

La formación del pensamiento de Th. W. Adorno

Mateu Cabot

Publicado originalmente en:

Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica
vol. 50, núm. 196, Madrid (enero-abril 1994), pags. 95-11, ISSN 0031-4749.

La complejidad del pensamiento maduro de Adorno puede remitirse, además de a la complejidad intrínseca de su discurso, a la formación de su pensamiento entre un conjunto de influencias en un momento histórico-social y cultural especialmente denso (y sugestivo). Pretendo en este artículo recorrer las influencias teóricas directas en la formación del pensamiento de Adorno que ayuden a aproximarnos a su filosofía. La relativa continuidad de sus tesis centrales nos ayudará, con ello, a comprender mejor su obra posterior. Indirectamente estas notas ayudarán a clarificar algunas confusiones muy extendidas sobre la relación entre Adorno y la llamada “Escuela de Frankfurt”.

1. Primeras influencias.

El estudio de la formación del pensamiento filosófico adorniano debería partir de su formación musical. Mucho antes de que emprendiera sistemáticamente el estudio y producción filosófica Adorno había entrado en contacto con las vanguardias musicales, ejerciendo, desde 1921, de crítico musical, y frecuentando Viena, a partir de 1925, para proseguir sus estudios musicales con Alban Berg. De esta época data la influencia de personalidades como Siegfried Kracauer o Karl Kraus, influencia que aunque no se materialice en un corpus de pensamientos claramente definidos, si se percibe sobre el estilo y la forma del pensamiento adorniano.¹ Dentro del ámbito de su formación más estrictamente filosófica es de destacar que hacia 1921 Adorno entró en contacto con

¹ De Kraus es apreciable en Adorno la tendencia al aforismo, la queja ante el enmudecimiento de la naturaleza o la depravación de la sociedad burguesa. De Kracauer la posición interpretativa ante los textos clásicos, tendente a resaltar los movimientos que hay bajo la superficie del sistema cerrado, o la polémica contra los neo-kantianos que no veían en Kant otra cosa que un análisis de las condiciones de los juicios científicos válidos.

Ernst Bloch (a través de *Espíritu de utopía*) y con Georg Lukács (a través de *Teoría de la novela*). Aunque vistas desde el presente estas dos obras pudieran parecer no enteramente significativas del pensamiento de sus autores, es de destacar el abismo que les separa respecto a los intereses inmediatamente posteriores de Adorno. Sea como fuere, es de notar que el pensamiento de estos autores (sobre todo Lukács) significaba implícitamente tomar partido en contra de una filosofía que se reducía progresivamente a teoría de la ciencia, teoría del conocimiento e historia de la filosofía. Significaba, a un tiempo, redescubrir Kant, Hegel y Marx, apartando toda la erudición muerta con que los habían cubierto las escuelas en el último medio siglo. A la vez ambas filosofías tenían otro significado: la escatología de Bloch y el utopismo de Lukács eran sólo dos de las muchas formas en que se liberaron las energías radicales en el período de entreguerras. Estas fuerzas encontraron en la estética expresionista su más completa formulación. Si Adorno conectó con estas tendencias igualmente debió sufrir las consecuencias que para ellas supuso la restauración política y cultural a partir de la estabilización económica de 1924. En estos dos períodos se ancla el doble carácter de la filosofía de Adorno: los motivos utópicos, pero también, por otra parte, la sintonía pesimista. Entre la no realización de la sociedad mejor, libre, que habrían querido las vanguardias de aquél tiempo, y la subsiguiente restauración, "la única posibilidad de mantener la fidelidad a aquél mundo consiste en esperar en su restablecimiento final en un futuro en el que sería, a la vez, realizado y superado".²

Sin embargo, en esta época sus intereses filosóficos estrictamente académicos parecen recorrer un camino diferente. En 1924, a los 21 años, Adorno presenta el escrito de *Dissertation*³. En la página 11 de este escrito Adorno explicita el tema (el núcleo de lo noemático y lo cósmico de la fenomenología husserliana), la tesis (a pesar de su auto-comprensión, la fenomenología husserliana contiene rasgos no idealístico-trascendentales, sino realístico-trascendentes, y esto conduce a contradicciones irresolubles) y la perspectiva desde la que se aborda el tema (la "Sistemática trascendental", esto es, la filosofía de su profesor Hans Cornelius). Este escrito ha sido calificado como "una utilización poco original de la fenomenología trascendental, y de un ejercicio académico obligatorio simplemente cuidadoso"⁴. Pero lo más sorprendente era el tipo de filosofía que Adorno hacía propia, la sistemática trascendental de Cornelius, tan alejada de los intereses filosóficos mostrados por Adorno hasta el momento⁵.

Siendo evidente que este no es la línea teórica que seguirá posteriormente Adorno, ¿cómo explicar la influencia de Cornelius sobre él hasta 1927? Aun permaneciendo oscura esta fase 'trascendental', está claro que se sitúa en contraposición con los intereses del Adorno maduro e incluso de los intereses personales del joven. Pareciera como si se mantuviera un doble plano de intereses: uno más académico, enfocado hacia Cornelius y la fenomenología, y uno más personal, influido por Bloch, Lukács y Benjamin. La existencia de esta duplicidad debe entenderse en la perspectiva de la

2 C.PETAZZI, "Studien zu Leben und Werk Adornos bis 1938", p. 28, en: H.L.ARNOLD (Hg), *Th.W.Adorno*, Text+Kritik, München 1983.

3 Titulado *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*. Publicado por primera vez en: Th.W.ADORNO: *Gesammelte Schriften*, Band 1, Suhrkamp, Ffm 1973, pp. 7-77. (Citaremos como GS seguido del volumen y página).

