

Revista Filosófica de Coimbra

vol.12 | n.º24 | 2003

Miguel Baptista Pereira
Amândio Coxito
Mário Santiago de Carvalho
Marie-Louise Mallet
Luis Arenas
José Reis
Luiz Alberto Cerqueira

METACRÍTICA DE LA RAZÓN PURA. EL KANT DE ADORNO ¹

LUIS ARENAS

“Hoy, como en los tiempos de Kant, la filosofía requiere no el destierro o eliminación de la razón, sino su crítica por ella misma” (Adorno 1975, 89).

Theodor W. Adorno (1903-1969) contaba apenas 15 años cuando Sigfried Kracauer, filósofo, periodista, crítico cultural y uno de los primeros y más importantes teóricos del cine, inculcó en el joven “Teddie” la pasión por la filosofía. A partir de 1918 y durante varios años, Adorno y Kracauer, amigo de la familia Wisengrund-Adorno y a la sazón 14 años mayor que aquél, se reunieron periódicamente las tardes de los sábados a leer la *Crítica de la razón pura*. “No exagero — confesaría más tarde Adorno — si digo que a esas lecturas debo más que a mis profesores universitarios” (Adorno 1964, 17).

A pesar de esta temprana influencia, Kant es de los pocos autores que no fue objeto de una de las muchas monografías que Adorno consagró a distintos pensadores que constituyeron un punto de referencia fundamen-

¹ Una versión abreviada de este trabajo fue presentada y discutida en el Primer Congreso del Área de Filosofía (Valencia, 2003) bajo el título “De la utopía del conocimiento: Kant, Adorno y el destino trágico de la filosofía”. Querría agradecer a los profesores Antoni Defez y al profesor Faustino Oncina sus observaciones y comentarios. En su estado actual el ensayo fue presentado y discutido en el Seminario de Investigación del curso 2002-2003 “Lecturas Contemporáneas de Kant: de Heidegger a Putnam”, que desde hace más de 7 años coordina la Dra. Ángeles J. Perona en la Universidad Complutense. A ella y a los que forman parte de ese grupo de investigación (Óscar G. Castán, Ángel Faerna, Jacobo Muñoz, Mariano Rodríguez, Vicente Serrano, Stella Villarrea) querría agradecerles las valiosas sugerencias que hicieron a mi contribución al seminario.

tal en su pensamiento. Otros autores sin duda también centrados para comprender el desarrollo de sus posiciones filosóficas sí lo fueron: Hegel (Adorno 1981), Kierkegaard (Adorno 1969), Husserl (Adorno 1968) o Benjamin (Adorno 1995) fueron objeto a lo largo de los años de diferentes estudios que resumen la lectura adorniana (en no pocos casos crítica) de esos autores.

Esto no significa que a lo largo de su dilatada carrera académica Adorno no se ocupara intensamente del autor de la *Crítica de la razón pura*. Es un dato conocido de su vida académica que su tesis la dirigió un neokantiano heterodoxo con simpatías izquierdistas (aunque no marxistas): Hans Cornelius. (rue por cierto en uno de los seminarios de Cornelius donde Adorno y Horkheimer se conocieron en 1922.) Además de los numerosos comentarios diseminados a lo largo de sus escritos, Adorno dedicó a Kant sendos cursos: un monográfico a la *Crítica de la razón pura* en 1959 y otro a la *Crítica de la razón práctica* en 1963². Esos cursos constituyen un excelente complemento para fijar “el Kant de Adorno” y para descubrir qué secretos hilos unen la dialéctica negativa con el legado de Kant más allá de las continuas diferencias — abismales, ciertamente, en muchos aspectos centrales — que la separan de ella. Pero en esos cursos descubrimos algo más que la interpretación adorniana de Kant; descubrimos un modelo especialmente fecundo de lo que a nuestro entender ha de ser la aproximación a la historia de la filosofía, la enseñanza de esa filosofía y la lectura de un clásico. Con ese puñado de clases nos hallamos ante una explicación minuciosa de las tesis del idealismo trascendental, ciertamente; pero a través de ello accedemos a algo más importante aún: al intento de utilizar a Kant para una adecuada clarificación con los problemas de la filosofía del presente. Se trata, por decirlo con sus términos, de “hacer que esos libros nos hablen [...] y de mostrar qué interés pueden seguir tendiendo para nosotros hoy los temas que allí se discuten” (Adorno 2001, 4).

Pese a lo dicho, si hubiéramos de fiarnos de las palabras con que Adorno pone a andar su *Dialéctica negativa* deberíamos concluir que su obra capital está escrita desde un recto espíritu antikantiano. Por momentos se diría que Adorno había abandonado “las ilusiones del ayer” y casi pensaba en un *negativizado* del idealismo trascendental al edificar su

² Ambos cursos han sido editados por Rolf Tiedemann y Thomas Schröder respectivamente entre los *Nachgelassene Schriften* (Adorno 1995a y 1996). Parte del curso de 1963 (*Probleme der Moralphilosophie*) se solapa temáticamente con los contenidos que desarrolla *Dialéctica negativa* en el capítulo “Libertad. Para una metacrítica de la razón práctica”.

particular propuesta filosófica. O al menos eso parece si hemos de juzgar *Dialéctica negativa* a tenor de algunos de sus primeros posicionamientos teóricos. En efecto, si aceptamos como rasgos inexcusables del idealismo trascendental aspectos tales como el carácter arquitectónico del pensamiento, el papel fundente de la subjetividad o la necesidad de la razón de operar por síntesis cada vez más omniabarcantes desde la pluralidad de lo fenomenico hasta la unidad de las ideas de la razón (Dios, Alma y Mundo), la *Dialéctica negativa* invoca un modo de entender la reflexión que parece orientada a invertir esos pilares en los que se soporta el idealismo trascendental. Según confesión propia de su Prólogo, el propósito de Adorno en *Dialéctica negativa* sería llevar a cabo “una crítica a la idea de una fundamentación” (Adorno 1975, 7). De hecho, la dialéctica negativa se presente como “un antisistema [que] rechaza el principio de unidad y la omnipotencia y superioridad del concepto” (Adorno 1975, 8). Y por lo que al tema de la subjetividad se refiere “el autor [...] siente como propia la tarea de quebrar con la fuerza del sujeto el engaño de una subjetividad constitutiva” (Adorno 1975, 8). Pocas dudas podrían ya plantearse a estas alturas del texto (apenas sus dos primeras páginas) a que uno de los rivales *in pectore* de Adorno será sin duda Kant, pero esas dudas parecieran disiparse por completo cuando leemos el propósito del capítulo de la *Dialéctica negativa* titulado “Meditación sobre la metafísica”: “ese último capítulo gira y tantea alrededor de las preguntas metafísicas, en el sentido de que *la autorreflexión crítica trace a su vez revoluciones a la revolución copernicana*” (Adorno 1975, 9. La cursiva es mía.).

Ahora bien, ¿es justa esta suerte de frontal oposición entre el programa kantiano y el adorniano que parece dibujarse en esas primeras páginas? A pesar de lo firme de su obertura, no deberíamos sacar conclusiones apresuradas. La lectura de *Dialéctica negativa* permite comprobar que, más allá de las declaraciones rotundamente antikantianas con que arranca, estamos básicamente ante un diálogo a tres bandas con los autores que han determinado el curso de la filosofía académica alemana en los dos últimos siglos: Kant, Hegel y Heidegger. Adorno parece sentir la necesidad de dejar claro la (desigual) distancia que separa al suyo de esos tres programas filosóficos. Y en ese diálogo resultara claro al final que la proximidad a Kant constituye, más allá de las primeras apariencias, algo más que una difusa y cuestionable aproximación gratuita.

A buen seguro, además, los paralelismos que quepa encontrar entre Kant y Adorno deberán algo de su razón última a la simetría que ambos autores mantienen en sus respectivos debates contemporáneos. En efecto, la posición que Adorno quiere defender en el contexto histórico-filosófico del siglo XX recuerda no poco a la de Kant a finales del XVIII. Si Kant

se encontraba en la encrucijada entre el dogmatismo de cuño racionalista y el empirismo inglés, la Teoría Crítica se ve inserta en un debate cuyos contendientes son, por una parte, el positivismo cientificista en sus diversas formas (Círculo de Viena, Popper³, incluso Husserl) y, por otra, las nuevas formas de dogmatismo metafísico que constituyen tanto la ontología fundamental heideggeriana y su desprecio olímpico por lo dado en su búsqueda de un Ser que no se deja conmensurar nunca con los entes, como los esfuerzos por restaurar una filosofía de inspiración neoescolástica (Gilson, Maritain, Vögelin, Ritter, etc.) en un último intento de poner coto con ese retorno al pasado a las consecuencias disgregadoras ético-estético-políticas de la razón moderna. No es extraño que en la reactivación de ese eterno debate, la solución de la Teoría Crítica acabara echando mano de algunos tópicos centrales de la filosofía de Kant tras constatar el desatino de que “la crítica del criticismo se traga precrítica” (Adorno 1975, 66).

