

DIALÉCTICA DE LA COSIFICACIÓN EN T. W. ADORNO

Carmen DÍAZ

I

El éxito de la segunda generación de la Teoría Crítica o más concretamente, el éxito de uno de sus representantes, J. Habermas, explica, en parte, el profuso debate en torno a la figura de Adorno, por ser el distanciamiento teórico respecto de los pioneros uno de los elementos diferenciadores de la segunda generación de la Escuela de Francfort. Desde esta óptica, las alusiones a la primera generación de francfortianos, especialmente a T. W. Adorno resultan inevitables y podrían entenderse como expresión de una lucha, en algunos casos soterrada, en otros abierta, por determinar el estatus de su pensamiento como clásico contemporáneo o como definitivamente ahogado en una aporeticidad injustificable.

El despiadado análisis de la razón ilustrada que desarrolló T. W. Adorno junto con M. Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*¹ es una bomba que se activa al comprender su contenido y que afecta, por tanto, a sus propios creadores. El duro descubrimiento de una quasi natural componente regresiva de la razón parece dejar mutilada la esperanza del cumplimiento de la tarea crítica. Consecuentemente, invita a considerar la teoría de Adorno como una teoría aporética de la modernidad carente de toda perspectiva. En ese marco se desarrollan

¹ Las obras de Adorno se citarán en adelante según las siglas especificadas. Asimismo, se indican las paginaciones alemanas y castellanas, dado el caso. *DdA: Dialektik der Aufklärung*. Ed. Fischer. Frankfurt/M. 1969, (1944¹). Versión castellana: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Introducción y traducción de Juan José Sánchez. Ed. Trotta. Madrid, 1994.(DdI), En colaboración con M. Horkheimer.

las interpretaciones de J. Habermas —expuesta fundamentalmente en sus obras *Teoría de la Acción Comunicativa* y *El discurso filosófico de la modernidad*— y las de otros estudiosos y/o miembros de «nuevas generaciones» de la Teoría Crítica que no reconocen ningún cambio sustancioso en la constante reflexión de la aporía señalada en *Dialéctica de la Ilustración*. En este sentido, la apuesta adorniana por la «primacía del objeto» y por una «dialéctica negativa» es juzgada por los críticos al hilo de la problemática de la racionalidad de lo no-idéntico y se la descalifica con interpretaciones que hablan de un momento intuitivo (Schnädelbach) o de racionalidad estética y/o transdiscursiva (Habermas, Wellmer, Bubner, Honneth).

Así, Honneth ve en el ensayo una forma de experiencia estética que renuncia a la cohesión u obligatoriedad del discurso científico a favor de una «sensibilidad descriptiva» y de «un contenido del conocimiento subjetivado»² mientras que, para Habermas, la dialéctica negativa es una forma de filosofía que recurre a lo irracional desde una posición anticientífica³. Para Schnädelbach, el concepto de lo no-idéntico de Adorno es⁴ la llave que abre su concepción de la dialéctica. Sin embargo, niega la posibilidad de precisarlo con los propios medios del pensamiento adorniano hasta el punto de cuestionar su carácter conceptual y entenderlo, más bien, como símbolo, como metáfora lógica o como palabra mágica. Asimismo supone la adscripción adorniana a una teoría de la verdad como evidencia⁵.

En cualquier caso —y a pesar de las diferentes expresiones y exposiciones que las críticas admitan en función de los concretos contextos de referencia— no puede negarse que la acusación de irracionalismo ha ejercido un descrédito sobre el pensamiento de Adorno que conviene reexaminar⁶. Poner sobre la

² Vid. HONNETH, A.: «Von Adorno bis Habermas. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie», pág. 102 en BONSS, W. y HONNETH, A. (Ed): *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der kritischen Theorie*. Ed. Suhrkamp. Frankfurt/M., 1982. Págs. 87-126.

³ Vid. vg. HABERMAS, J.: *Pensamiento postmetafísico*. Trad. de M. Jiménez. Ed. Taurus. Madrid, 1990 (1988¹), pág. 48, ó, del mismo autor: *El discurso filosófico de la modernidad*. Trad. de M. Jiménez. Ed. Taurus. Madrid, 1989 (1985¹), pág. 90.

⁴ Véase SCHNÄDELBACH, H.: «Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno» en FRIEDELBURG, von L. y HABERMAS, J.: *Adorno-Konferenz 1983*. Ed. Suhrkamp. Frankfurt/M., 1983., págs. 66-93.

⁵ Vid. SCHNÄDELBACH, H.: Op. cit., pág. 74.

⁶ Para una estupenda exposición del secuestro interpretativo padecido por Adorno véase GÓMEZ, V.: *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*. Ed. Cátedra. Madrid, 1998.

mesa de nuevo la necesidad de su propuesta teórica implicaría, quizás, una rehabilitación de su concepción de la experiencia que, a su vez, podría no estar exenta de consecuencias para el paradigma de la racionalidad comunicativa defendido por Habermas.

Las limitaciones propias del presente trabajo impiden la realización de una empresa de tal envergadura, empresa que, por lo demás, ya se ha iniciado silenciosamente desde el Hamburger Symposium⁷. No obstante, en lo que sigue pretendo aportar algunos argumentos conducentes a que, en la deseada puesta sobre la mesa de las cartas que la dialéctica negativa juega, se escondan algunas menos bajo el tapete.