4 C.PETAZZI, op. cit., p. 29.

5 Hans Cornelius intentaba, con una contraposición crítica a Kant, alcanzar una posición neocriticista: formular una teoría científica del conocimiento reduciéndolo a una analítica trascendental. La dialéctica trascendental es superflua. El impulso antimetafísico de Cornelius ataca la *cosa en sí* y le pone en contacto, por ejemplo, con Avenarius y el empiriocriticismo.

bipolaridad no resuelta que ya hemos mencionado. Hablando de su relación con Kra-cauer, Adorno explicó que había recibido de él la conciencia de las tensiones entre expresión y obligatoriedad, el origen emocional del pensamiento, la concreción de la experiencia, etc. Recordando estos pasajes, Adorno escribió en 1964: "Pero la espontánea reacción del individuo no es lo último y tampoco ninguna garantía de conocimiento objetivo".⁶ Tal vez es esto lo que motivó la asistencia a las clases de Cornelius. Está claro que la tensión entre expresión y lógica, experiencia y teoría es uno de los aspectos esenciales de la filosofía de Adorno, y la desconfianza ante lo puramente subjetivo es una parte constituyente de su pensamiento. Tal vez a partir de aquí debería entenderse la negativa del alumno de Alban Berg a ser músico.

La desconfianza ante lo subjetivo, lo inmediato, se encuentra dentro del discurso adorniano en muchísimas de sus páginas e ideas; aunque también hay que señalar que la sensibilidad artística no queda cortada, con su decisión profesional, del impulso intelectual, sino que entra en la meditación metafísica como subjetividad doliente. Esto forma parte de lo dicotómico esencial de Adorno: la tensión entre impulso subjetivo y férreo autocontrol. En *Minima Moralia* se muestra siempre el origen subjetivo del pensamiento, aunque la reacción individual no se acepte nunca inmediatamente como verdadera: "así aparece el sufrimiento en la experiencia personalmente vivida mientras es liberada de aquella subjetividad arbitraria que podría oscurecer el significado objetivo de experiencia. La travesía de aquella 'inmensidad helada del concepto' (Benjamin), que es presuposición de todo pensamiento filosófico, es una exigencia, que Adorno levanta en un cierto grado contra si mismo, contra los propios impulsos más profundos, por una autosuperación permanente"⁷.

Tras el intento fallido en 1927 de habilitarse en Frankfurt, bajo la dirección de Cornelius, con una tesis sobre el concepto de lo inconsciente en la doctrina trascendental⁸, Adorno lo consigue en noviembre de 1930 con Paul Tillich, teólogo, amigo y sucesor de Cornelius en la cátedra. El trabajo se tituló *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*⁹. En la "Advertencia" de 1962 a este libro Adorno remarca que ya hay en él algunos motivos fundamentales de su pensamiento posterior¹⁰. Igualmente puede apreciarse en él el estilo posterior. Muchas de las posiciones del

6 Th.W.ADORNO, "Der wunderliche Realist", en GS, 11, p. 91.

7 C.PETAZZI, op. cit., pp. 32-33.

8 Titulada *Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre*, publicada por primera vez en GS, 1, pp. 79-321. En este escrito se trataba de mostrar el carácter contradictorio de la filosofía del inconsciente, a la vez que fundamentar una teoría trascendental de lo inconsciente y exponer su coincidencia con el psicoanálisis. El problema de esta tesis se presentó seguramente al ampliar lo que en Cornelius es una cuestión puramente gnoseológica. Adorno intentó desarrollar una crítica consistente en el desvelamiento de su función social, mostrando así la conexión entre la metafísica de lo inconsciente y las filosofías del poder y del destino por una parte, y el fascismo y el imperialismo por otra. Esto poco tenía que ver con la "sistemática trascendental" de Cornelius. En 1969, Adorno señaló, en una carta citada por los editores del vol. 1 de los GS, que el "error fundamental del manuscrito es que relaciona unilateralmente Freud a la teoría del conocimiento de la escuela de Mach y Avenarius, y desatiende desde el principio el momento materialista existente en Freud que es caracterizado en él con el concepto fundamental de placer orgánico" (GS 1, 381-2).

9 Primera edición: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1933. Al trabajo de habilitación se añadirán complementos en 1940, 1962 y 1963, todo ello publicado en GS, 2.

10 Th.W.Adorno: *Kierkegaard*, Monte Ávila, Caracas 1971, p. 384. De hecho el texto de este auténtico prólogo a una nueva edición 29 años después de la primera puede interpretarse como una reafirmación de lo dicho originalmente, pues a la afirmación adorniana de que contiene ya muchos de sus pensamientos posteriores se une el hecho de que las rectificaciones que propone pueden considerarse marginales.

Kierkegaard remiten ya a posiciones filosóficas definidas con precisión que Adorno ya ha hecho propias. La cuestión reside, entonces, en explicar el cambio de orientación desde Cornelius hasta estas últimas posiciones. En este sentido el trabajo sobre Kierkegaard y los dos trabajos posteriores, que seguidamente comentaremos, son una primera formulación, a nivel programático, de lo que después, trabajado y afianzado, será el pensamiento maduro de Adorno. Para iluminar esta transición, será fundamental la influencia de Benjamin, que analizaremos después de mostrar otra influencia teórica que, aunque no tan directamente plasmada en los textos adornianos, sirvió, sea positiva o negativamente, para configurar el marco general del pensamiento adorniano. Esta es la que ejerció Lukács a la que ya nos referimos anteriormente.