A ese respecto, entre los especialistas de la Escuela de Frankfurt es común leer que, frente al espíritu en última instancia kantiano de Horkheimer — el auténtico mentor e impulsor intelectual del grupo desde que una apoplejía impidiera a Carl Grünberg seguir a cargo del Instituto para la Investigación Social a partir de 1929 —, Adorno mantiene las mismas reservas intelectuales con respecto a Hegel que con respecto a Kant (cf. Maestre 1999, 14). Eso sin duda es cierto, pero sería quizá más correcto invertir el signo negativo de esa filiación y situar filosóficamente a Adorno como “un kantiano posthegeliano que ha tenido la honradez de confrontarse hasta el final con Marx y Nietzsche” (Muñoz 2000, 15). Porque resulta claro que esas reservas frente a Kant y Hegel se convierten, sin embargo, en alianzas cuando se trata de valorar el proyecto filosófico de la ontología fundamental heideggeriana, uno de los vértices polémicos de *Dialéctica negativa*. Y es en este punto donde el espíritu abiertamente antikantiano con que parece abrirse *Dialéctica negativa* se repliega hasta un lugar en que hallamos lo que de Kant cabe descubrir en Adorno. Si estoy en lo cierto, toda la primera parte de *Dialéctica negativa* (“Relación

³ Ciertamente, adscribir a Popper una filiación positivista no deja de ser problemático. Especialmente cuando — acaso con razón — el propio Popper se autorrepresenta como el enterrador del neopositivismo vienés y el responsable del giro falsacionista que acaba con el principio de verificación en que se había querido basarse el criterio empirista del significado de la filosofía de la ciencia del Círculo de Viena. No obstante, el concepto que la Escuela de Frankfurt mantiene con respecto a qué deba ser entendido por positivismo es suficientemente amplio como para incluir sobradamente al racionalismo crítico. Una buena prueba de ello puede encontrarse en la famosa *Disputa del positivismo en la sociología alemana* (Adorno et al. 1972).

con la ontología”) puede interpretarse como un intento de minar las bases que sustentan la propuesta de una ontología fundamental desde premisas que toman pie en el corazón del proyecto kantiano: pensar la razón *al tiempo que sus límites*. La racionalidad en el siglo XX se ha visto acosada desde las más diversas instancias con una virulencia desconocida que la ha situado en un perpetuo estado de excepción. *Sic rebus stantibus*, las prioridades deben estar claras: las reservas con respecto a Kant pueden y deben ser apartadas cuando el enemigo común se ha trecho fuerte.

A la denuncia de las mixtificaciones del “pensamiento del Ser” Adorno dedicaría muchas de sus páginas, entre otras, el delicioso panfleto *La jerga de la autenticidad*. Allí Adorno denuncia sin piedad las ridículas y vacías invocaciones de una filosofía afectada por lo que propongo llamar el “síndrome de insondabilidad” en el pensamiento. Pocas filosofías como la de Heidegger lo han sufrido hasta casi destruir lo que de rescatable pudieran encerrar sus propuestas. La mística de lo nunca-todavía-pensado-y-por-tanto-aún-por-pensar, el misterio de lo inapresable, el salto sin red de la decisión, la retórica profetista del destino, el sobrecogimiento ante lo inefable, los sobrentendidos que, a modo de guiño cómplice, invitan al lector a suponer y dar por sabido precisamente aquello que la filosofía debería arriesgarse a decir para poder juzgar su verdad o falsedad; todo ello — parece decirnos Adorno — se asemeja más a los mecanismos de reconocimiento de las sociedades secretas que al espíritu discursivo que ha de caracterizar la filosofía. Allí donde el filósofo no haya decidido de antemano abdicar de su función de (auto-)clarificación crítico-reflexiva y se guarde aún de abrazar el siempre más digno — y, por cierto, mejor pagado — discurso edificante del Predicador, del Profeta o del Pensador, la primera tarea ha de ser la de establecer diques de contención a lo que Lukács pondría nombre y apellidos: el asalto a la razón.

Consciente como era de los peligros que asolan a una filosofía en la que los cantos de sirenas salvíficos han conseguido penetrar en espacios que se suponían ya de antemano ganados al modesto terreno de la discusión racional, Adorno se propone mostrar el verdadero rostro de un proyecto que, como el heideggeriano, “pone a calentar en secreto el irracionalismo” (Adorno 1971, 18). Para ello Kant será un arma más afilada de lo que muchos estarían dispuestos a admitir.

Cuáles son, pues, algunos de esos secretos hilos que sitúan a Kant y a Adorno en un mismo bando en la pugna filosófica contemporánea y contra quién se alza la lucha es el propósito al que querrían responder estas páginas sin que con ello se quiera cerrar los ojos a sus inevitables y profundas diferencias. En ese recorrido no trataré tanto de ser exhaustivo cuanto de señalar algunas líneas de fuerza que, presentes en el momento

en que Kant filosofaba, siguen aun demandando ser pensadas por la filosofía. El problema del sujeto, el de su (¿inevitable?, ¿necesaria?, ¿inaceptable?) disolución; el problema de la objetividad; el lugar de la razón después de la pérdida de la inocencia que supone la experiencia del fascismo y el comunismo; la continuidad de la crítica de la razón bajo su forma moderna de crítica de las ideologías; los límites del conocimiento; el carácter discursivo y, por tanto, necesariamente conceptual del pensamiento filosófico serán algunos de los ejes alrededor de los cuales girarán las observaciones que siguen.

INTUICIÓN Y CONCEPTO

"Algo es la abstracción extrema de la realidad diferente del pensamiento; ningún proceso mental ulterior puede eliminarlo" (Adorno 1975, 139).

Salvaguardar la necesidad de una teoría del conocimiento: éste es uno de los aspectos en que el programa kantiano reclama ser reactualizado. Como se sabe para Kant esa teoría del conocimiento debe asegurar un doble propósito a) positivamente ha de proporcionar un fundamento a las ciencias ya constituidas, pero b) desde un punto de vista negativo, ha de acotar las posibilidades reales de la razón humana allí donde el carácter absoluto de ciertos conceptos cierran la vía del verdadero conocimiento (cf. Adorno 2001, 5).

Contra el intuicionismo de Descartes pero también contra la apelación a la inmediatez y al sentimiento características de la filosofía romántica (Jacobi, Novalis, Schlegel), Hegel había insistido en el carácter *mediato* de toda experiencia. La importancia de la mediación como dique de contención contra una filosofía arrojada "más bien a un fin edificante que a un fin intelectual" (Hegel 1807, 10) era una vía para forzar a la razón a presentar en tiempo y forma los avales que hacían compatibles sus contenidos. Ese carácter intersubjetivo era además, según Hegel, lo único digno de una humanidad que mereciera tal nombre⁴. Adorno parece repetir

⁴ "El buen sentido apela al sentimiento, su oráculo interior, rompiendo con cuantos no coinciden con él; no tiene más remedio que declarar que no tiene ya nada más que decir a quien no encuentre y sienta en sí mismo lo que encuentra y siente él; en otras palabras, pisotea la raíz de la humanidad. Pues la naturaleza de ésta reside en tender apremiantemente hacia el acuerdo con los otros y su existencia se halla solamente en la comunidad de las conciencias [levada a cabo. Y lo antihumano, lo animal, consiste en querer mantenerse en el terreno del sentimiento y comunicarse solamente por medio de éste]" (Hegel 1807, 46).

el gesto hegeliano contra la filosofía de la inmediatez (sea contra el particularismo subjetivista kierkegaardiano, sea contra el intuicionismo de Bergson) consciente de que “un procedimiento que desde un principio carece de mediación con el del conocimiento esta abocado a la arbitrariedad” (Adorno 1975, 17).

Pero Adorno era sabedor también de que el *pathos* especulativo del idealismo hegeliano volvía a abrir las puertas para que la razón humana transitara a sus enchas por el terreno de lo Absoluto. Es el precio que se ha de pagar cuando haste la pura y simple certeza sensible se interpreta —como hace Hegel— a travésada por el “concepto”, vale decir, por lo universal⁵. Hegel con ello parece sugerir que Kant no ha sido capaz de [levar hasta un final coherente las implicaciones contenidas en su idealismo. Como si con ello Hegel hubiera visto *más* de lo que el propio Kant había sido capaz de atisbar.

Pero acaso Kant percibió con claridad las consecuencias que tendría para un pensar *crítico* la colonización por parte del yo del encho campo de la realidad que proponía el idealismo. Bien sea bajo la figura de la *posición absoluta* del yo en Fichte (que hacía del no-yo en el fondo un producto de la actividad del sujeto), bien sea bajo la reinterpretación hegeliana de la certeza sensible como “confuso conocimiento conceptual” (por cierto, en un sentido muy próximo al modo dogmático leibniziano de entender la percepción, que precisamente Kant aspiraba a desterrar para siempre con su primera *Crítica*⁶), el idealismo postkantiano había sustraído a la razón sus anclajes a la objetividad y a lo dado.