Voy a examinar el concepto de cosificación en Adorno para intentar mostrar su comprensión como un concepto dialéctico, que no se deja explicar sin su contrario, lo no-idéntico. El carácter dialéctico de las categorías de la filosofía de la identidad⁸ así como el de sus reformulaciones dialéctico-negativas anula, en mi opinión, la noción de identidad que subyace a las críticas de los detractores anteriormente mencionados.

II

El concepto de Verdinglichung es uno de los más problemáticos y difíciles de interpretar en el conjunto de la obra de Adorno y, en especial, en aquellas que expresan su concepción del conocimiento y de la filosofía.

⁷ Por supuesto que no todas las interpretaciones de Adorno son deudoras de la interpretación de Habermas. Tiedemann, Gripp, Thyen, Müller —y, en el ámbito hispano, los trabajos de Villoria o Gómez o los recogidos por el vol. n.º 30 de la Revista ANALES DEL SEMINARIO DE METAFISICA, son sólo algunos ejemplos de ello.

⁸ En otro lugar he mostrado como la crítica de la Fenomenología realizada por Adorno, en tanto caso concreto de crítica de la filosofía de la subjetividad, da pie para negar la concepción de la identidad que subyace a las interpretaciones de la segunda generación de la Teoría Crítica, más concretamente de J. Habermas. Dicha concepción se sustenta en la igualdad de identidad e instrumentalidad. Sin embargo, la concepción de la identidad que se desprende de la crítica a la Fenomenología impide la descalificación de la *DN* según el esquema de crítica comúnmente aplicado a la *DdI*, al no poder entenderse ya su concepto de identidad como equiparable, sin más, al de instrumentalidad, sino más bien dentro de un giro autocrítico de la filosofía de la identidad. Vid. DÍAZ OTERO, C.: *La crítica adorniana de la Fenomenología de Husserl y sus consecuencias epistemológicas*. Tesis doctoral. Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico da Universidade de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela, 1996.

El tema constituye un argumento importante del marxismo occidental frente al estalinismo de la teoría del reflejo⁹ que dejaba sin explicar las mediaciones necesarias para poder aventurar con un mínimo de credibilidad teórica identidades tan niveladoras como las de sujeto y objeto, superestructura e infraestructura, cultura y economía. Así las cosas, la teoría de la cosificación vendría a ejercer el papel de la mediación al describir la conciencia como parte, al igual que lo económico, de una totalidad concreta que la determinaría constantemente.

La universalidad de tal mediación, sin embargo, comportó el problema de la impregnación por ésta de cualquier objetivación del quehacer humano, con lo que cualquier praxis no cosificadora resultaba posible sólo gracias al milagro que trascendiese esa cosificación —convertida en apriori dominante de la sociedad y del yo—. El propio Lukács lo reconoce en la autocrítica de *Historia y conciencia de clase*¹⁰.

A grandes rasgos y forzosamente simplificando, podría decirse que éste es el estigma con el que se ha venido marcando a la Teoría Crítica de la primera generación, a su pesimismo paralizante, tantas veces resaltado. Justamente porque se les adjudica una interpretación sobrepujada de la categoría de cosificación se les imputa una concepción de la razón como simple razón instrumental y una comprensión de la categoría de totalidad en términos estructurales que propicia, junto con otros motivos, la necesidad de diferenciación entre una teoría crítica clásica y la teoría crítica de J. Habermas¹¹.

En relación con Adorno, urge esbozar su comprensión de tal categoría para poder entender qué función se le adjudica en la crítica del conocimiento y de la sociedad. En las líneas siguientes interrogamos sus textos para mostrar una concepción dialéctica de la categoría de cosificación. Dicha concepción dialéctica impide comprender las relaciones entre el discurso filosófico y la totalidad

⁹ Vid. al respecto, el interesante libro de LAMO DE ESPINOSA, E.: *La teoría de la cosificación: De Marx a la Escuela de Francfort*. Ed. Alianza Universidad. Madrid, 1981; especialmente el capítulo cuarto (págs. 111-153), del cual nos hacemos aquí eco, si bien con la reserva que en su momento matizaremos.

¹⁰ Vid. LUCKÁCS, G.: *Historia y conciencia de clase*. Trad. de M. Sacristán. Ed. Grijalbo. Barcelona, 1975 (1923¹). P. XXV.

¹¹ Vid. vg. DUBIEL, H.: *Kritische Theorie der Gesellschaft: Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas*. Ed. Juventa. Weinheim-München, 1988. Asimismo, HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa* (Vol. 1), capítulo final. Trad. de M. Jiménez. Ed. Taurus. Madrid, 1987(1981¹).

social en la que se halla inscrito en términos causales. Lo que en otros términos significa que no se puede entender el discurso adorniano en torno a la cosificación como ¹² un argumento a favor de interpretaciones que lo incardinan en la línea que, desde M. Weber, entendería la racionalización como cosificación.

Para comenzar, hay que señalar que Adorno introduce el término en relación con Husserl, en el capítulo de *Sobre la Metacrítica de la Teoría del Conocimiento* dedicado al absolutismo lógico, dentro de un contexto estrictamente filosófico: el problema de la escisión entre método y cosa ¹³ y después de haber rechazado el intento de solución bergsonian.