2. Georg Lukács.

Anteriormente vimos como Bloch y Lukács formaron parte de las influencias más tempranas de Adorno. Recuperemos ahora la influencia que ejerció Lukács en la formación del pensamiento de Adorno, partiendo de la existencia, ya desde el principio, de dos motivos que separaban a Adorno del neomarxismo que surgía con los dos autores. Dos motivos que perduraron durante toda su vida: (a) no compartir el sentido de la vuelta a un hegelianismo de izquierdas tal como lo entienden Lukács, Gramsci y Korsch, cuya teoría de la identidad es vigorosamente combatida hasta Dialéctica negativa; (b) el temor a que la relación teoría-praxis desemboque en la instrumentalización de la teoría. De ello se derivará un escaso interés por pronunciarse en temas políticos al mismo nivel en que solían hacerlo los filósofos antes mencionados. Es evidente que de aquí proceden las críticas al "déficit político" del pensamiento adorniano.

A pesar de ello la relación de Adorno con Lukács es significativa teóricamente para el primero. Lukács se le presenta como un cruce de caminos: por una parte ofrece una relectura de Marx acudiendo a Hegel; por otra, en su crítica de la sociedad recurre a algunas tesis weberianas que igualmente se harán presentes en la concepción de Adorno. De este modo la continuidad entre Lukács y Adorno estriba más bien "en la perspectiva problemática, a pesar de las diferentes soluciones"¹¹. El concepto clave que les relaciona 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 aquél 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"¹². 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"¹³ bordea el idealismo, y con ello pretende solventar el dualismo

11 G.E.RUSCONI, *Teoría crítica de la sociedad*, Martínez Roca, Barcelona 1969, p. 47.

12 G.LUKACS, *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona 21978, p. 11.

13 *ibidem*, p. 30.

propio, concretizado en la alienación. Lukács se defiende diciendo que su sujeto es diferente de cualquier forma de neoidealismo. Su sujeto es una clase 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. Este segundo significado es, para Lukács, prioritario. Conecta la primera obra de Lukács con *El asalto a la razón* (1959) y con la interpretación weberiana de la modernización occidental.

La categoría de totalidad asume en sí dos momentos diferenciables analíticamente: (a) totalidad como unidad inteligible a la que se refieren los objetos particulares; (b) totalidad como sociedad en devenir. Esta dualidad de un momento gnoseológico y de uno sociológico-crítico no es para Lukács problemática puesto que se unen en un concepto que representa, para él, la superación del dualismo de la filosofía anterior (dualismo que forma parte de la conciencia cosificada de dicha filosofía): el concepto de praxis. En él se unen sujeto y objeto, pensamiento y ser, génesis e historia. El acto revolucionario del proletariado comprende, a la vez, el sujeto y el objeto de la práctica histórica. El sujeto, sobre el que recae el peso de la unificación, es conciencia y acción al tiempo. La identificación posterior del "partido revolucionario del proletariado" como "sujeto" debe tomarse como el último paso coherente de la teorización. Las consecuencias de su conclusión implican para Adorno el sacrificio del intelecto a la inmediatez del partido en su lucha política. Teniendo en cuenta que en la organización del partido no se ha superado la objetiva escisión entre ser y pensamiento, entre lo real y lo racional, entonces el pensamiento no hace más que claudicar ante las necesidades organizativas y tácticas de una realidad inmediata e históricamente concreta. La conclusión para Adorno será que el metasujeto del idealismo no debe ser entendido como anticipación del "sujeto colectivo" futuro de los marxistas, sino como la imagen inversa del poder totalizador del mundo administrado. Totalidad, tal como era resaltada por Lukács como meta normativa, "no era una categoría afirmativa, sino más bien una categoría crítica (...) Una humanidad liberada no sería en modo alguno una totalidad"¹⁴.

Respecto a Weber Lukács realizó la tarea de asimilarlo a la teoría marxista mediante una transformación del concepto marxiano de ideología. Si en Marx era la falsa teoría del intercambio de equivalentes la que daba base a la dominación, ahora la crítica se dirige contra la ciencia y la teoría en su función ideológica, como razón instrumental. Para llegar hasta aquí Lukács interpreta la racionalización como cosificación, que se conecta con la mistificación analizada por Marx en "El carácter de fetiche de la mercancía"¹⁵. De este modo la cosificación de la conciencia será un momento constitutivo del proceso de reproducción capitalista. Por otro lado Lukács no dejará de criticar las restricciones del concepto weberiano de racionalidad, con su exclusión del problema de los valores. Esta misma racionalidad particular topará con un límite inmanente que llevará a la desintegración social. La asimilación de Weber no ha modificado la cuestión que ya se planteaba en Marx, en el sentido de "como se diferenciaría una racionalización 'substancial' de los procesos de vida social de la ampliación social de una racionalidad

14 Th.W.ADORNO, en la "Introducción" a *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona 1972.

15 K.MARX, *El capital*, I, cap. 1, sec. 4 [OME-40, pp. 81ss]

formal y estructural"¹⁶.