Esa es la causa de la insistencia de Kant en la necesidad de reconocer sensibilidad y entendimiento como dos facultadas *irreductibles y complementarias* del conocer humano. Frente a Hegel, Kant había entendido la importancia de mantener ambos elementos del conocimiento como dos

⁵ Cf. Hegel 1807, 63 ss. Allí Hegel aspiraba a mostrar que “lo universal es lo verdadero de la certeza sensible”. Para ello trata de argumentar en contra de que el *ahora* y el *aquí* de la certeza sensible nos pongan en contacto con lo individual, con lo no-mediado-por-conceptos. Según Hegel, la certeza sensible no nos pone ante la *singularidad inmediata* que pretendía ser el rasgo característico de lo sensible según Kant (cf. Kant 1781, A 19/ B 33), pues el *aquí* y el *ahora* son, ellos mismos, el producto de una mediación que incorpora la universalidad: el *ahora* sólo es *ahora* por relación con aquellos momentos que todavía no son *ahora* o que ya no son *ahora*. El *ahora* no es *por la mañana*, ni *por la tarde*, ni *por la noche*. Precisamente por no ser *nada en particular*, es por lo que Hegel descubre en el *ahora* el germen de la universalidad.

⁶ En la “Arfibología de los conceptos de reflexión” (Kant 1781, A 270/B 326) Kant critica el intento de Leibniz de “intelectualizar los fenómenos” y de otorgar a la percepción sensible un carácter irremediamente “confuso”.

instancias necesariamente distintas si bien mutuamente mediadas entre sí. Según el famoso *dictum* kantiano: “los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas” (Kant 1787, A SI/B 75). La irreductibilidad de la intuición al concepto, esto es, la imposibilidad de presentar los contenidos de la experiencia sensible como un confuso conocimiento de carácter discursivo — como de trecho pretendió sugerir Hegel — era lo que garantizaba el atenuamiento de la razón a un suelo común compartido: su anclaje a lo real. Pero, a la inversa, la irreductibilidad del concepto a la intuición era lo que impedía que este enlace con lo real pudiera malinterpretarse en términos de un ingenuo realismo desde el que el sujeto del conocimiento fuera contemplado bajo la metáfora del “espejo de la naturaleza” (por decirlo con Rorty); como un simple reflejo especular de una realidad acabada que se ofrece para ser captada inmediatamente ante sus ojos. En Kant, la imposibilidad de evacuar el *momento conceptual* (o, si se quiere, *teorético*) de la experiencia podía verse como la exigencia de no hipostasiar bajo una forma definitiva ninguna representación del mundo.

Ese es también el *lugar lógico* que en la estructura del edificio kantiano ocupa la — por otra parte — problemática noción de cosa en sí. El noúmeno ha de ser entendido como un concepto límite, como un horizonte inalcanzable en el marco del idealismo trascendental. Su aporética introducción en la *Crítica de la razón pura* pretende impedir que caigamos en la tentación de considerar *ab-soluta* — en el sentido etimológico del término, esto es, *des-ligada o di-suelta, separada* respecto de la propia subjetividad que conoce—cualquier construcción particular del mundo. Por tanto, habrá de excluirse de antemano por dogmática toda conceptualización de lo real que se reclame no ya *verdadera para nosotros* sino *verdadera en y por sí misma*.

El pensamiento de Adorno recupera todos esos elementos kantianos cuando formula el horizonte ideal del verdadero conocimiento. En una fórmula que se ha trecho justamente famosa, Adorno afirma: “La utopía del conocimiento sería penetrar con conceptos lo que no es conceptual sin acomodar esto a aquéllos” (Adorno 1975, 18). La sustancia última de la reflexión adorniana está contenida en esa sucinta declaración. Pero de ella querríamos en este momento rescatar sólo dos cosas: por un lado, el carácter *radicalmente dialéctico* de tal filosofía; por otro, *el fracaso inevitable* al que desde el principio está condenada. Un fracaso que, en último término, se traduce en la imposibilidad de que exista algo así como una “filosofía verdadera”. Y un fracaso, por cierto, que el propio Adorno no duda en reconocer para su propia empresa, si bien consigna como el rasgo que la suya comparte con toda “verdadera filosofía”.

DIALÉCTICA

“Dialéctica es el desgarrón entre sujeto y objeto, que se ha abierto peso hasta la conciencia” (Adorno 1975, 15).

Las *disonancias* que resuenan en la fórmula mencionada (“penetrar con conceptos lo que no es conceptual”) y en otras semejantes⁷ son sólo el índice del carácter internamente dialéctico del pensamiento. A ese respecto, los ataques a la filosofía fundada en la identidad, que atraviesan de un extremo a otro la obra de Adorno, son sólo la otra cara de la dialéctica. Lo que Adorno persigue es esto: “una dialéctica que ya no esté *pegada a la identidad*” (Adorno 1975, 39)⁸.

Como se sabe, en Adorno (y esto sería válido también para Horkheimer) la idea de identidad funciona dentro de su filosofía como una suerte de *metáfora total*, versátil y proteica, que resume el “pecado original” del modo de operar de la razón moderna en todos sus frentes: el epistémico, el ontológico-individuativo, el ontológico-social, el moral, el estético, etc.⁹. Contra ese pecado se alza la lucha agónica de Adorno por un pensar no-identificante; un pensar que sea consciente de la cosificación, de la falsa homogeneización que supone subsumir dos objetos cualesquiera bajo una única categoría común. Una homogeneización que se presenta como

⁷ “El trabajo de la reflexión filosófica sobre sí misma consiste en desmenuzar esta paradoja [...] coefiar en que el concepto puede superar al concepto” (Adorno 1975, 18).

⁸ En esto Adorno se revela como un hegeliano de estricta observancia: la vinculación entre dialéctica y crítica de la identidad metafísico-formal están en el origen mismo del proyecto hegeliano. En el prólogo de la *Fenomenología del espíritu* Hegel opone su pensamiento conceptual-especulativo (dialéctico) al pensamiento sustancial e identificador que él identifica con una reflexión que no supera en momento del “entendimiento calculador”: “[Para el pensamiento calculador] en su contenido positivo el sí mismo es [...] un *sujeto* representado, con el cual el contenido se relaciona como accidente y predicado. [...] En el pensamiento conceptual ocurre de otro modo. Aquí el concepto es el propio sí mismo del objeto, representado como su *devenir*; y en este sentido no es un sujeto quieto que soporte inmóvil los accidentes, sino el concepto que se mueve y que recobra en sí mismo sus determinaciones. En este movimiento desaparece aquel mismo movimiento en reposo; pesa a formar parte de las diferencias y del contenido [...]. El terreno firme que el razonar encontraba en el sujeto en reposo vacila, por tanto, y sólo este movimiento mismo se convierte en el objeto” (Hegel 1807, 40).

⁹ Cf. Mesa (1992). Para comprobar el papel esencial que la idea de identidad desempeña en dos de esos ejes (el epistémico y el relativo a la subjetividad) en algunos característicos autores de la filosofía moderna como Descartes, Spinoza, Leibniz o Kant, cf. Arenas (2002).

el negativizado del verdadero acto de captación *fiel a lo real*: “Comprender la cosa misma — no meramente acomodarla, proyectarla en un sistema de relaciones — es ni más ni menos que advertir el factor singular en su conexión inmanente con otros” (Adorno 1975, 33).

La denuncia de Adorno de las afinidades electivas entre razón moderna e identidad son bien conocidas¹⁰. Pero sin duda Adorno es también consciente de la necesidad que todo discurso tiene de echar a andar a partir de la idea de identidad: *malgré lui* “pensar quiere decir identificar” (Adorno 1975, 13). El pensamiento crítico se ve así atrapado en las redes de aquello mismo que se propone socavar¹¹. Destruir la identidad es algo que sólo cabe hacer con las armas y bagajes que esa propia identidad nos pone en las manos. Se trata, pues, de iniciar una estrategia de guerra de guerrillas contra el pensamiento de la identidad en orden a aprovechar las “fisuras de lo idéntico”¹². La metáfora bélica no es casual y Adorno lo reconoce explícitamente: “el esfuerzo del conocimiento es, casi siempre, [...] la violencia contra el objeto” (Adorno 1973, 153). Frente a un pensamiento aniquilador de lo Otro, lo único que cabe es irracionalizar sus evidencias, revocar sus olvidos, problematizar sus supuestos, denunciar sus falsedades, devolver corregidas y aumentadas sus contradicciones; en definitiva: penetrar en las heridas que el pensar identificante deja abiertas hasta hacerlas supurar... El objetivo no es otro que materializar el hercúleo esfuerzo por abrir, como Pablo López ha señalado, “espacios de negación” en el pensamiento. En ese esfuerzo, la dialéctica es el único camino. En

¹⁰ Así como las que vincular la idea de *ratio* y *ordo* en la modernidad: “La misma *ratio* que, en consonancia con el interés de la clase burguesa, destruyó el orden feudal y su forma de reflexión espiritual, la ontología escolástica, sintió enseguida la angustia ante el caos cuando se encontró con las ruinas, su propia obra. [...] Este miedo marcó en sus comienzos la forma de conducta que en conjunto es constitutiva para el pensamiento burgués: neutralizar a toda prisa cualquier peso que conduzca a la emancipación, reafirmando la necesidad del orden. [...] La *ratio* burguesa trató de producir en su interior el orden que había negado en su exterior” (Adorno 1975, 29). Sin duda cabe ver a Descartes como el epítome de esa “razón burguesa” de la que Adorno habla en este texto. Sobre la íntima vinculación entre razón, método y orden en Descartes cf. Foucault (1968, cap. 3). También Arenas (2002, cap. 2, § 1).