Sorprende e incluso llega a incomodar que un pensador tan amante del detalle como momento de la diferencia y de lo particular —«Keine Nachlässigkeit in den kleinen Dingen», decía Beckett— recurra en *ME* a atribuir el origen y fundamento de aspectos técnicos y concretos de la filosofía de Husserl a la correlación cosificación del pensamiento- forma de la mercancía y división del trabajo, sin mayor explicación aparente ¹⁴. Y digo aparente porque este juicio no hace del todo justicia a la obra. Y ello, por dos razones:

En primer lugar, porque el capítulo dedicado a la crítica del absolutismo lógico de *ME* es, a la vez, un capítulo dedicado a la cosificación de la lógica. Allí se exponen la dialéctica de los motivos de tal absolutismo, que no son sino los de la cosificación, su problemática y su modo de proceder al hilo de un análisis concreto, enmarcado en el campo de la crítica de la gnoseología y al que se puede atender con independencia de las equivalencias establecidas en términos de teoría de la sociedad.

¹² El asunto, como se verá, se halla íntimamente relacionado con las interpretaciones de Adorno como defensor sin paliativos de las tesis de Sohn-Rethel, esto es, de la comprensión del pensamiento como puro y simple derivado de la sociedad de intercambio. Véase al respecto BEIER, CH.: *Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie. Untersuchungen zum Totalitätsbegriff in der kritischen Theorie Adornos*. Ed. Suhrkamp. Frankfurt/ M., 1977.

¹³ *ME: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, en: ADORNO, T. W.: *Gesammelte Schriften 5. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*. Ed. por Gretel Adorno y Rolf Tiedemann. Ed. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970 (1956¹). Págs. 7-245. La edición en lengua española es: *Sobre la Metacrítica de la teoría del conocimiento*. Traducción de León Mames. Ed. Planeta-Agostini. Barcelona, 1986(MTC). Vid. *ME*, págs. 54 y s., (MTC, pág. 65).

¹⁴ Vid. vg. *ME*, pág. 52, (MTC, 62).

En segundo lugar, si se tiene en cuenta el texto mecanografiado de la obra ¹⁵, aparecen una serie de determinaciones, de carácter más general, que no son sino las que la Dialéctica Negativa ¹⁶ nos presenta a propósito de devanar las relaciones entre objetividad y cosificación. Título de parágrafo que, por otra parte, parece hacernos un guiño en relación a la anteriormente mentada problemática del idealismo lukacsiano.

En el texto mecanografiado de *ME* se determina la cosificación como: la categoría más abarcante, a la que se hallarían sometidas tanto la de la subjetividad —la esfera pretendida de la libertad— como la de lo objetivo, correlativa del carácter de mercancía, de uso tabuizante pero dialéctica en sí misma y richtiges falsches Bewußtsein ¹⁷. Adorno, además, la define como olvido en el último capítulo de *ME* ¹⁸, que en el parágrafo octavo de *Sujeto y Objeto* se identifica con cosificación del sujeto: Este en su independencia como forma olvida cómo y a través de qué fue constituido él mismo, olvida su componente objetiva. Olvido que sería perfectamente extensible a cualquier hipóstasis del objeto que no reconozca la mediación subjetiva.

Esta es la dimensión filosófica de la reificación y a ella se ceñirá el discurso de *ME*. No hay un discurso sobre cosificación en general, salvo la atribución de su fundamento a la división del trabajo. Si se buscan declaraciones justificativas acerca del establecimiento de esta correlación habrá que hacerlo en la *ND*.

En el parágrafo de la *ND* titulado Objektivität und Verdinglichung, Adorno intenta esbozar su comprensión de esta categoría. Encuentra su origen en la más pura tradición de la filosofía alemana: paralelamente al surgimiento del individuo burgués se habría desarrollado un subjetivismo filosófico que buscaría para sí una autonomía ganada por medio de una falsamente dirigida

¹⁵ La autora ha tenido la oportunidad de consultar el texto mecanografiado de *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* en el Adorno-Archiv de Francfort del Meno.

¹⁶ *ND: Negative Dialektik*. Ed. Suhrkamp. Frankfurt/M, 1982, (1966¹). Versión castellana: *Dialéctica negativa*. Trad. de J. M. Ripalda. Ed. Taurus. Madrid, 1984. (*DN*)

¹⁷ Vid. Ts 2961 y s.

¹⁸ *ME*, pág. 222, (*MTC*, pág. 271); Tal y como se argumenta en FRÜCHTL, J.: *Mimesis: Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*. Ed. Königshausen + Neumann. Würzburg, 1986. Pág. 281, n. 8, la formulación data del año 1937 y, en consecuencia, es anterior a su mención en la carta a Benjamin de 1940 que Jay considera la primera aparición del término; Vid. JAY, M.: *La imaginación dialéctica. Historia de la escuela de Frankfurt y el instituto de investigación social (1923-1950)*. Versión castellana de J. C. Curutchet. Ed. Taurus. Madrid, 1986 (1976¹). Págs. 431 y s.

oposición contra lo existente, contra su carácter cósmico [*Dinghaftigkeit*], en la creencia de la relativización o disolución de tal carácter supondría el fin de la heteronomía. Sin embargo —y en Fichte se encontraría ya esta concepción— el ser-en-sí del mundo, su carácter cósmico como naturaleza ajena a los sujetos es apariencia¹⁹. Apariencia que les induce a adscribir a las cosas en sí mismas las relaciones sociales de su producción.

Adorno suscribe el análisis marxiano del fetichismo de la mercancía y remite a él para defender la necesidad de aquella apariencia. Según tal análisis, el carácter enigmático que caracteriza a los productos del trabajo humano como mercancías radica en la forma de la mercancía misma. Es la forma de la mercancía misma la que hace que los hombres perciban los caracteres sociales de su propio trabajo como caracteres objetivos [*gegenständliche*] de los productos de su trabajo y la que hace que la relación social de los productores respecto del trabajo total sea percibida por éstos como una relación social de objetos que existe con independencia de ellos. Este *quid pro quo* es el que hace que los productos del trabajo humano se conviertan en mercancías o *sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge*²⁰.