Como conclusión afirmamos que Adorno asimiló a través de Lukács categorías y motivos provenientes de Hegel, Marx y Weber. Evidentemente la recepción de Hegel, tan importante en Adorno, tiene que ver con la recuperación que para el marxismo hace de él Lukács. Igualmente se toma de Lukács la firmeza con que concibe la conexión entre los diferentes momentos de la historia de la filosofía moderna, de tal manera que las formas ideológicas del último capitalismo encarnan la esencia de la historia entera. Igualmente el llevar el pensamiento racional a tal radicalidad que se le pone ante las puertas de lo no-racional. A partir de ahí son claras las diferencias. No sólo se trata de que el método holista de Lukács es sustituido en Adorno por un método micrológico heredado de Kracauer y Benjamin¹⁷. Igualmente en la categoría central de cosificación se muestran las diferencias¹⁸. De tal manera que "la reificación para Adorno no equivalía a la objetivación alienada de la subjetividad, la reducción de un proceso fluido a algo muerto. Por el contrario, y aquí era particularmente evidente la deuda de Adorno hacia Nietzsche con respecto al origen del intercambio, la reificación, cuando era utilizada por él en sentido peyorativo, significaba la supresión de la heterogeneidad en aras de la identidad"¹⁹. En el análisis de la cosificación Adorno sigue a Lukács sin admitir el proletariado como sujeto del autoconocimiento de la estructura de mercancía. Tampoco admite la afirmación lukacsiana de que la racionalización total del mundo encuentre un límite en el carácter formal de la propia racionalidad²⁰. Después reduciría la históricamente específica estructura de las relaciones de producción a su esencia cosificada: principio de cambio, cuantificación, dominio, hechizo. Aun así, la recepción de Lukács por parte de Adorno es la más profunda entre las que realizaron los participantes en la teoría crítica, y es en parte a esta recepción a la que se debe el cambio de orientación de algunos de sus miembros en los años cuarenta.

3. Walter Benjamin y el Institut für Sozialforschung (IfS).

En la tesis de habilitación encontramos concepciones totalmente ajenas a la

16 A.WELLMER, "Kommunikation und Emanzipation", en: A.HONNETH/U.JAEGGI, *Theorien des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Ffm 1977, p. 477. Es aquí donde Wellmer ve el legado de una vuelta subrepticia a las bases del idealismo objetivo hegeliano.

17 Cf. Th.W.ADORNO, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid 1975, p. 404. Sobre el método micrológico de Benjamin: "Su método micrológico y fragmentario no se ha apropiado nunca plenamente la idea de la mediación universal, que en Hegel y en Marx funda la totalidad. Sin vacilación insiste en su principio de que la mínima célula de realidad contemplada contrapesa al resto del mundo entero. Interpretar fenómenos materialísticamente significaba para él no tanto explicarlos a partir del todo social cuanto referirlos inmediatamente, en su individuación y aislamiento, a tendencias materiales y luchas sociales. Así pensaba sustraerse a la alienación y a la cosificación por los que la consideración del capitalismo como sistema amenaza con parecerse a éste" ("Caracterización de Walter Benjamin", en: Th.W.ADORNO, *Crítica cultural y sociedad*, Ariel, Barcelona³1973, p. 123-4).

18 A pesar de ello Adorno, en "Erpreßte Versöhnung" (1958), GS, 11, 251ss., califica *Historia y conciencia de clase* como el primer estudio que se centró sobre el problema fundamental de la reificación, la clave para un análisis marxista o neomarxista de la cultura. Opinión tanto más válida cuanto que se encuentra en un trabajo de tono predominantemente crítico.

19 M.JAY, *Adorno*, Siglo XXI, Madrid 1988, p. 60.

20 G.LUKACS, op. cit., 123ss. Con esta reserva Lukács establece un último reducto frente a la universal cosificación en la naturaleza subjetiva de los hombres: en el hombre, que objetiva una parte de sí, su fuerza de trabajo, como mercancía, puede hacerse consciente precisamente esta situación pues no se transforma en mercancía su esencia humana.

fenomenología. Una de ellas es la afirmación de que "toda alegoría (según la interrogación de Benjamin), no es simplemente un signo sino una expresión"²¹. Esta concepción remite explícitamente a las ideas de Benjamin, expresadas en *El origen del drama barroco alemán*: la alegoría como expresión, el nombre como lugar de aparición de la verdad, el carácter no intencional de la verdad²². Igualmente en este trabajo se encuentra la concepción de lo mítico adoptada por Adorno y que después él mismo incorporará a su idea de "historia natural"²³. La asimilación productiva de Benjamin es clara (incluso podríamos decir: programática) en los dos trabajos ineditadamente posteriores a Kierkegaard. El primero, la lección inaugural de Frankfurt (7.5.1931), titulada "Die Aktualität der Philosophie"²⁴. El segundo, la conferencia pronunciada (15.6.1932) ante la sección frankfurtiana de la Kant-Gesellschaft, titulada "Die Idee der Naturgeschichte"²⁵. Estos dos escritos constituyen la concreción del cambio de orientación filosófica de Adorno desde las ideas desarrolladas en su *Dissertation* y en su *Habilitation* frustrada hasta lo que será su pensamiento maduro. Quizá por la condensación que representan, pues desde diversos lugares se ha señalado la presencia ya en estos escritos de todos los motivos del pensamiento de Adorno²⁶, estos dos ensayos son inusualmente programáticos en el pensamiento de Adorno.

Nos centraremos primeramente en la relación del joven Adorno con Walter Benjamin, puesto que el cambio parece producirse en una asimilación del pensamiento este último²⁷. Se habían conocido en 1923²⁸, cuando Adorno había leído ya trabajos manuscritos de Benjamin, sobre *Las afinidades electivas de Goethe* y sobre *El origen de la tragedia alemana*. Su influencia puede apreciarse en constante aumento entre 1927 -el año del trabajo sobre el inconsciente, dónde aún no se perciben excesivas huellas- y 1931 -el año de "Die Aktualität der Philosophie". En este trabajo y en el posterior

21 Th.W.ADORNO, *Kierkegaard*, op.cit., p. 45.

22 En "Caracterización de Walter Benjamin", op. cit., p. 116, dirá respecto a la utopía del conocimiento de éste: "En todas sus fases ha pensado simultáneamente Benjamin el ocaso del sujeto y la salvación del hombre. Esto define el arco macrocósmico de cuyas microcósmicas figuras estuvo pendiente. Pues lo característico de su filosofía es su tipo de concreción. Al igual que su pensamiento intenta sustraerse, con renovados esfuerzos y puntos de partida, al pensamiento clasificatorio, así también es para él el nombre de las cosas y de los hombres el prototipo de toda esperanza: su reflexión intenta reconstruir ese nombre".

