

Entre las sombras del concepto. Hacia una crítica del cientificismo de la razón ilustrada a partir de Adorno y Wittgenstein.

Ignacio Reitano.

Cita:

Ignacio Reitano (2013). *Entre las sombras del concepto. Hacia una crítica del cientificismo de la razón ilustrada a partir de Adorno y Wittgenstein. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/756>

X Jornadas de sociología de la UBA.

20 años de pensar y repensar la sociología.

Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI

1 a 6 de Julio de 2013

Mesa 81: La Teoría Crítica en la actualidad de las ciencias sociales.

Título: Entre las sombras del concepto. Hacia una crítica del cientificismo de la razón ilustrada a partir de Adorno y Wittgenstein.

Autor: Reitano, Ignacio

Pertenencia Institucional: Estudiante de Sociología – CIN-CIMeCS/IdIHCS (UNLP-CONICET) – Miembro del Colectivo Asistemático Orientado a lo Social (C.A.O.S.), CIMeCS/IdIHCS (UNLP-CONICET). FaHCE/UNLP.

Correo electrónico: reitanosociologia@gmail.com

Resumen:

La intención de este trabajo, cuyas preocupaciones son motivadoras de un desarrollo de más largo aliento, es abordar la problemática epistemológica acerca de los límites de la comprensión del objeto o realidad social, proponiendo contribuir a realizar, en carácter de *notas*, una crítica a lo que se denominará como el “cientificismo” de la razón ilustrada. Con este fin se indagará en las perspectivas tanto de Th. Adorno como también de L. Wittgenstein. Escenario en el cual se sostendrá que el entrecruzamiento de, por un lado, la perspectiva dialéctica, específicamente de una *dialéctica negativa*, junto con la concepción de lo *no idéntico* adorniana, con, por el otro lado, una perspectiva no dialéctica centrada en las nociones de juego de lenguaje y forma de vida, entre otras, de raíz wittgensteiniana, permiten contribuir – sin negar sus diferencias, sino más bien aprovechándolas productivamente – a realizar una crítica de la fe que la razón ilustrada y moderna tiene en la ciencia y en sus *conceptos* como herramientas privilegiadas para asir y abordar la realidad social.

Palabras clave:

No identidad – Juego de lenguaje – Razón ilustrada – Crítica – Concepto

Entre las sombras del concepto. Hacia una crítica del cientificismo de la razón ilustrada a partir de Adorno y Wittgenstein.

La Ilustración reconoce en principio como ser y acontecer sólo aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema, del cual derivan todas y cada una de las cosas.

M. Horkheimer y Th. Adorno (1998: 62).

La clasificación es una condición del conocimiento, no el conocimiento mismo, y el conocimiento vuelve a disolver la clasificación.

M. Horkheimer y Th. Adorno (1998: 263).

No diga: “*Debe* haber algo común, o de lo contrario, no serían llamados ‘juegos’”; sino *mire y vea* si de hecho hay algo común a todos ellos [...]

Repitámoslo: ¡no piense, mire!

L. Wittgenstein, citado en K. T. Fann (1969: 100-101).

Sólo son verdaderos los pensamientos que no se comprenden a sí mismos.

Th. Adorno (2001: 192).

Preludio.

¿Qué significa que la Ilustración sea un *modo de conocer (y operar)* el objeto, la realidad social, lo que está “allí afuera” del sujeto? ¿Hay otros modos posibles? Los *conceptos* como las herramientas privilegiadas del conocimiento ¿sólo pueden llevar hacia una creciente dominación de la naturaleza, de ese “más allá” del “lado de acá”, de la “cosa”? ¿Cuáles son sus implicancias como los *mediadores* entre el sujeto y el objeto? Algunos de estos interrogantes serán los nudos problemáticos que se intentarán abrir en este escrito, cuya intención es abordar la problemática epistemológica acerca de los límites de la comprensión del objeto o realidad social, proponiendo contribuir a realizar, en carácter de *notas*, una crítica a lo que se denominará como el “cientificismo” de la razón ilustrada. Con este fin 1) se indagará, a modo de realizar un *diagnóstico de sociedad*¹, en la propia lógica que la razón ilustrada y moderna tiene para asir el objeto o realidad social. Para luego 2) desentrañar las perspectivas tanto de Th. Adorno, con su *dialéctica negativa* y su noción de *no identidad*, como también de L. Wittgenstein, con su concepción (particularmente adialéctica) de *juegos de lenguaje*, tomándolos como escenario en el cual se sostendrá que su entrecruzamiento permite contribuir – sin negar sus diferencias, sino más bien aprovechándolas productivamente – a realizar una crítica de la fe que la razón ilustrada y moderna tiene en la ciencia y en sus *conceptos* como herramientas privilegiadas para asir y abordar la realidad social. Teniendo en cuenta entonces estos eslabones, pero también la apuesta que implica la sentencia adorniana “sólo los conceptos pueden realizar lo que impide el concepto” (Adorno, 1991: 12), 3) se intentará finalmente defender cierta *tesis*: el papel que el concepto, como mediador entre sujeto y objeto, tiene como *promesa incumplida*.