Ahora bien, el fundamento del carácter de mercancía que adquieren los productos humanos radica en el proceso de cambio. Este, como suceso real tiene objetividad y, como atentado contra el principio de igualdad que establece, es objetivamente falso. De ahí que cree, necesariamente, falsa conciencia. La cosificación es «la forma en que reflexiona sobre sí la falsa objetividad»²¹ y no el producto de una errada conciencia subjetiva. Centrar la teoría crítica en ella, como figura de la conciencia, contra-veniría la irreductibilidad de la dialéctica negativa a cualquier categoría aislada; otro tanto valdría para el estado de conciencia subjetivo que le corresponde: la alienación [*Entfremdung*]²².

Lo inmediatamente referido es para nosotros prueba fehaciente del conocimiento que Adorno muestra en la *ND* de las aporías a que lleva una universalización de la cosificación por su adscripción sin excepción a la esfera de

¹⁹ Vid. *ND*, pág. 190, (*DN*, pág. 191): «A pesar de la primacía del objeto, el carácter cósmico del mundo es también apariencia».

²⁰ MARX, K.: *Das Kapital*. Vol. I, pág. 86. Ed. Dietz. Berlin, 1989 (1867¹)

²¹ *ND*, pág. 190, (*DN*, pág. 191).

²² De ahí la condena que el marxismo oficial hizo de *Geschichte und Klassenbewusstsein*, vid. *ND*, pág. 191, (*DN*, pág. 191) y GRENZ, F.: «Negative Dialektik mit offenen Karten: Der Zweite Teil der *Negative Dialektik* (137-207)» en NAEHER, J. (Ed.): *Die Negative Dialektik Adornos*. Ed. UTB Leske. Opladen, 1984. Pág. 254.

la conciencia. Como inmediatamente veremos, intenta salvar la aporía mediante la distinción entre lo cosificado y lo no-idéntico como dos dimensiones de la misma realidad, con lo que, pese a todo, la racionalización como cosificación no es total; cuando menos en el Adorno de la *ND*.

Como hasta el momento hemos esbozado lo que sería la asunción adorniana de una categoría clásica, quedaría por ver en qué medida la *ND* la reformula o altera cualitativamente.

En la *ND*²³ la categoría de cosificación presenta un doble carácter: como «forma de reflexión de la falsa objetividad» expresa la sumisión humana a las formas de producción imperantes, tiene un sentido peyorativo y podría considerarse sinónimo del término «identidad», entendido éste dentro del plexo semántico del pensamiento identificante cuyo mecanismo de producción de conceptos olvida lo que está en la base de la abstracción que los genera.

Pero, del mismo modo que sólo por medio del concepto se puede quebrar la tiranía del concepto, sólo a través de la cosificación o, mejor dicho, en ella es posible atisbar la posibilidad de su disolución. En este sentido la cosificación o reificación sería la figura deformada de lo no-idéntico:

«En lo cosificado se hallan compenetradas ambas cosas, lo diferente en el objeto y la sumisión del hombre bajo las condiciones dominantes de producción, que constituyen su propio contexto funcional, si bien desconocido»²⁴.

Es, justamente, ese doble carácter de la categoría de cosificación el que le confiere el carácter dialéctico al que se sustrajeron aquellas concepciones que, en términos de filosofía de la historia, añoraban paraísos perdidos presubjetivos o edades de oro por venir, como la lukácsiana²⁵; el uso que ellas hicieron de la categoría sería tabuizante en la medida en que buscaban trascenderla desde horizontes escatológicos y no desde su propio interior. En relación con ésto, resulta interesante destacar la divergencia de enfoques dados por Horkheimer y Adorno a la Ideologiekritik: mientras el primero intentaba desentrañar la función ideológica

²³ Vid. *ND*, págs. 191 y s., (*DN*, pág. 192).

²⁴ *ND*, pág. 192, (*DN*, pág. 193).

²⁵ Para una recopilación de las principales objeciones de Adorno a Lukács, vid. vg. BUCKMORSS, S.: *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Trad. de Nora Rabortnikov. Ed. Siglo XXI. México, 1981 (1977¹), págs. 106-112.

de opiniones que consideraba en sí correctas, el segundo partía de lo que él entendía como falso para llegar a la verdad²⁶ mediante el procedimiento de la crítica immanente.

El uso dialéctico de la categoría de cosificación, el que nos impone la negación determinada, es el que hace de ella «richtiges falsches Bewußtsein» y por tanto, medio del conocimiento. Su dimensión positiva o necesaria como medium de verdad, reconocida por los estudiosos de Adorno en la esfera de la teoría estética²⁷ no es suficientemente tenida en cuenta por aquellos intérpretes que, como Habermas, rechazan los planteamientos de la Teoría Crítica clásica bajo la adscripción de ésta a una genérica teoría de la racionalización como cosificación. Cosificación que conduciría a una instrumentalización autodestructiva de la potencia crítica, a su vez derivada de la identificación entre teoría de la modernidad francfortiana —o, a los efectos que nos interesan, adorniana— y las tesis de la *DdA*.