23 Th.W.ADORNO, *Kierkegaard*, op. cit., p. 94: "Puesto que no siempre la naturaleza se manifiesta en la dialéctica en forma vivaz y presente. La dialéctica se detiene en la imagen y evoca lo mítico en el presente histórico inmediato, como el pasado más alejado: la naturaleza como prehistoria. De ahí que las imágenes que, como la del interior doméstico, llevan la dialéctica y el mito a la indiferencia, son auténticos 'fósiles antediluvianos'. Pueden considerárselas imágenes dialécticas, recurriendo a una expresión de Benjamin, cuya conveniente definición de a alegoría es válida también para la tentativa alegórica de Kierkegaard, en cuanto a configuración de una dialéctica histórica y una naturaleza mítica".

24 Reproducida en GS, 1, pp. 325-344.

25 En GS, 1, pp. 345-365.

26 "Con los motivos de la figura histórica, de la historia natural y la idea de un lenguaje configurativo anticipan algo así como una metodología del trabajo material de Adorno y de ese modo hacen juego con la 'Dialéctica negativa', GS, 1, 383 ("Editorische Nachbemerkung")

27 Respecto a la transición adorniana del idealismo trascendental al materialismo, los editores de los GS anotan: "Si se quiere llamar por nombres depende muy estrechamente de la separación de Cornelius y la unión a Walter Benjamin" (GS, 1, 383). Sobre la relación Adorno-Benjamin: C.PETAZZI, op. cit., pp. 33-42; B.LINDNER, "Herrschaft als Trauma. Adornos Gesellschaftstheorie zwischen Marx und Benjamin", en: H.L.ARNOLD (Hg), op. cit., pp. 81ss; W.v.REIJEN, *Philosophie als Kritik*, Hain, Königstein/Ts. 1984, cap. 6.2; J.HABERMAS, "Crítica consciencizadora o crítica salvadora", en *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid 1975, pp. 297-332.

28 Adorno relata su encuentro, concertado por Kracauer, ocurrido en el Café Westend de la Operplatz de Frankfurt, en "Erinnerungen" (1966), incluido en R.TIEDEMANN (Hg.): *Über Walter Benjamin*, Suhrkamp, Ffm 1970, p. 67.

encontramos tanto las tesis del Adorno maduro como las huellas de la influencia decisiva de Benjamin.

"Die Aktualität der Philosophie" está dividido en dos partes. La primera es una oposición a la ontología existencial y a la fenomenología en general. Aquí Adorno interpreta que las filosofías contemporáneas tratan de superar la crisis del idealismo ateniéndose a aquella totalidad que ya había sido deshecha por las aporías del idealismo. La crítica fundamental de Adorno se dirige a las ideas de totalidad y de sistema. El artículo se inicia estableciendo la imposibilidad de la tarea pretendida por aquellas filosofías: "Quien hoy elija el trabajo filosófico como profesión debe renunciar desde el principio a la ilusión, puesta con los más recientes proyectos filosóficos, de que sea posible capturar con la fuerza del pensamiento la totalidad de lo real"²⁹. A partir de esta constatación Adorno extrae una consecuencia que se convertirá en un motivo crítico permanente: la filosofía tradicional, al intentar comprender la totalidad, cae necesariamente en la justificación de lo existente. Con ello es igualmente preciso tematizar la relación y diferencia de la filosofía y la ciencia positiva, además de la integración social de toda crítica. Precisamente el problema de la distinción de filosofía y ciencia configura la segunda parte del texto. Como prototipo de la idea de ciencia toma a la escuela de Viena, y ante ella "la diferencia central reside más bien en que la ciencia particular toma sus resultados, en cualquier caso sus últimos y más profundos resultados como insolubles y en sí latentes, mientras que la filosofía concibe ya el primer resultado con el que trata como signo que le incumbe descifrar. Dicho llanamente: la idea de la ciencia es investigación, la de la filosofía interpretación"³⁰. En esta tesis programática están contenidas ideas que se remiten directamente a Benjamin. La primera es la de texto. A la filosofía se le presenta un escrito cifrado que no puede ser leído inmediatamente³¹. El texto a leer es incompleto, contradictorio y frágil. Unido a esto se halla la segunda idea, la de constelación. El método con el que la filosofía puede descifrar el texto se resalta con esta idea: "...así la filosofía ha puesto sus elementos, que recibe de las ciencias, en cambiantes constelaciones, o, para decirlo con una expresión actual menos astrológica y científica: en cambiantes disposiciones probatorias, en tanto prospere como figura que sea legible como respuesta, mientras simultáneamente se disipe la pregunta"³². De estas dos imágenes, Adorno extrae las consecuencias: si al principio del texto decía que la filosofía no puede partir de la presuposición de que puede captar la totalidad de lo real, ahora afirma que "la tarea de la filosofía no es investigar las intenciones ocultas y existentes de la realidad, sino interpretar la realidad falta de intenciones"³³. Esta idea de la filosofía (que Adorno remite explícitamente al *Ursprung des deutschen Trauerspiels* de Benjamin) es ampliada inmediatamente: "Interpretación de lo sin intención por composición [*Zusammenstellung*] de los elementos analíticamente aislados e iluminación de lo real en virtud de tal interpretación: este es el programa de todo legítimo conocimiento materialista"³⁴. *Zusammenstellung* alude a la renuncia a buscar lo general en lo particular, o a progresar de éste a aquél en un movimiento ininterrumpido. Alude igualmente a la idea benjaminiana de mosaico. Los elementos de la *Zusammenstellung* son pequeños y sin intención; lo aparentemente sin significado debe ocupar el lugar de los grandes problemas. "Por consiguiente, la construcción de los

29 "Die Aktualität der Philosophie", GS, 1, p. 325.