¹¹ “La dialéctica negativa esta vinculada a las categorías superiores de la filosofía de la identidad como a su punto de partida. En este sentido es también ella falsa, obedece a la lógica de la identidad y es una misma cosa con aquello contra lo que es pensada” (Adorno 1975, 150-151).

¹² Cf. López (2000, cap. 1). El lector encontrará allí un excelente análisis del pensamiento de Adorno y Horkheimer en algunos de sus registros centrales. Entre otros: el papel de la dialéctica, el problema de la mediación, la imposibilidad del sistema o la crítica a la hegemonía de lo identitario tanto en el plano individual como colectivo.

efecto, “el nombre de dialéctica comienza diciendo sólo que los objetos son más que su concepto, que contradicen la norma tradicional de la *adaequatio*” (Adorno 1975, 13).

En su empeño por no violentar lo real con una rápida adjudicación de lo singular en la retícula que el sistema ha establecido *a priori*) para él, Adorno llega a insinuar un modo de entender la dialéctica que abre la puerta a posibles malentendidos. Sentencia, por ejemplo, que “la dialéctica debería ser definida como el esfuerzo, elevado a la autoconsciencia, de dejarse penetrar por entero” (Adorno 1975, 37). Sin duda se trata de una afirmación que, tomada literalmente, resulta problemática. Entre otras cosas permite hallar puntos de contacto entre la crítica que Adorno dirige a la razón moderna y la que esa misma razón recibe de su cordial enemigo de Friburgo. En efecto, en ese abandono que demanda la actitud de fidelidad a lo real reclamada por Adorno se oyen los ecos de las continuas invitaciones de la ontología fundamental por mantenernos “a la escucha del Ser”, por “entregamos libremente a aquello que propiamente habla” (Heidegger 1991, 192). Como veremos, la tensión que está presente en la obra de Kant y que a nuestro juicio Adorno trata de retener en su pensamiento, no permite sin embargo interpretar este y otros textos de Adorno en una clave demasiado próxima a la pasividad e inacción, de raigambre premoderna en último término, que ese estar “a la escucha” insinúa en la filosofía heideggeriana. De trecho, esa tensión — a la que luego nos referiremos con más detalle — es la que impide que la actividad del sujeto pueda ser evacuada del proceso del conocer, pero la que proscribía también que esa actividad pueda ser absolutizada, reabsorbiendo y agotando en sí misma la totalidad de los fenómenos, como acontece en el idealismo de Fichte o de Hegel.

En todo caso, el sentido de la protesta de Adorno contra la identidad está claro. El conocimiento inhumano debe reconocer que su tarea se enfrenta a un trágico destino: el “desajuste” continuo, *estructural*, entre lo conceptual y lo que no lo es. Bajo esa forma reaparece en la filosofía de Adorno la irreductibilidad entre intuición y concepto con la que echaba a andar la *Crítica de la razón pura*. Porque ¿acaso no es ese mismo *desajuste estructural* el que Kant reconocía y del que se hacía plenamente consciente en la sección del esquematismo? Es allí donde leemos lo siguiente:

En todas las subsunciones de un objeto bajo un concepto la representación de tal objeto tiene que ser *homogénea* con el concepto, es decir, éste tiene que incluir lo representado en el objeto que haya de subsumir, ya que esto es precisamente lo que significa la expresión: “un objeto que está contenido en un concepto”. [...] Comparados con las impresiones empíricas (o incluso

con todas las sensibles), los conceptos puros del entendimiento son totalmente heterogéneos y jamás pueden hallarse en intuición alguna. ¿Cómo podemos, pues, *subsumir* ésta bajo tales conceptos y, consiguientemente, aplicar la categoría a los fenómenos [...]? En realidad, es esta natural e importante pregunta la que traza necesaria una doctrina trascendental del Juicio, una doctrina que manifieste la posibilidad de aplicar a los fenómenos en general los *conceptos puros del entendimiento* (Kant 1787, A 137-8/ B 176-7) ¹³.

Es también en ese lugar donde se traza patente cómo no hay que esperar a más tarde para que el idealismo alemán se presente como una *filosofía de la mediación*. A juicio de Adorno, el concepto de mediación constituye el punto crítico del funcionamiento del idealismo trascendental. Una mediación que en su núcleo fundamental se manifiesta en lo siguiente: la realidad fáctica *está mediada* por las formas de la subjetividad; pero las formas de la subjetividad *están mediadas* a su vez por la realidad existente. Tan poco sentido tiene un discurso sobre la realidad en sí (noúmeno) como uno sobre la forma del sujeto en ausencia de toda referencia al mundo. Ése y no otro fue el pecado del idealismo postkantiano, incluso el del más dialéctico de todos, el de Hegel, que — como afirma elocuentemente Horkheimer — “incluye el contenido en la forma y no deja nada fuera” (Horkheimer 2000, 74). Como el propio Kant señala un poco más adelante del texto citado, son justo los esquemas las “representaciones mediadoras” (*vermittelnde Vorstellungen* [Kant 1781, A 138/ B 177]) que resultan imprescindibles si es que ha de haber aún *la mera posibilidad* de conocer fenómenos. Esa — piensa Adorno — sería razón suficiente para considerar a Kant un pensador dialéctico:

Podemos decir que el pensamiento dialéctico está ya contenido objetivamente, ya implicado, *en* la teoría kantiana incluso aunque el propio Kant lo mantuviera a la sombra de un cruce dualismo entre forma y contenido. [...] En Kant] esos dos conceptos supremos, forma y contenido, están cada uno de ellos mediados por el otro. Pueden ustedes ver aquí, por tanto, que la dialéctica no implica brujería alguna, sino más bien que la transición a la dialéctica es una consecuencia necesaria de la figura objetiva de la filosofía de Kant” (Adorno 2001, 87).

Kant y Adorno parten, pues, de la conciencia de la heterogeneidad originaria que atraviesa la empresa del conocimiento desde su inicio pero

¹³ Para la interpretación que Adorno traza del esquematismo kantiano, cf. Adorno (2000, lección 12).

también de la necesidad de su posible y problemática mediación. La gran diferencia es, ciertamente, que para Kant salvar esa heterogeneidad es una tarea aún resoluble de una forma relativamente limpia por la razón. Los esquemas son los que acuden en auxilio de una deducción trascendental que, siendo el pilar que sostiene el edificio entero de la *Crítica* según confesión de Kant, no ha sido capaz de convencer al lector (ni en la primera ni en la segunda de sus versiones) de que esa posibilidad del conocimiento está ya *definitivamente asegurada*. Esa confianza en la posibilidad de una estatele y duradera solución a ese desajuste original quedará minada en el tránsito que va de Kant a Adorno.

Para este último, la conciencia del fracaso al que *estructuralmente* está abocado todo pensamiento será incalculable mayor.

FRACASO

“La verdad es fragil” (Adorno 1975, 40).

Que a ojos de Adorno el pensamiento de Kant se ve envuelto aquí y en otros puntos en toda clase de aporías es indudable. Que esas contradicciones no sólo no devalúan el valor de lo allí pensado sino que lo multiplican, también¹⁴. En un texto que pertenece en este caso a Horkheimer y que dice mucho de los benévolos ojos con que él y su amigo Adorno leían a Kant se dice:

A la filosofía de Kant le pertenecen constitutivamente *las grietas en la teoría*. Kant no fue capaz, o tal vez por amor a la verdad en el fondo tampoco quiso, desarrollar el todo sin fisuras a partir de un pensamiento. [...] La idea de una reconciliación realizable en lo existente, o incluso en el pensamiento, no encuentra en ella un apoyo seguro. De ahí que la relación entre lo finito y el Absoluto, entre espíritu y realidad, entre presente y más allá, permanece en ella abierta, sin decidir (Horkheimer 2000, 71-1. La cursiva es mía).

En efecto, ese desajuste entre *la conciencia y lo que no es conciencia* que Kant pretende haber suturado con el esquematismo — sin conseguirlo

¹⁴ Refiriéndose a filosofía de Kant dice Adorno: “La profundidad de una filosofía [...] no tiene que ver con su capacidad para resolver las contradicciones sino con su capacidad para hacer salir a la superficie contradicciones que están profundamente incorporadas en el tema que se investiga, elevar a conciencia falsas contradicciones, entender la necesidad que las determina” (Adorno 2001, 82).

a juicio de Adorno y Horkheimer — reaparece en otros lugares del edificio crítico. Ya hemos sugerido algo del lugar lógico que la idea de cosa en sí cumple en el sistema del idealismo trascendental. Permítasenos ahora volver sobre ello.