Independientemente de que en Adorno exista un uso metafórico y ambiguo de términos como cosificación, identidad etc., no parece justificado que la crítica pase por alto la posibilidad de comprobar si no existe en él una reflexión sobre el tema que se sustraiga a cualquier rechazo o aceptación expresado en términos globales. Tenemos la impresión de que éste es el caso del concepto de cosificación, el cual se dice de tantas maneras que permite desde adscripciones entusiastas a la tradición marxista como la de Grenz²⁸ hasta lecturas que matizan su relación con dicha tradición, cuando menos en un determinado campo temático. Tal es el caso de Jameson en el estético, quien llega a ver en el uso que Adorno hace del concepto una inversión de la posición por él ocupada en la citada tradición²⁹.

²⁶ Para esta cuestión y para un esbozo de las diferencias más notables entre ambos autores vid. BUCK-MORSS S.: Op. cit., págs. 146, n. 20 y 139-149, respectivamente.

²⁷ Vid. vg. JAMESON, F.: *Spätmarxismus. Adorno oder die Beharrlichkeit der Dialektik*. Trad. alem. de Michael Haupt. Ed. Argument. Hamburg-Berlin, 1991. Págs. 226 y ss.. Véase también la propia *Teoría estética* de Adorno, *ÄT: Ästhetische Theorie*. Editado por G. Adorno y R. Tiedemann. Suhrkamp. Frankfurt/M., 1973 (1970¹). Versión castellana: *Teoría estética*. Trad. de Fernando Riaza. Ed. Taurus. Madrid, 1986.(TE). Concretamente, *ÄT*, págs. 93, 153, 201, (*TE*, págs. 85, 135, 178).

²⁸ GRENZ, F.: Op. cit., pág. 252: «Verdinglichung ist ein von Marx entwickelter, von Lukács benannter und von Adorno am avanciertesten durchdachter kritischer Begriff der *beschreibenden Soziologie*: ein gesellschaftliches Faktum».

²⁹ Sin embargo, las lecturas predominantes son las que siguen la línea habermasiana y adolecen en general de la misma vaguedad en sus críticas que tendría la universalidad por ellos

En la dialéctica de lo existente, la falsa objetividad no es sólo lo que es, es también su negación. En la relación sujeto-objeto, objeto es algo más que la alienación del sujeto —¿Cuál es si no el centro de la polémica de Adorno con Hegel?— y la distinción adorniana entre cosificación y no-idéntico cumple la función filosófica de cuando menos intentar pensar la aporía idealista que el hegelianismo lukáccsiano plantea —y que incluso puede encontrarse en la *DdA*— dotando de un carácter materialista al método dialéctico. Y eso significa: primacía del objeto.

La crítica de Husserl constituye uno de los vehículos privilegiados para la expresión de esa materialidad reprimida por el idealismo. El descubrimiento de las contradicciones que conlleva el tratamiento de la percepción por Husserl es uno de los ejes de su tesis central: La objetividad se cosifica como dato, pero en el dato mismo, que la fenomenología consagra, se encuentran escondidas las estructuras reflexivas que por su remisión al sujeto activan el miedo a la contingencia conjurado, a su vez, en la absolutización de la lógica. En este sentido puede colegirse que la función de *ME* en el conjunto de la obra de Adorno consiste en proporcionar la negación crítica de las concepciones de la experiencia filosófica sustentadas en la idea de inmediatez. Desde esta clave habría que entender las intenciones polémicas de la obra, intenciones que apuntan a Husserl y Heidegger.

Si hubiera que precisar más, no es la inmediatez lo que se rechaza sino su hipóstasis. Por ello, también podría decirse que *ME* es el intento de explicitación, en términos gnoseológicos —e incardinado en el metaplano de la reflexión sobre el pensamiento filosófico que es la *ND*— del polémico concepto de cosificación, propio de una teoría de la sociedad de espectro materialista.

reprochada. Destaca el arrojio con el que, en el ámbito hispano, Lamo de Espinosa descalifica la diferenciación en *ND* entre lo no idéntico y lo cosificado, negando su utilidad filosófica y reafirmando en una interpretación habermasiana de Adorno como un absolutizador de la cosificación. Lamentablemente dedica sólo trece líneas a considerar la supuesta especificidad de la postura adorniana por lo que la negación de tal especificidad carece de una justificación adecuada a la fuerza de la tesis y, en general, a la del capítulo en su conjunto, muy atinado en su valoración de Lukács. Pero es, justamente, en *Dialéctica negativa* donde ha de verse la posible racionalidad de lo no-idéntico; por otra parte, extraordinariamente argumentada por Thyen. Es, precisamente, con esta autora con quien la crítica reciente ha empezado a salir de la dicotomía interpretativa que generalmente pasaba por la defensa oracular de algunos discípulos como Schewepenhäuser o por el plumazo descalificador de un Habermas o un Schnädelbach. Vid., al respecto, THYEN, A.: *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*. Ed. Suhrkamp. Frankfurt/M., 1989.

Cosificación significa inmediatez gnoseológica. Su crítica, consciencia de la mediación ínsita en todo elemento del conocimiento susceptible de ser considerado como inmediato. Y dicha crítica es aplicable al propio concepto de cosificación tal y como lo muestra la *ND* en relación con su reformulación como parte de una teoría de la experiencia que entiende de un modo dialéctico-negativo la relación del conocimiento con la objetividad. En ese sentido, la crítica de la cosificación es una reflexión acerca de la posición del pensamiento respecto de la objetividad. Dicha reflexión se encuadra dentro del marco gnoseológico de una comprensión dialéctica de las relaciones de sujeto y objeto.

El carácter dialéctico de sujeto y objeto significa que son categorías de la reflexión negativas: expresan no-identidad, diferencia. Se constituyen mutuamente, por eso no son dualismo absoluto, a la vez que se separan en virtud de esa constitución, por eso no puede hacerse del dualismo un principio, esto es, monismo.