30 ibídem, p. 334.

31 En una ocasión dirá, a propósito de Benjamin, "los malentendidos son el medio de comunicación de lo no-comunicativo" ("Caracterización de Walter Benjamin", op. cit., p. 118).

32 "Die Aktualität der Philosophie", p. 335.

33 ibídem, p. 335.

34 ibídem, p. 336.

elementos más pequeños y sin intención cuenta entre las presuposiciones fundantes de la interpretación filosófica"³⁵. Más adelante dirá que "se trata para la filosofía interpretante de construir llaves que hagan saltar la realidad"³⁶.

Así puede darse un paso más: si la filosofía se plantea como interpretación, esto es, como una tarea que rastrea huellas cifradas y persigue el enigma que haga saltar el mecanismo, entonces la filosofía debe adoptar una forma específica de expresión. Avanzando lo que dirá en "Caracterización de Walter Benjamin" (1950)³⁷ y en "El ensayo como forma" (1958), Adorno concluye este artículo afirmando que la tensión entre objeto e interpretación, la inconveniencia entre pensamiento y ser como totalidad, debe manifestarse en una forma apropiada: "Si el ensayo toma su comienzo con el desmoronamiento de toda seguridad en la gran filosofía, si con ello se une a las interpretaciones limitadas, perfiladas y asimbólicas del ensayo estético, no me parece condenable mientras sean elegidos correctamente los objetos: en caso de que sean reales. Pues sin duda el espíritu no puede producir o comprender la totalidad de lo real, pero puede penetrar en lo pequeño, hacer saltar en fragmentos los límites de lo meramente existente"³⁸. Desde estas concepciones se fraguará en Adorno una especial relación entre la expresión y el contenido del pensar que perdurará, desde estos comienzos, hasta el final de su obra. Es harto conocido el disgusto adorniano ante la construcción sistemática y su tendencia al aforismo. A ello se une una aspiración estética (en cuanto el arte es mimesis): es difícil dejar de pensar que hay en su escritura una aspiración artística y que los más abstrusos pasajes no pretendan reflejar sino miméticamente la oscuridad de la cosa misma. Pero, como decimos, esto no es una simple cuestión de estilo, sino que está explícitamente teorizado en su obra, entretejido con sus posiciones teóricas³⁹.

Si en "Die Aktualität der Philosophie" encontramos elementos decisivos de la gnoseología adorniana emparentados con la gnoseología de Benjamin, en "Die Idee der Naturgeschichte", su ensayo inmediatamente posterior, se encuentran, ya integrados en la concepción adorniana, los elementos fundamentales de la filosofía de la historia de Benjamin. Así en este ensayo de 1932 encontramos los motivos a partir de los cuales se construye el texto de Dialéctica negativa, treinta años posterior, titulado "Espíritu universal e historia de la naturaleza". Como en el texto anterior hay en éste dos partes: una primera de crítica de la filosofía derivada de Husserl, de la que critica sobre todo la categoría de historicidad. Se opone a la separación idealista entre naturaleza y espíritu, y en su lugar propone la unidad concreta de naturaleza e historia⁴⁰. Se trata de "comprender el ser natural mismo en su determinación histórica extrema, allí donde es lo más histórico, como un ser natural (...) o comprender la naturaleza, allí donde aparentemente permanece en sí como naturaleza en lo más profundo, como un ser

35 ibídem, p. 336.

36 ibídem, p. 340.

37 "El ensayo consiste como forma en la capacidad de contemplar lo histórico, las manifestaciones del espíritu objetivo, la 'cultura' como si se tratara de naturaleza. Benjamin tenía esta capacidad como pocos. Todo su pensamiento podría llevar el adjetivo de 'histórico-natural'", "Caracterización de Walter Benjamin", op. cit., p. 118.

38 "Die Aktualität der Philosophie", p. 344.

39 Vid. en "Sobre la pregunta '¿Qué es alemán?'" (en el volumen *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires 1973), pp. 104-6, una reflexión sobre la lengua alemana y su afinidad electiva con la filosofía, y, en general, sobre la relación entre reflexión y expresión.

40 "la intención propia de lo que digo tiende a superar la antítesis usual de naturaleza e historia" (GS, 1, p. 345).

histórico"⁴¹. Inmediatamente declara Adorno su punto de referencia: Lukács, cuya Teoría de la novela contiene el concepto de "segunda naturaleza". Pero, al contrario de Benjamin, que consigue hacer de la segunda naturaleza un objeto de la interpretación filosófica, Lukács no consigue ir más allá de la posibilidad metafísica de una incierta revivificación de lo anímico que está petrificado en la naturaleza⁴². Por el contrario Benjamin consigue hacer posible la concreta convergencia de naturaleza e historia, fundamentalmente por medio del concepto de *Vergängnis*. "Cuando Lukács reconvierte lo histórico como lo pasado en la naturaleza, se da así la otra cara del fenómeno: la naturaleza misma se presenta como naturaleza perecedera, como historia"⁴³. Esto introduce una auténtica exposición del concepto benjaminiano de historia, dentro del cual encontramos, más sistematizados, la aceptación de conceptos claves en el pensamiento de Adorno. Algunos de ellos ya se encuentran en Kierkegaard⁴⁴, otros son más extensamente desarrollados, pero todos se refieren a Benjamin: la alegoría como expresión, el mito cuyo carácter petrificado estático es sólo apariencia tras la cual se esconde la dinámica histórica, etc.