Es cierto que, como Adorno y Horkheimer sospechan, la filosofía de Kant se malinterpreta cuando se la considera desde una óptica positivista como una mera *ancilla scientiae*, como una suerte de propedéutica científica que, entre otras, cumpliera la función de ser el mejor ariete contra las pretensiones de la metafísica (ahorrándole de peso parte del trabajo *ideológico* a la propia ciencia) para luego autoliquidarse ella misma. Pero si eso es cierto lo es, entre otras razones, porque ante cualquier pretensión definitiva de conocimiento por parte de la ciencia, la filosofía de Kant está ahí para recordar que *toda teoría es en el fondo una construcción humana*. La hipótesis de la cosa en sí es el último refugio desde el que la razón puede gritarle a lo que hay (en el conocimiento, en la moral, en la religión, en la política): “¡Tal vez las cosas sean de otra manera!”. Esa fractura entre un mundo de fenómenos y un mundo en sí no debe, pues, bajo ninguna circunstancia ser definitivamente cerrada porque lo que con ella Kant desea es “*retener un concepto de realidad que no es idéntica*, es decir, que no simplemente coincide con el de la conciencia” (Adorno 2001, 91. La cursiva es mía).

Ese texto nos da la clave del secreto hilo que une la filosofía de Kant con la dialéctica negativa. La *necesidad estructural* que en el idealismo trascendental desempeñaba el concepto límite de cosa en sí parece ocuparlo ahora en la dialéctica negativa de Adorno la invitación a perseguir un pensamiento de la no-identidad. Y nos anuncia que el destino trágico al que se ve abocada la filosofía de Kant es el mismo al que de partida está condenado el pensamiento de Adorno — *et pour cause!* Adornianamente interpretado el nouménos sería — como atestigua el curso del idealismo postkantiano — el último freno contra el pensamiento de la identidad que caracteriza al idealismo alemán. La cosa en sí demuestra que por detrás de todo conocimiento actual queda siempre un resto de falsedad no eliminable del pensamiento:

Aún después de la segunda reflexión del giro copernicano, guarda cierta verdad el teorema más discutible de Kant, a saber, la distinción entre la cosa trascendental en sí y el objeto (*Gegestand*) constituido. Pues el objeto (*Objekt*) sería por cierto lo no idéntico, liberado del imperio subjetivo y aprehensible mediante la autocrítica de este (supuesto que todavía se trate de ello y *no más bien de lo esbozado por Kant con el concepto de la idea*). Eso no idéntico se aproxima ya bastante a la cosa en sí kantiana, aunque Kant se detuvo en el punto de vacilación de su coincidencia con el sujeto (Adorno 1973, 153. La cursiva es mía.).

Obsérvese el decisivo paréntesis que Adorno intercala: “supuesto que todavía se trate de ello y no más bien [sea el objeto] lo esbozado por Kant con el concepto de la idea”. En efecto, si desplazamos el inferes de la *Crítica* de la Analítica a la Dialéctica trascendental, una de las ideas de la razón (la idea de Mundo) aparece ahora como milagrosamente tensificada en el sueño adorniano de una realidad no-idéntica consigo misma. En un movimiento que junto a Adorno han trecho otros herederos de Kant en el siglo XX como Peirce o Popper¹⁵, descubrimos que en la medida que pongamos nuestra mira en esa realidad anhelada — y sin embargo nunca ganada por entero — que son las ideas, la objetividad misma *deviene el producto de la historia*:

La objetividad es disponible únicamente a través de aquello que, en cada nivel de la historia y del conocimiento, es considerado respectivamente como sujeto y objeto, así como las mediaciones. En esa medida el objeto es, efectivamente, como enseñaba el neokantismo, “inagotable” (Adorno 1973, 152).

De ese Mundo entendido en términos de un ideal regulativo no cabe un conocimiento definitivo. Ciertamente. Pero sí al menos podemos hacernos de él un “concepto problemático” (Kant 1787, A 339/ B 397). No eliminar nunca de una vez por todas ese carácter *problemático* de lo real es lo que vacuna a un pensamiento dialéctico contra el riesgo de positivismo acrítico, de complicidad dolosa con lo que hay, que asoma detrás de la cancelación definitiva que quiere arrojar la ciencia sobre el mundo. Así pues, si en la estructura argumental de la primera *Crítica* la cosa en sí pretende hacer patente la idea de un límite irrebasable a nuestro pensamiento, la invocación de un pensamiento de la no-identidad en Adorno contiene el mismo aciago destino — su inevitable fracaso — pero también su anhelo insacrificable.

¹⁵ En efecto, la conjugación de realismo y falsacionismo acercar sobremanera a Popper con Kant en este punto. La cosa en sí sería en términos popperianos el *resto resultante* de haber eliminado la totalidad de las hipótesis falsas (farsadas). Como el número de éstas es virtualmente infinito, en nuestra búsqueda de la verdad podemos decir que estamos cada vez más cerca de ella (ya *sabemos* lo que *no es el caso*) pero nunca que la hayamos alcanzado definitivamente. Otro tanto ocurre con el pragmatismo de Peirce. La realidad en Peirce está vinculada a un proceso de investigación virtualmente ilimitado; el concepto de verdad anexo al de realidad constituiría la *ultimate opinion* de una comunidad ilimitada de investigadores. Sobre el carácter regulativo de la verdad y la realidad en Peirce cf. Arenas (2001, 52 ss.).

¿Se trata, por tanto, realmente de un fracaso? Quizá la amarga queja de Kant al final de su vida por la incomprensión que su filosofía había suscitado entre sus epígonos idealistas sea reveladora. Y acaso bajo esa luz cabría reinterpretar desde una perspectiva sumamente infrecuente el problema de la cosa en sí en la filosofía de Kant. Ese desajuste — imprescindible si queremos evitar caer de nuevo en el dogmatismo — sólo puede garantizarlo un pensamiento en el que la *reconciliación* que anhelaba la filosofía de Hegel (cf. Hegel 1830, § 6) y que se expresa en el *desideratum* de una identidad entre sujeto y objeto, no esté de antemano asegurada *ni siquiera al final del proceso*. Todo lo que la historia del idealismo después de Kant vio como índice inequívoco del fracaso de su planteamiento se presente desde esta óptica como indicio de su más loable y trágica honradez intelectual. Si es cierto que “para que la filosofía sea mas que puro mecanismo tiene que exponerse al fracaso total” (Adorno 1975, 27) la filosofía de Kant ha cumplido de sobra con ese agónico destino. Kant se habría negado a traicionar el suelo de la experiencia: lo dado. Y ello porque a pesar de la revolución copernicana, la de Kant aspira aún a ser *una filósofa de la objetividad*.

FILOSOFÍA DE LA OBJETIVIDAD

“Realizar la crítica de la identidad lleva consigo un tanteo de la preponderancia del objeto” (Adorno 1975, 185).

Mucho han subrayado los comentaristas de Kant cómo el giro copernicano de la filosofía trascendental convierte al sujeto en el eje de coordenadas de lo que a partir de entonces haya de reconocerse como *la* realidad. Y ello tanto en el plano epistémico (la verdad del conocer), como en el ético (la bondad del actuar) y el estético (la belleza en la contemplación). Lo que no ha sido tan habitual es insistir en que ese giro subjetivista contiene elementos que permiten — que exigen — interpretar la de Kant *también* como una filosofía de la objetividad. Adorno es de los pocos que se encarga de recordárnoslo.

Para Adorno, Kant ha logrado mantener la necesidad del sujeto como instancia necesaria en tanto que ordenadora de lo real. No es posible suprimir al sujeto como quiere el positivismo. Pero frente a lo irrestricto de la actividad del sujeto en el idealismo postkantiano — que parece sobrevolar el mundo como si, al modo fichteano, el no-yo hubiera de considerarse otro producto más del yo —, Kant ha entendido que el sujeto se encuentra con una facticidad irremontable: tanto el material de los

sentidos a partir del cual se opera la síntesis del entendimiento¹⁶ como el propio mecanismo que soporta tal síntesis¹⁷ son algo *dado*, algo que está ahí y con lo que el sujeto se encuentra sin posibilidad alguna de modificación.

En Kant, a diferencia de como ocurre en el positivismo o en el idealismo racionalista o postkantiano, ni el sujeto ni el objeto pueden ser definitivamente deglutidos por su opuesto. Esa tensión entre *un sujeto que no es todo lo que hay y un objeto que no puede ser lo que es sino para un sujeto* es la que el materialismo de Adorno querría rescatar a toda costa. Toda la reivindicación de la irreductibilidad del objeto en *Dialéctica negativa* apunta en esa dirección:

Heidegger no carecía de fundamento cuando encontraba en Kant una componente antisubjetivista dotada de un impulso a “trascender”. Kant acentúa programáticamente en el prólogo de la *Crítica de la razón pura* el carácter objetivo de su planteamiento y lo muestra sin lugar a duda en el curso de la deducción de los conceptos puros de la razón discursiva. El significado de Kant no se reduce a lo que la historia convencional de la filosofía llama la revolución copernicana; el interés objetivo sigue siendo más fuerte que un interés subjetivo preocupado por el mero mecanismo de formación del conocimiento, por una disección empirista de la conciencia. De todos modos, este interés objetivo no es equiparable a una ontología racionalista; y si tal crítica podría quizá dejar aún abierta la posibilidad de otra concepción ontológica, la misma argumentación de la crítica de la razón lo hace ya imposible. Conforme a esta argumentación, la objetividad tanto del conocimiento como la de la suma de todo lo conocido, está mediada subjetivamente. Ciertamente, la objetividad tolera la hipótesis de una realidad trascendente a la polaridad entre sujeto y objeto; pero con toda intención la deja tan vaga que no hay interpretación que pueda sacar de ella una ontología (Adorno 1975, 70).