Apuntada la ambigüedad que la categoría de cosificación adquiere como categoría dialéctica, una ambigüedad que no permitiría su comprensión en términos de determinante exclusiva del conocimiento y de la objetividad, quedaría, sin embargo, por examinar la cuestión del estatus que ha de atribuirse a la relación adorniana con las tesis de Sohn-Rethel. Y ésto por las consecuencias que de ella se derivan en relación con la comprensión de la cosificación como exclusiva componente estructural la sociedad y del conocimiento.

III

En un contexto encaminado a determinar la «primacía» del objeto, Adorno señala que la reflexión gnoseológica debería invertirse reduciendo cada vez menos la objetividad al sujeto. Habría, según ello, que corregir el olvido de la mediación dentro del mediador: la facticidad, aunque negada, es condición de posibilidad del sujeto.

Adorno parece asimilar una argumentación en términos ontogénicos o, incluso, filogenéticos acerca de la formación del yo —que se conformaría como tal en virtud de la pérdida de la inmediatez de las reacciones primarias— a la argumentación dialéctico-negativa que excluye la posibilidad de la espontaneidad que el pensamiento se atribuye en uso trascendental. De acuerdo a tal lógica, espontaneidad sería sinónimo de objetivación, esto es, de aquello que el yo pretende constituir:

«En la primera versión de la deducción de los conceptos puros del entendimiento el yo empírico se trasparenta inequívocamente como modelo; pero no sólo media ónticamente al yo puro, sino incluso al principio trascendental frente a lo existente. Alfred Sohn-Rethel ha sido el primero en llamar la atención sobre el hecho de que en él, en la actividad universal y necesaria del espíritu, se oculta necesariamente el trabajo social»³⁰.

Para Adorno, la filosofía de la identidad incurre en una aporía insalvable cuando intenta comprender la constitución de la objetividad, de la experiencia, desde un principio funcional³¹ dentro de la inmanencia de la conciencia necesariamente individual. Esta, justamente por ser tal, fuerza la consideración del sujeto trascendental como un no existente que, sin embargo, opera. Conviene recordar que el concepto de actividad encierra, para Adorno, un momento de facticidad inconciliable con la hipóstasis de la escisión entre sujeto trascendental y empírico.

La crítica de la subjetividad trascendental en Husserl realizada en *ME* explicaba la aporética de la subjetividad trascendental en un doble sentido. Por una parte, se mostraba la imposibilidad de una comprensión «sustantivizada» del yo trascendental, autoobjetivado en el empírico, porque los contenidos de éste serían los posibilitantes de la unidad trascendental³².

Pero es que, además, Adorno presentaba también el problema de la imposibilidad de permanecer en una subjetividad trascendental funcionalizada, porque la ahora reconocida conciencia empírica —indisolublemente ligada a la autoconciencia— postulaba la intersubjetividad. Sólo ésta era quien daba sentido al adjetivo posesivo que determinaba los contenidos del yo empírico como «sus», o bien «mis», representaciones. De este modo, la dimensión de lo social, presente en el sujeto trascendental como «trabajo social», hacía valer sus derechos en la fundamentación de la constitución de la objetividad³³. Lo que significa que

³⁰ ND, pág. 178, (DN, pág. 179).

³¹ Vid. ND, pág. 179 (DN, pág. 180): «... o sea la pura actividad, que se realiza en los actos de cada sujeto individual a la vez que le supera».

³² Las propuestas de Lothar Eley en la línea de una fenomenología constructivista que asuma sin circunloquios el carácter funcional del yo trascendental van por este camino. Vid. ELEY, L.: «Zum Begriff des Transzendentalen. Eine kritische Studie zu Th. W. Adornos Buch «Zur Metakritik der Erkenntnistheorie» en ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHISCHE FORSCHUNG, 13. Ed. Anton Hain. Meisenheim/Glan, 1959. Págs. 354-357.

³³ Vid. ND, 179, (DN, pág. 179)

en la pura actividad del sujeto trascendental se revelaría la pura actividad del trabajo. O, como señala Adorno en *Tres estudios sobre Hegel*

«La experiencia (inconsciente de sí misma) del trabajo social abstracto se transfigura para el sujeto que reflexiona sobre ella: el trabajo se convierte para él en su forma de reflexión»³⁴.

Con ello se descubre que la hipóstasis que hace de dicha actividad origen de la objetividad es quien hace del trabajo único principio productivo, dejando de lado aquel aspecto de la «naturaleza», de la «materia natural», o de lo diferente, que también es condición de producción, o de constitución y que ya fuera reclamado por Marx en la *Crítica del Programa de Gotha*. La hipóstasis del sujeto trascendental en el idealismo posterior a Kant (pues en él todavía habría respeto al material) sería análoga a la de una sociedad que, entendida como plexo funcional, se impone sobre los individuos que la constituyen, en virtud de la violencia que les perpetra el dominio universal del valor de cambio³⁵. Este principio del cambio, negaría a priori a los sujetos el derecho a ser tales.

Se ha querido ver en esta temática la asunción implícita de las tesis de Sohn-Rethel³⁶. Estas, dicho de forma somera, vendrían a entender la relación entre la forma del pensamiento abstracto y la forma del valor del cambio en términos causales, pues pretenderían derivar la primera de la segunda. De ese modo, las leyes del pensamiento podrían ser reconducidas linealmente a la abstracción del cambio. El supuesto de tal derivación estaría en la identidad de reglas y postulados que hacen posibles cambio y pensamiento. Aunque hay razones para dudar de que Sohn-Rethel haya fundamentado la derivación³⁷, la especificidad de su propuesta teórica se basa en ella y, a los efectos que nos interesan, habrá de suponerse como una hipótesis muy sugerente para Adorno.