Se debe igualmente a la influencia de Benjamin que Adorno piense el concepto de *Gedächtnis* en lugar del de *Erinnerung*, de *Erfahrung* en lugar de *Erlebnis*, que hable del componente mimético del lenguaje (original unión del lenguaje y la cosa), de caída, alegoría, etc⁴⁵. Todos estos conceptos nuevos en Adorno son fruto directo de las reflexiones de Benjamin sobre el significado de las "imágenes". Benjamin concebía la realidad como un universo de elementos que se unían en imágenes en la percepción. De esta forma nuestra percepción de la realidad es siempre ya una interpretación, pues es lo que confiere orden al universo, es una actividad del sujeto en la que los elementos dispares son compuestos en una imagen global con sentido. La realidad por sí misma no es ningún todo ordenado. Por otra parte la percepción está sobreformada tanto histórica como socialmente. La rutina perceptiva que de ello se deriva puede engañarnos, nos puede hacer olvidar que es una actividad subjetiva de conferir orden (por la interpretación) y nos puede llevar a aceptar percepciones que no se correspondan con experiencias o que simplemente sean falsas. De aquí que la tarea propia de la filosofía sea reordenar las imágenes que se habían establecido en el transcurso de nuestro desarrollo cultural.

Los tres trabajos de Adorno que acabamos de comentar configuran el tiempo del giro de la filosofía de Adorno desde la repetición de las tesis fenomenológicas de su maestro Hans Cornelius hasta un pensamiento propio. Estas tres obras permanecen bajo la influencia de Benjamin, decisiva para liberarse de la anterior. A partir de 1935, ya en el exilio, son perceptibles las huellas de diferencias teóricas entre los dos: en una carta fechada el 2 de agosto, Adorno le expone a Benjamin sus diferencias respecto a sus *Passagen*, y en carta del 18 de marzo de 1936 le hace llegar sus posiciones respecto al manuscrito de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad mecánica*, texto que marca sus distancias definitivas en cuanto a cuestiones estéticas⁴⁶. A pesar de ello el

41 "Die Idee der Naturgeschichte", GS, 1, p. 354-5.

42 ibídem, 355-7.

43 ibídem, 358.

44 Incluso se refiere a ello en GS, 1, pp. 363ss, cuando se refiere al concepto de lo mítico.

45 Vid. M.JAY, *Adorno*, op.cit., pp. 68-69.

46 Vid. el comentario de Habermas en *Perfiles filosófico-políticos*. Taurus, Madrid 1975, pp. 309ss, especialmente 312. Además, el escrito adorniano de 1938 "Sobre el carácter fetichista en la música y la regresión del oído" puede considerarse como una réplica directa a "La obra de arte en la época de su reproductibilidad mecánica" y, en general, a la influencia creciente de Brecht sobre Benjamin (Vid. "Las

influjo de Benjamin sobre Adorno nunca se interrumpió totalmente. A su influjo se deben pasajes enteros no sólo de *Dialéctica de la ilustración*, sino también de la obra posterior, de los que hay que mantener, sobre todo, su intención utópica. Valga como ejemplo un bellissimo y enigmático pasaje: "Para los ojos del yo que se hunde en el abismo sin sentido de sí mismo los objetos se convierten en alegorías de perdición, en los que está encerrado el sentido de la propia ruina"⁴⁷. Esto, para Bolz⁴⁸, sintetiza el final del libro benjaminiano sobre el Barroco: el abismo sin sentido del sí mismo, sin duda alguna la profundidad subjetiva del pensamiento, es el lugar de todo lo malo, y la consideración alegórica manifiesta el "triunfo de la subjetividad y el comienzo de un dominio arbitrario sobre las cosas". Pero el hecho de que en las alegorías de la perdición este encerrado el sentido de la ruina de la subjetividad absoluta evoca la esperanza de Benjamin de que lo derribado de un vuelco en la caída, que la imagen desconsolada del final se convierta en la alegoría de la resurrección, la subjetividad demoníacamente despenada sea asida misteriosamente en dios por la ponderación⁴⁹. En los últimos años de su vida, Adorno escribió, ante una nueva edición del libro sobre Kierkegaard, unas frases que bien pudieran servir como preámbulo a sus escritos filosóficos tempranos, pues en ellas se manifiesta la continuidad de sus ideas fundamentales, de sus motivos, la descendencia benjaminiana de estos motivos. Le escribió a Ernst Bloch que "mucho de lo que escribí en mi juventud tiene el carácter de una anticipación premonitória, y sólo a partir de un cierto momento de shock, que podría coincidir con la irrupción del dominio hitleriano, creo realmente haber tenido razón en lo que hice. Soy, como la mayoría de los llamados niños prodigio, un hombre que maduró muy tarde, y aún hoy tengo la impresión de que, para lo que soy propiamente, aún está todo ante mí"⁵⁰.

Para entender la futura evolución de Adorno es preciso atender, más allá de la influencia de Benjamin, a las relaciones de Adorno con el Institut für Sozialforschung (IfS) formado en Frankfurt algunos años antes. Nos interesa señalar ya ahora que la relación de Adorno con Benjamin, por una parte, y la que establece con los miembros del IfS (especial y casi exclusivamente con Max Horkheimer), son de índole diferente y de consecuencia teóricas dispares. Mientras que la influencia teórica de Benjamin (y también la vital) es evidente y profunda, como ya hemos visto, la que ejerce el IfS será más bien indirecta, diríamos "contextual". Dicho llanamente: la influencia de Adorno sobre el IfS se manifiesta en el giro teórico de Horkheimer entre finales de los treinta y los primeros cuarenta, mientras que lo que influye en Adorno son los análisis realizados por el IfS de la situación económica y social.