Para el idealismo los restos de objetivismo que aún conservaba la filosofía de Kant eran considerados *residuos* que una empresa

¹⁶ “La variedad ofrecida a la intuición tiene que estar dada con anterioridad a la síntesis del entendimiento y con independencia de ésta” (Kant 1787, B 145).

¹⁷ “Sin embargo, no se puede dar razón de la peculiaridad que nuestro entendimiento posee — y que consiste en realizar *a priori* la unidad de percepción sólo por medio de categorías y solo por medio de este tipo y este número de categorías —, como no se puede señalar por qué teremos precisamente éstas y no otras funciones del juicio o por qué el tiempo y el espacio son las únicas formas de nuestra intención posible” (Kant 1787, B 145-6).

verdaderamente crítica se habría encargado de eliminar para siempre, y así Fichte con su dialéctica del yo puede reclamar sin pudor haber entendido a Kant mejor de lo que Kant se entendió a sí mismo. A su vez Heidegger, en ese retorno al auténtico *fons et origo* del pensamiento occidental que emprende en su ontología fundamental, quiere situarse *más acá* de la recaída en la metafísica de la sustancia y, por tanto, *más allá* de la dicotomía misma entre sujeto y objeto.

Adorno es agudamente consciente del peligro de ambos intentos de evitar el momento objetivo del pensamiento. Contra el idealismo postkantiano denuncia la sombra que amenaza en ultimo termino a esta deglución del objeto por parte del sujeto: “[El idealismo postkantiano] es falso porque identifica la verdad mediada subjetivamente con el sujeto en sí, como si el puro concepto de sujeto fuese el mismo ser” (Adorno 1975, 144). Y ejercitando de modo práctico el *dictum* según el cual “crítica de la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa” (Adorno 1973, 149) Adorno atisba algunas de las consecuencias de esa colonización: cuando “el espíritu usurpa el lugar de lo absolutamente independiente [...] en la pretension de su independencia se anuncia el tirano” (Adorno 1973, 144). Contra la ontología heideggeriana se muestra igualmente rotundo: “La insuficiencia en el planteamiento gnoseológico [aducida por Heidegger] pesa a ser *titulum iuris* para simplemente eliminarlo; la tradición de la crítica al dogmatismo es sustituida por la elevación de éste a sabiduría superior sin más. Tal es el origen del arcaísmo de Heidegger” (Adorno 1975, 74). Con ello no hay restauración de la naturaleza caída sino mera ignorancia de la imposibilidad histórica de su retorno¹⁸.

Frente a esos dos intentos frustrados de superar el momento objetivo del pensamiento, la de Kant es, con sus fracasos y aporías, con sus tenciones y sus titubeos, una filosofía que pretende mantenerse fiel a un concepto *firme* de realidad. A ese respecto *Dialéctica negativa* sigue su misma senda y se reclama también una filosofía de la objetividad: “La dialéctica libre encierra una realidad firme. Sólo que no sigue concediéndole el primer lugar” (Adorno 1975, 45).

Pero esa *firmeza* — que es aquí otro nombre para la objetividad — en Kant tampoco era lo primero. En Kant, como subraya con insistencia Adorno en su curso de 1959, el camino a la objetividad de los conceptos puros del entendimiento “*pasa por el sujeto*” (Adorno 2001, 93) o, lo que

¹⁸ “El regreso al otro lado de la reflexión del pensamiento crítico hasta orígenes sagrados, tratando de borrar todo lo que es ilustración, no hace más que intentar eludir imperativos filosóficos que, una vez notados, tenían que impedir la satisfacción del ansia ontológica” (Adorno 1975, 76).

es lo mismo, “esta objetividad está enraizada en la mente”¹⁹ (Adorno 2001, 95). Adorno no olvidará este trecho cuando — ya en la *Dialéctica negativa* —, recuerde que “la objetividad del conocimiento dialéctico no precisa de menos sino de más sujeto” (Adorno 1975, 48).

FILOSOFÍA DE LA SUBJETIVIDAD

“Lo universal no se deja captar en absoluto por el sujeto más que en el movimiento de cada conciencia de un hombre. La exclusión del individuo no produciría un sujeto superior, purificado de las escorias de lo imprevisible, sino sólo un repetidor inconsciente de lo que le fuera programado” (Adorno 1975, 52).

Que la de Adorno puede ser considerada en la estela de Kant como *una filosofía de la subjetividad* es algo bien sabido. Hasta el punto de que es ahí — en el hecho de permanecer prisionera dentro del paradigma de la conciencia — donde Habermas localizará la raíz última del colapso a que se ven condenadas la dialéctica negativa y la crítica de la razón instrumental y donde se hará evidente la necesidad interna de la Teoría Crítica de dar el salto de un paradigma de *racionalidad cognitivo-instrumental* a una *racionalidad comunicativa* (cf. Habermas 1987, I, 497 ss.).

Pero más allá de lo pertinente de la crítica de Habermas, lo que está todavía por ver es si en ese cambio de paradigma ha de arrojarse al niño con el agua de la bañera. En otras palabras, ¿esa superación del paradigma consciencialista y de la metafísica de la subjetividad ha de suponer como su contrapartida inevitable un abandono inmediato del problema del sujeto o, más bien, constituye el momento previo (“deconstructivo”, si se quiere) de una renovada y no ingenua conceptualización del mismo? Porque tal vez lo que ocurra — esa es al menos nuestra impresión — sea esto último: que esa superación de la metafísica de la subjetividad constituya la condición necesaria para un planteamiento no metafísico de la cuestión del sujeto.

Las lúcidas y, en muchos casos, inapelables objeciones al carácter mítico de esa subjetividad (auto-)fundante de la Modernidad que se han

¹⁹ Como en otros casos, optamos aquí por la solución de Fernando Montero Moliner (1989) para resolver el difícilísimo problema de traducir al español el Gemüt kantiano. Sobre las razones de esa opción cf. Arenas (2002, 431, n. 58).

venido haciendo a lo largo del siglo XX desde muy diversas sensibilidades filosóficas no pueden caer en saco roto. Pero la importancia de que esas críticas no dejen vacío y sin pensar el lugar que ocupaba ese sujeto — ciertamente mal pensado por parte de la razón moderna — se echan de ver con claridad cuando nos tomamos en serio la indisoluble relación que existe entre la idea de sujeto y la forma de vida democrática que dicen querer incluso aquellos que abominan de los estigmas totalitarios que se esconden detrás de toda subjetividad.

A menos que la democracia sea ya vaciada de todo sentido y reducida en el mejor de los casos a su puro mecanismo formal — ese curioso “abuso de la estadística” del que hablaba Borges — y en el peor al grotesco espantajo en que se ha convertido por mor de su conversión — también ella — a la religión del espectáculo, se trace imprescindible retener una *noción fuerte* de sujeto.

Fuerte, que no *esencialista*. Fuerte, que no *ya cumplida*. Fuerte, que no *inmediata*.

Tomar conciencia de que sujeto y democracia son “conceptos conjugados” evitaría el ridículo espectáculo de aquellos que confían en que volver la vista al acontecer del Ser nos redima de los extravíos de una modernidad *intrínsecamente destructiva y totalitaria*. Quienes esto proclamar pecan de miopía o de mala fe. Y en el terreno del pensamiento es difícil determinar cual de los dos es pecado más funesto. Ignoran que si realmente existe — como a veces se asume cuando la historia del pensamiento se pone a trabajar a velocidad de crucero — un nexo *inquebrantable* entre, pongamos, la matematización de la naturaleza en Descartes y Galileo y la bomba atómica, acaso el vínculo que une el proyecto de una ontología fundamental y el nazismo no pueda ser tildado alegremente — si estamos dispuestos, al menos, a mantener la misma vara de medir — como una mera *contingencia histórico-efectual* y reducido así a un momento de *debilidad psicológica* pasajera.