No obstante, en mi opinión, la crítica de la identidad realizada por Adorno no se basa argumentativamente en tal supuesto. En las *Vorlesung zur Einleitung*

³⁴ DSH: *Drei Studien zu Hegel*, en G.S. 5, (1963¹). Págs. 247-381. Versión castellana: *Tres estudios sobre Hegel*. Traducción de V. Sánchez de Zavala. Ed. Taurus. Madrid, 1970.(TEH). DSH, pág. 267, (TEH, pág. 38).

³⁵ Vid. ND, pág. 180, (DN, pág. 181).

³⁶ Para una exposición y crítica mínimamente detallada de las tesis de Sohn-Rethel vid. THYEN, A.: Op. cit., págs. 185-192.

³⁷ Esta sería una objeción al respecto de Wohlrapp, presente en THYEN, A.: Op. cit., pág. 189.

*in die Erkenntnistheorie*³⁸ nos lo advierte taxativamente su crítica de la comprensión de la relación entre pensamiento y sociedad en términos causales, de la que llega a decir que es como intentar responder a la cuestión de si fue antes el huevo o la gallina. También en las *VEE* encontramos respuesta a la pregunta acerca del sentido en el que se puede entender, el sujeto trascendental como abstracción del sujeto empírico y a éste, nuevamente como abstracción. El concepto de trabajo social desempeña, para él, el papel de hacer conmensurables los productos del trabajo individual y tendría que ver genéticamente con aquella universalidad propia de la objetividad del conocimiento frente a los actos de pensamiento particulares.

Pero se podría ir más allá para mostrar que no tendría sentido hacer de uno de ellos fundamento y, si bien en las *VEE* caracteriza al concepto como producto —en términos genéticos— del trabajo social, también nos advierte que puede ser considerado condición del trabajo social porque ambos: concepto y trabajo social, o bien, respectivamente, leyes lógicas y cambio, tienen en común su carácter de procedimientos tendentes a generar comensurabilidad. Por tanto, no se puede entender que Adorno haya suscrito las tesis de Sohn-Rethel en el sentido fuerte, el derivativo. Así, Adorno llega a advertirle de que de sus posiciones parece colegirse una filosofía primera³⁹.

Efectivamente, la asunción de las tesis de Sohn-Rethel conlleva el problema de la imposibilidad de la transformación: Si la forma del pensamiento, de la conciencia, es un derivado de la producción de mercancías, toda transformación sólo podrá venir dada por una acción carente de conciencia. La deshistorización que supone la explicación trascendentalizada de Sohn-Rethel vuelve imposible la transformación de unas reglas y postulados que se comprenden como aprióricos y que determinarían ineluctablemente cambio y pensamiento.

³⁸ Vid. ADORNO, T. W.: *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*. Ed. Junius-Drucke, Frankfurt/Main. (*VEE*) Esta lección magistral fué impartida por Adorno durante el semestre de invierno de 1957/58 en la Universidad de Francfort del Meno y la edición de la obra corrió a cargo de los estudiantes sobre las notas o grabaciones tomadas por ellos.

³⁹ ADORNO, T. W. und SOHN-RETHEL, A.: *Briefwechsel 1936-1969*. Editado por Christoph Gödde. Edition text + kritik. München, 1991. Págs. 10 y s.: «Pero un inconveniente que resulta de su carta a Horkheimer y de mi primera impresión es, más bien, si en su caso, dicho crudamente, no se hace de la dialéctica materialista una filosofía primera (no quiero decir: una ontología), mientras que a Horkheimer y, con toda certeza, a mí nos parece uno de los fines más importantes de la dialéctica materialista liquidar la idea de la filosofía primera y, como he formulado recientemente, colocar en su lugar una filosofía última.» (Trad. de la autora).

Adorno no parece estar dispuesto a reconocer esta consecuencia. Asimismo, desde esa perspectiva y como bien hace notar A. Thyen⁴⁰ el concepto de lo no idéntico y el de experiencia no reglamentada carecerían por completo de legitimación: ¿Cómo librarlos de la sospecha de ideología total? ¿Dónde podrían ganar justificación los contenidos de experiencia empíricos a los que se encuentran ligados?

Lo que diferencia claramente a Sohn-Rethel de Adorno es la intención de éste de ejercer una crítica inmanente del idealismo⁴¹.

Y precisamente porque Adorno es consciente de que la crítica inmanente de la filosofía de la identidad sería insuficiente para destronarla, pues más bien la confirmaría, nos habla de la necesidad de un «salto cualitativo». Este sería un estímulo externo, un acto de la espontaneidad que ayuda a destruir la ofuscación con la que, en última instancia, se identificaría la ley del contexto inmanente.

En relación a ello se ha querido ver en Adorno una forma de intuición pura —Habermas en *Pensamiento postmetafísico*⁴², recurre a Schnädelbach para tal atribución— que representa otro de los aspectos más problemáticos de la interpretación de Adorno⁴³ debido a las implicaciones de irracionalismo que lleva consigo. En mi opinión, dicha acusación no puede hacerse sin más porque la comprensión que tiene Adorno del contexto inmanente implica como propiedad suya la trascendencia, lo que prohibiría comprender el salto cualitativo en términos sustantivos.

