba al principio de este trabajo. La caducidad de la teoría estética de Adorno (en general, de la filosofía) ya no es discutible, muestras tenemos de su fertilidad; su reconstrucción lingüístico-comunicativamente no sólo no es superadora (en sentido hegeliano) en cuanto tiende a eliminar por absolutamente inútil aquello considerado “atrasado”, sino que es discutible que alcance realmente el núcleo de la reflexión estética, un ámbito en el que nunca se movió demasiado a gusto; la línea de una crítica inmanente, que trata de despejar y aclarar el campo conceptual en el que se expresan las ideas adornianas, con el fin de mejor formular las teorías adornistas y liberarse de paralogismos, da muestra de su vigor y de su capacidad de articular discursos racionales. En esta senda nos movemos, a este objetivo queríamos apuntar en este artículo intentando clarificar algunos de los problemas de partida que enturbian la vista.

⁴³ TE, 377. Un pasaje a modo de fórmula resume: «Pero la obra de arte tiene un rango tanto más elevado, está tanto más configurada [*Gestaltet, Gestaltung*] cuanto menos estructurada [*verfügt ist, Gefüge*] se encuentre».

⁴⁴ «Las obras de arte, en su existencia, son algo más que existencia, pero no por causa de algo existente, sino por su lenguaje», TE, 141.

⁴⁵ TE, 170.

⁴⁶ TE, 162.