Pensar el sujeto, nos parece, sigue siendo la tarea de una filosofía comprometida en la construcción — digámoslo foucaultianamente — de “un modo de vida no fascista”. Y de esto Adorno y la Teoría Crítica eran agudamente conscientes, por más que su ya clásica crítica a la Ilustración (Adorno y Horkheimer 1994) haya sido interpretada parcial y erróneamente en un sentido en ocasiones sospechosamente reaccionario. Era Adorno el que decía que “sólo donde se encuentra también el sujeto disminuye su dominación” (Adorno 1975, 72). Y esa puede ser la razón última de que el giro final del proyecto de Foucault fuera en el fondo el retorno del asesino al lugar del crimen: aquel que había proclamado la inminente muerte del hombre acabó buscando en la historia del pensamiento los lugares desde los que realizar una “hermenéutica del

sujeto". Esa es, en todo caso, la razón de que a Adorno le disgustara profundamente la íntima satisfacción con que Benjamin presentía la inevitable desaparición de la subjetividad individual del horizonte futuro de la filosofía²⁰. En ello Adorno veía latir un peligroso compromiso de fondo con la facticidad, fuera ésta del signo que fuera:

Doctrinas que se evaden del cosmos sin importarles el sujeto son, al igual que la filosofía del ser, más compatibles con la endurecida constitución del mundo actual y las oportunidades de éxito que ofrece, que una brizna de reflexión subjetiva sobre si mismo y el propio cautiverio real (Adorno 1975, 72).

Salvar al sujeto y su precaria identidad no es, pues, una tarea a la que pueda darse la espalda sin traicionar con ello el proyecto de fondo desde el que se realiza esa misma crítica a la identidad. Como certeramente ha subrayado Pablo López, esa identidad del sujeto para Adorno y Horkheimer "nunca es total" y "nunca es inocente" (cf. López Álvarez 2000, 72). Pero es el horizonte desde el que tiene sentido reclamar una autodeterminación genuina para los individuos frente a la abrasadora irflación de pseudo-individualidad que constituye "la premisa indispensable del control y de la neutralización de lo trágico". Pues, en efecto:

Sólo gracias a que los individuos no son fales, sino simples puntos de cruce de las tendencias del universal, es posible reabsorberlos íntegramente en la universalidad. La cultura de mesas desvela así el carácter ficticio que la forma del individuo ha tenido siempre en la época burguesa [...] El principio de la individualidad ha sido contradictorio desde el comienzo. Ante todo, no se ha [legado jamás a una verdadera individuación (Adorno y Horkheimer 1994, 199-200).

No se trata tanto, pues, de olvidar el sujeto y su identidad, como de pensarlos de otra forma; de una forma en que dejen de trabajar ideológicamente al servicio de un orden de dominación existente:

²⁰ Quizá el lugar más adecuado al que remitir al lector para que compruebe la tensión que se respira entre Adorno y Benjamin sobre este punto sea la carta de Adorno a Benjamin del 10 de noviembre de 1938. Allí y tras recibir el *Baudelaire* de Benjamin, Adorno se muestra "decepcionado" por lo que considera un tributo de Benjamin a la interpretación más ortodoxa y vulgar del marxismo. Adorno le expresa — con una dureza que afectó profundamente a Benjamin — "su aversión contra ese tipo de lo concreto y sus rasgos behavioristas" que manifiesta la teoría del reflejo superestructural del Diamat. Cf. Adorno y Benjamin (1998, 269 ss.). Sobre ello abunda también Martin Jay (cf. Jay 1988, 226 ss.).

El día en que no le fuese sustraído a ningún hombre una parte de su trabajo y con él de su vida, la identidad racional habría sido alcanzada y la sociedad se hallaría más allá del pensamiento identificante (Adorno 1975, 150).

En ese sentido, Adorno siempre vio en Kant un intento de conciliar los dos aspectos centrales del problema: pensar al sujeto y su identidad sin hacerlo metafísicamente. El de Kant se trata, como reconocerá Adorno, de un intento ciertamente fallido, pero al menos consciente de las necesidades objetivas que lo guiaban.

Y es que en el tránsito del *ego cogito* cartesiano al *Ich denke* kantiano se ha abierto una brecha mayor de lo que su común estructura sintáctica podría sugerir. Se ha abandonado de entrada toda metafísica de la sustancia, lo cual significa renunciar a pensar la identidad del sujeto en términos esencialistas. Que el yo pienso que “tiene que poder acompañar a todas mis representaciones” (Kant 1787, B 132) constituya el lugar de la *unidad trascendental de la autoconciencia* significa que la identidad del yo descansa sobre un finísimo hilo que *no es en el fondo nada salvo la condición formal de su mera continuidad*. Por formal, ese yo de la apercepción trascendental carece de contenidos permanentes, estatales, inmutables, más allá de los derivados de su propia formalidad (a saber: las reglas de la síntesis). Adorno parece recuperar en sus líneas fundamentales este modelo kantiano al señalar enfáticamente que “el sujeto, paradigma de la mediación, es el *cómo*, y nunca, en cuanto contrapuesto al objeto, el *qué*, postulado por cualquier representación concebible del concepto de sujeto” (Adorno 1973, 148).

Con ello, la *espesura del yo*, vale decir, su concreta materialización, su *efectiva* realización, sólo puede provenir del mundo mismo a que esa estructura vacía se enfrenta. En ocasiones Kant parece apuntar oscuramente a ese *carácter externo* de la identidad del yo. En efecto, en la deducción trascendental de las categorías señala:

Si existe la posibilidad de que yo me represente la identidad de conciencia en esas representaciones, ello se debe tan sólo a que puedo combinar en una conciencia *la diversidad contenida en unas representaciones dadas* (Kant 1787, B 133. La cursiva es mía).

A diferencia de Hegel, Marx, Nietzsche o Peirce, esa identidad en Kant *si bien externa, no es aún explícitamente social*. Kant no llegó a tomar conciencia de que las estructuras de la subjetividad trascendental escondían — bajo su presunto carácter fundente e inmutable — una abstracción operada a partir de subjetividades históricamente devenidas. La del sujeto trascendental era, en el fondo, una reconstrucción, tan minuciosa como

inconsciente, de hombres empíricos y vivientes de un muy concreto momento histórico y de su grado de desarrollo científico, estético y moral. A ese respecto, la filosofía de Kant cumplía ejemplarmente con el *dictum* hegeliano de ser “su época atrapada en conceptos”. Pero eso y su insistencia en perseguir aun para la filosofía *verdades intemporales* es justo lo que dejaba traslucir, a juicio de Adorno, el carácter inequívocamente *burgués* de la filosofía kantiana (cf. Adorno 2001, 10-11): lo que había aún en su pensamiento de reflejo de relaciones sociales cosificadas. Kant no fue capaz de pensar sino tardía y oscuramente las consecuencias que la historia podría introducir en la hipótesis de su sujeto trascendental²¹. Pero tras él para muchos de los que se reconocen en su herencia (es el caso de Peirce o incluso el de Hegel y, desde luego, el de Adorno y Horkheimer) ese sujeto trascendental será entendido ya explícitamente en términos de “espíritu de la humanidad”, “autoconsciencia humana” o “especie humana” (cf. Muñoz 2002, 108).

A Kant no le correspondería, pues, el mérito de haber cobrado conciencia explícita de aquello que Marx rebelaría décadas después, a saber: “que la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo sino que es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (Marx 1845, 667, tesis 6). No obstante, con su hipótesis de una subjetividad trascendental estaba incoativamente sugerido el peso que Marx acabaría dando. De trecho, en la dicotomía básica que atraviesa al sujeto trascendental, la dicotomía entre *espontaneidad* y *receptividad*, Adorno ve sugeridos los dos elementos que articular la totalidad del proceso social que luego Marx reconstruirá: el trabajo y la naturaleza (cf. Adorno 2001, 172). La *síntesis activa* de la conciencia en el conocimiento refleja de modo abstracto e idealista la *actividad productiva* del sujeto operatorio (el trabajo) una vez quede perfilado con Marx el giro pragmático de la subjetividad. La *receptividad de la mente*, por su parte, remite al punto de partida desde el que la subjetividad se ve obligada a operar: lo dado — el “material” del que parte la conciencia en el conocer — se tensificará en el proceso productivo laborar e industrial en las “materias primas” ofrecidas por la naturaleza.

²¹ En “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita” Kant desliza observaciones que permitirían responder a la acusación de que la suya sea una filosofía que peca de ahistórica. Por ejemplo: “SEGUNDO PRINCÍPIO. — En el hombre (como única criatura racional sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que tienden al uso de su razón sólo deben desarrollarse por completo en la especie, mas no en el individuo” (Kant 1784, 6).

Como señala Adorno, el carácter *trascendental* y *fundante* de esa subjetividad veladamente apunta a su origen último en la sociedad²². Pero en esa medida el sujeto trascendental kantiano contiene al mismo tiempo la verdad y la no-verdad de la sociedad (cf. Adorno 2001, 172-3). Es la verdad de la sociedad y como tal esa subjetividad, *qua* trascendental, *trasciende*, en efecto, la naturaleza contingente de los sujetos empíricos individuales efectivamente encarnados y no se deja reabsorber por completo en ninguno de ellos sino que más bien expresa la racionalidad global que el todo social ha alcanzado en un momento concreto de su desarrollo histórico (a eso justamente apuntaría el trecho de que las disposiciones de la razón en Kant se desarrollen “en la especie y no en el individuo”). Pero al mismo tiempo ese sujeto trascendental representa lo falso de la sociedad: la cosificación e hipóstasis (la identidad) de unas relaciones históricas *de facto* mudables (no-idénticas); la imposición de un orden normativo heterónomo (las *reglas* de la síntesis como algo *dado*); su impulso a la pura dominación de la naturaleza (ese impulso que la Teoría Crítica tematizara de forma tan vehemente como unilateral en el primer capítulo de su *Dialéctica de la Ilustración*); la eliminación de lo cualitativo por el expediente de su reducción a lo cuantitativo, etc.