⁴⁰ THYEN, A.: Op. cit., pág. 191. Por otra parte, dejamos abierta la cuestión que plantea la tesis fuerte de Thyen al respecto. Según la autora, la atracción de Adorno por la tesis gnoseológica de la derivación genética entre abstracción real y abstracción del pensamiento, radica en que las relaciones de equivalencia ganadas por medio de la abstracción entre los objetos de cambio explicitarían el concepto de identidad que él combate. Una identidad que excluiría la no-identidad. Y que, problemáticamente, aparecería ligada para Adorno, según Thyen, al concepto de unidad. Los reduccionismos que se podrían encontrar en el concepto de identidad de Adorno vendrían dados por una falsa identificación de «unidad» e «identidad». Dicho en otros términos, que las relaciones de equivalencia impliquen unidad de los objetos que son concebidos bajo ellas no significa necesariamente que impliquen la identidad de esos objetos.

⁴¹ Vid. ADORNO, T. W. y SOHN-RETHEL, A.: *Briefwechsel 1936-1969*. Pág. 71.

⁴² Vid. HABERMAS, J.: *Pensamiento postmetafísico*. Pág. 259.

⁴³ Otra lectura discrepante en relación con las consecuencias irracionales del «salto cualitativo» puede leerse en VILLORIA GARCÍA, C.: *La dialéctica de la experiencia estética. Para un análisis de las relaciones entre teoría estética, arte y verdad en la obra de Th. W. Adorno*. Tesis Doctoral. Universidad de Oviedo. Oviedo, 1991. Pág. 210.

Adorno distingue en las *VEE*⁴⁴ tres significados del término «inmanente» y correlativamente otros tres de «trascendente». Quizá la atención a ellos pueda ayudarnos a aclarar el significado del «salto cualitativo».

Adorno distingue, en primer lugar, la inmanencia lógica, la concordancia o discordancia con los propios supuestos. En ella se encuadra la crítica inmanente, frente a la crítica trascendente que mediría lo criticado desde cánones ajenos a él mismo. En segundo lugar, Adorno menciona el sentido de inmanencia de la conciencia. «Inmanente» sería ahora todo aquello susceptible de ser considerado como hecho de la conciencia, mientras que trascendentes serían las cosas a las que esos hechos se refieren o aquellos actos o hechos no susceptibles de ser encontrados en dicha esfera. En tercer lugar, habría un concepto metafísico de inmanencia bajo el que se podría comprender todo lo que fuera susceptible de ser incluido dentro de los límites de la experiencia posible, mientras que «trascendente» aludiría a lo que va más allá de tales límites (vg. el concepto de «razón» kantiano). Pero los dos primeros no pueden separarse limpiamente, porque la identidad de significados que la crítica inmanente exige apunta a su realización bajo las condiciones de una conciencia en sí cerrada, bajo las condiciones de una conciencia unitaria.

Pensemos lo que supone la crítica inmanente de la filosofía de la inmanencia: el descubrimiento de contradicciones en el plexo criticado revierte en el organon de la crítica. Esto es, la negación de la unidad de la conciencia como fuente de identidad afecta a la crítica ejercida desde, precisamente, su suposición.

La crítica inmanente de la filosofía de la inmanencia significa descubrir las contradicciones ínsitas en tal pensamiento, contradicciones que niegan la pretensión de inmanencia del sistema al que pertenecen. Sólo desde la insistencia en él puede deslegitimarse como salto sustantivo lo que, en definitiva, no es sino el diagnóstico de su falsa totalidad.

La disimetría del concepto de mediación —rasgo diferenciador por antonomasia de la propuesta adorniana frente a la hegeliana— había advertido de la necesidad de atender a lo mediado en sí, y ello era una componente no trascendente de la dialéctica. A ella se aferra la posibilidad de la crítica de la identidad como «tanteo del predominio del objeto»⁴⁵.

⁴⁴ Vid. *VEE*, págs. 132-137.

⁴⁵ Vid. *ND*, pág. 185 (*DN*, pág. 185): «El predominio del objeto significa la progresiva diferenciación cualitativa de lo mediado en sí, una componente(sic) de la dialéctica que no le es trascendente, sino que está articulada en ésta».

La prioridad ontológica de la conciencia no se sigue automáticamente de la necesidad de un sujeto cognoscente para el conocimiento del objeto. Por eso, la ontología tiene lugar como negación crítica de la función constitutiva sin hacer, por ello, de la objetividad una nueva inmediatez. La afirmación de la dialéctica negativa como «ontología de la falsa situación» habría que entenderla irónicamente, porque la dialéctica resuelve la «apariencia de inmodificabilidad»⁴⁶ sin sustituirla por una nueva: la «primacía» del objeto no supone la supresión de la dialéctica de sujeto y objeto en un nuevo monismo, esta vez de lo no-idéntico.

La concepción de la crítica inmanente presentada resulta determinante para la interpretación de la afirmación adorniana del todo como lo no verdadero. Desde ella, la categoría de totalidad, reformulada por la dialéctica negativa como totalidad antagonista, ha de entenderse como concepto crítico. Aunque su explicitación excede el marco del presente trabajo, no es la menor de las bazas que a la dialéctica negativa, como teoría de la experiencia, le quedan aún por jugar.

⁴⁶ Vid. SCHILLER, H.-E.: *Selbstkritik der Vernunft. Zu einigen Motiven der Dialektik bei Adorno*. En LÖBIG, M. y SCHWEPPENHÄUSER, G. (Ed.): *Hamburger Adorno-Symposium*. Ed. Dietrich zu Klampen. Lüneburg, 1984. Pág. 101.