Adorno se convierte en miembro oficial del IfS en noviembre de 1938, esto es, bastante después de su creación en 1923 y de que Horkheimer asumiera la dirección en 1931. Desde su primera colaboración en el primer número de la revista del IfS, la *Zeitschrift*

experiencias científicas en los Estados Unidos", en Th.W.ADORNO, *Consignas*, op. cit., p. 111). Según ha descrito M.JAY (*Adorno*, op. cit., p. 24ss) en años posteriores cambiaron algo las cosas: el acercamiento de Adorno al IfS (a partir de 1940) provocó que discrepase de la política más optimista de Benjamin y que afirmara un sujeto reflexivo y activo frente a las tendencias más surrealistas y objetistas de Benjamin. Por otra parte Adorno concordaba, más o menos, con las "Tesis histórico-filosóficas" en los siguientes puntos: (a) la crítica del historicismo progresista; (b) el énfasis en el lazo entre la fe en el progreso histórico y la dominación de la naturaleza; (c) la tesis benjaminiana de que "no hay un documento de la civilización que no sea al mismo tiempo un documento de la barbarie".

47 Th.W.ADORNO/M.HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Ffm 1988, p. 201.

48 N.BOLZ, "Das Selbst und sein Preis", en: W.v.REIJEN/G.SCHMID, *Vierzig Jahre Flaschenpost*, Fischer, Ffm 1987, pp. 111ss.

49 Vid. la última página de W.BENJAMIN, *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid 1990.

50 Carta a Bloch (1962), apud GS, 1, p. 384.

für Sozialforschung (ZfS), en 1932, con el artículo "Zur gesellschaftliche Lage der Musik" y algunas recensiones, lo que le ligaba era la participación ocasional en dicha revista y su amistad con Max Horkheimer, que se remontaba a 1921⁵¹. Adorno ni participa en la fijación del ámbito de trabajo del IfS ni en la elaboración de las posiciones teóricas de la ZfS. Este era el cometido de Pollock, Löwenthal, Marcuse y, sobre todo, Horkheimer. Adorno es un simple colaborador de la revista con algunos pocos artículos de carácter musical ("Über Jazz", 1936; "Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens", 1938) y algunas recensiones⁵². Cuando en la primavera de 1933 el IfS se traslada a Ginebra como escala hacia Nueva York, Adorno permanece en Frankfurt, hasta que en septiembre le retiran la venia legendi. Adorno prosigue su trabajo en Oxford, donde gracias al 'Academic Assistance Council', organización privada de ayuda a intelectuales emigrados, se matricula para el año escolar de 1934 en el Merton College, con el objetivo declarado de habilitarse en un plazo de dos años y conseguir así una plaza en la universidad. Por tanto, en este momento, Adorno ni es miembro del IfS ni entra en sus planes incorporarse al trabajo del instituto en Nueva York. Su plan consistía en realizar un trabajo sobre Husserl⁵³ que nunca fue concluido y que sirvió como trabajo preparatorio para Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento (1956). Pero en Oxford no pasó de 'postgraduated student'. Adorno se sintió excluido del trabajo cultural oficial y del entorno académico, que le parecían el mal más pequeño, puesto que sus reservas frente a la actividad no-académica eran aún mayores que su crítica a la actividad académica establecida⁵⁴.

Sin embargo, y a pesar de una breve visita a los EE.UU. en la primavera de 1937, no llega a materializarse la incorporación al IfS. Intervienen poderosas razones económicas (tanto del IfS como de Adorno), pero también hay que considerar que Adorno y el primer IfS no son esencialmente afines teóricamente. Los impulsos espirituales decisivos de Adorno, al menos en esta primerísima etapa que hemos analizado, se encontraban sin duda fuera del Instituto y fuera de aquella "Teoría Crítica" definida por Horkheimer en su programa de investigación social interdisciplinaria⁵⁵. "Con ello, por una parte, podría contribuirse -en contraposición a la extendida tendencia de igualar inmediatamente a Adorno con la 'Escuela de Frankfurt', una tendencia que también se muestra en los títulos de los trabajos correspondientes- a describir con más precisión los rasgos propios para Adorno de su filosofía. Pero por otra parte, esta manera de obrar podría conducir también a una comprensión más diferenciada de la Teoría Crítica, cuya riqueza en temas y perspectivas demasiado frecuentemente es reducida a unos pocos tópicos simplificados"⁵⁶. Sólo en diciembre de 1937, cuando Horkheimer le ofrece el puesto de director de la Princeton Office of Radio Research, del que se hace cargo en febrero de 1938, puede establecerse una relación firme con el IfS. Pero en ese momento el periodo de formación de Adorno ya ha concluido.

51 Cf. "Max Horkheimer über Theodor W. Adorno. Ein Gespräch am 8. August 1969, aufgezeichnet von Bernhard Landau", en: H.SCHWEPPEHÄUSER (Hg.), *Adorno zum Gedächtnis*, Suhrkamp, Ffm 1971, p. 17.

52 Para todo lo relacionado con la historia del IfS, principalmente de su primera época vid. M.JAY, *La imaginación dialéctica*, Taurus, Madrid 1974.

53 Cuyo título sería "The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl, with special reference to his *Logische Untersuchungen, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Meditations Cartesiennes, Formale und Transzendente Logik*".

54 Vid. Th.W.ADORNO, *Minima moralia*, Taurus, Madrid 1987, p. 21.

55 Cf. M.HORKHEIMER, "Teoría tradicional y teoría crítica" (1937), en: *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires 1974, pp. 223-271.

56 C.PETAZZI, op. cit., p. 23.

mayo de 1991