Retornamos con ello, como puede verse, al comienzo de *Dialéctica negativa*. Es ahora cuándo estamos en condiciones de entender cuanto de kantiano hay — a pesar de todo — en la crítica de Adorno a Kant que citamos al comienzo de nuestro trabajo: “El autor [...] siente como propia la tarea de *quebrar con la fuerza del sujeto el engaño de una subjetividad constitutiva*” (Adorno 1975, 8. La cursiva es mía.). El paradigma kantiano debiera ser repensado hasta el fondo. La filosofía de Kant exige de nosotros ciertamente un nuevo giro de tuerca: una crítica de la *Crítica*. Pero esa *metacrítica de la razón* en todo caso no puede cegarnos ante el trecho incontrovertible de que “el sujeto [...] como momento es incancelable. Eliminado el momento subjetivo, el objeto se traría difuso, se desharía, al igual que los impulsos en instantes fugaces de la vida subjetiva” (Adorno 1973, 156).

²² En el sujeto trascendental se manifiesta que “es la sociedad la que, en cuanto precedente, mantiene su propia vida y la de sus miembros. El individuo particular debe a lo universal la posibilidad de su existencia; por ello el pensar atestigüa, por su parte, una condición universal, y por tanto social” (Adorno 1973, 147).

KANT Y LA *IDEOLOGIEKRITIK*

“No se trata de retornar a la filosofía kantiana — el neokantismo esta ciertamente superado —, sino de hacer transparente su verdad, ayudar, en la medida de lo posible, a que la Ilustración [...] sea de una vez realmente asumida” (Horkheimer 2000, 70).

Una palabra para terminar a propósito del destino de la filosofía.
¿Tiene aun futuro la filosofía?

Para Adorno ciertamente lo tiene. El *desajuste estructural* al que más arriba nos referimos y por el que el pensamiento esta condenado de antemano a fracasar, a negarse otro estatuto que el de lo provisional y lo inestable — en resumen: por el que toda dialéctica ha de ser sólo *negativa* — no cerraba el peso a la necesidad y, por decirlo con uno de sus títulos, a “la justificación de la filosofía” (cf. Adorno 1972). Cerraba definitivamente la vía, eso sí, a toda pretendida *philosophia perennis*, pero dejaba el espacio abierto a la filosofía entendida “como crítica, como resistencia contra la heteronomía que se extiende” (Adorno 1972, 15). La filosofía quedaba, pues, reducida de alguna forma al modesto territorio en el que Kant la acotó: a una crítica de la razón. Una crítica que, se quiera ver o no, lleva inscrita en su seno la semilla del malestar por lo que hay y el anhelo de lo enteramente distinto: otra metafísica, otra moral, otro derecho, otra religión. En una palabra: de otra sociedad²³. No es que en el trayecto de Kant al pensamiento de Horkheimer y Adorno la filosofía haya pesado de ser *Kritik der Vernunft* a ser *Ideologiekritik*; *es que nunca con Kant fue otra Cosa*²⁴. De ahí es de donde el pensamiento de Kant recibe hoy a mi juicio el impulso que permite verlo aun como un *pensamiento vivo*. Y así es, en todo caso, como yo propondría ver al viejo Kant: como un crítico de las ideologías que empezó por deconstruir la metafísica dogmática, para después pasar a deconstruir la moral heterónoma, la religión irracional o el Estado absolutista y con ello acabar de socavar los

²³ En “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita” leemos: “El mayor problema para la especie humana, a cuya solución le fuerza la Naturaleza, es la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho [...] Este problema es al mismo tiempo el que más difícil y el que más tardíamente sera resultado por la especie inhumana,” (Kant 1784,10-12).

²⁴ Es, en este caso, de Horkheimer de quien tomamos prestada la cita: “La *Crítica de la razón pura* es la primera doctrina de las ideologías aparecida en Alemania y desarrollada con todo rigor, la versión más aguda de las teorías de los ídolos de sacon’ Condorcet y Cabanis” (Horkheimer 2000,71).

cimientos más reaccionarios de la sociedad tradicional. A tenor de sus efectos, pocas obras pueden reclamar mayor efectividad revolucionaria. Y todo ello — recuérdese — sin dar una voz más alta que otra...

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Adorno, Th. W. (1964), "Der wunderliche Realist: Siegfried Kracauer": *Neue deutsche Hefte* 11, pp. 17-18, reed. en *Noten zur Literature*, AGS 11. Hay trad. parcial (que no contiene el texto sobre Kracauer) en Barcelona: Ariel, 1962.
- Adorno, Th. W. (1968), *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Caracas: Monte Ávila (en AGS 5).
- Adorno, Th. W. (1969), *Kierkegaard*, Caracas: Monte Ávila (en AGS 2).
- Adorno, Th. W. (1970-1986), *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp. Abreviado como AGS, más número de volumen.
- Adorno, Th. W. (1971), *La ideología como lenguaje*, Madrid: Taurus (ed. or. en Frankfurt: Suhrkamp, 1971).
- Adorno, Th. W. (1972), *Filosofía y superstición*, Madrid: Alianza.
- Adorno, Th. W. (1973), *Consignas*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Adorno, Th. W. (1975), *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus (ed. or. en Frankfurt: Suhrkamp, 1966).
- Adorno, Th. W. (1981), *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid: Taurus (en AGS 5).
- Adorno, Th. W. (1995a), *Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1995b), *Sobre Walter Benjamin*, Madrid: Cátedra (ed. or. Frankfurt: Suhrkamp, 1970).
- Adorno, Th. W. (1996), *Probleme der Moralphilosophie*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (2001), *Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge: Polity Press (ed. or. Frankfurt: Suhrkamp, 1995).
- Adorno, Th. W. et alii (1972), *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona: Grijalbo (ed. or. Neuwied/Berlin: Hermann Luchterhand, 1969).
- Adorno, Th. W. y M. Horkheimer (1994), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Adorno, Th. W. y W. Benjamin (1998), *Correspondencia. 1928-1940*. Madrid: Trotta.
- Arenas, L. (2001), "El mundo como voluntad de representación. (Apuntes sobre la herencia kantiana en el pragmatismo)", en Arenas, L.; J. Muñoz y Á. J. Perona (eds.) (2001).
- Arenas, L. (2002), *Identidad y subjetividad. Materiales para una historia de la filosofía moderna*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Arenas, L.; J. Muffoz y Á. J. Perona (eds.) (2001), *El retorno del pragmatismo*, Madrid: Trotta.

- Foucault, M. (1968), *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI.
- Habermas, J. (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus, 2 vols.
- Hegel, G. W. F. (1807), *Fenomenología del espíritu*, México: FCE, 1988.
- Hegel, G. W. F. (1830), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza, 1997.
- Heidegger, M. (1991), *La proposición del fundamento*, Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Horkheimer, M. (1976), *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Barcelona: Península (ed. or. Frankfurt, Fisher, 1972).
- Horkheimer, M. (1988-1996), *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, Fisher. Abreviado como HGS, más número de volumen.
- Horkheimer, M. (1999), *Materialismo, metafísica y moral*, Madrid: Tecnos (ed. or. HGS 3).
- Horkheimer, M. (2000), *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid: Trotta (selección de textos procedentes de HGS 6, 7 y 8).
- Jay, M. (1988), *Adorno*. Madrid: Siglo XXI.
- Kant, I. (1781), *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara, 1979 (ed. or. Ak. 3).
- Kant, I. (1784), *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Madrid: Tecnos, 1987 (ed. or. Ak. 8).
- Kant, I. (1907-1923), *Kants Gesammelte Schriften*, Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Abreviado como Ak.
- López Álvarez, P. (1996), "Identidad y conciencia. Consideraciones en torno a la *Dialéctica negativa* de Adorno": *Anales del seminario de metafísica* 30, pp. 185-203.
- López Álvarez, P. (2000), *Espacios de negación. El legado crítico de Adorno y Horkheimer*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Maestre, A. (1999), "Horkheimer, un kantiano a su pesar", en Horkheimer (1999).
- Marx, K. (1845), *Tesis sobre Feuerbach*, en Marx, K. (1978), *La ideología alemana*, Mexico, Ediciones de Cultura Popular.
- Mesa, C. (1992), "Identidad, pecado original de todo pensamiento. Sobre la antinomia de teoría y crítica en el pensamiento de Adorno y Horkheimer": *Laguna. Revista de filosofía* 1.
- Montero Moliner, F. (1989), *Mente y sentido interno en la Crítica de la razón pura*, Barcelona, Crítica.
- Muñoz, J. (2000), "Prólogo", en López Álvarez (2000).
- Muñoz, J. (2002), *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*, Madrid: Machado Libros.