1. Fronteras en la Razón. La Ilustración (también) como dominación.

Partiendo entonces desde el *diagnóstico*, se intentará en primer lugar comprender cuál es la lógica del pensamiento ilustrado en su afán por asir eso de allí “afuera” externo a su mecanismo, es decir, cómo es su forma de abordaje del objeto o realidad social. Dicha lógica del pensamiento ilustrado, considerándose en la tradición de la Ilustración, se tiene en cuenta a sí misma como antítesis del mito y como una potencia opuesta a él. Ya que, por una

¹ Como menciona A. Aguilera al comentar ciertos aspectos de la obra adorniana: “Todo principio para ser pensado necesita de lo que excluye, porque ‘todo lo singular depende de una totalidad en el seno de la cual ocupa su puesto y valor’ (Adorno, 1991: 60). Nuestra problemática particular a desarrollar se insertará entonces en dicho *diagnóstico de sociedad* que funge como totalidad.

parte, enfrenta el carácter autoritario² de una tradición inscrita en la sucesión de generaciones con su saber racional y conceptual; y por otra, porque su objetivo es agrietar a partir de esos saberes adquiridos por el individuo el encantamiento que ejercen los poderes que se encuentran más allá de él como poderes colectivos o míticos. Por ello que uno de los ejes de la dialéctica de la Ilustración es el proceso de depuración de la razón, con el que se lograría liberar a los individuos de las fantasmagorías míticas bajo las que se encontraban aprisionados, al tiempo que es en ese mismo proceso dual de liberación/dominación del mito que la razón se depura. Como menciona Habermas, “la Ilustración contradice al mito escapando con ello a su poder” (Habermas, 1993: 136). Pero a esta certeza del pensamiento ilustrado le es opuesta, por Horkheimer y Adorno, la célebre tesis (o doble tesis) que denuncia una oscura complicidad entre mito e Ilustración: “el mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología” (Horkheimer y Adorno, 1998: 56). La cual es particularmente justificada mediante una interpretación de la *Odisea*, relato en el que Ulises debe atravesar particulares obstáculos para regresar a su hogar. Pero es justamente en su travesía donde se refleja la historia de una subjetividad que se sustrae a sí misma del dominio de los poderes míticos, que se libera de las ataduras fantasmagóricas para formar su yo individual. A propósito de su encuentro con las sirenas, como mencionan ambos pensadores frankfurtianos, la *identidad* del yo se va constituyendo:

[...] La seducción que producen es la de perderse en el pasado. Pero el héroe al que se dirige dicha seducción se ha convertido en adulto a través del sufrimiento. En la variedad de los peligros mortales en la que hubo de mantenerse firme *se ha consolidado la unidad de la propia vida, la identidad de la persona.* (Horkheimer y Adorno, 1998: 85; las cursivas son nuestras).

Los poderes míticos convocan al individuo a realizar un regreso “a los orígenes”, con los que se encuentra unido a través de las generaciones. Pero los actos rituales que los acompañan y que intentan crear un lazo para salvar la distancia para con esos orígenes, profundizan aún más ese alejamiento. Por ello que Horkheimer y Adorno intentan indagar en la astucia de Ulises hasta lo más hondo de los sacrificios; ya que, como menciona Habermas, “éstos comportan un momento de mentira en la medida en que los individuos se redimen de la maldición de las potencias vengativas ofrendando un sustituto cargado de valor simbólico” (Habermas, 1993: 137). Esta característica del mito da cuenta de una ambivalencia en la actitud de la conciencia, para la que la realización del ritual es tanto real como aparente. Es decir, es importante para la conciencia colectiva una fuerza que reconstituya el retorno ritual a los orígenes, al garantizar con ello una cierta cohesión social; pero también es necesaria la forma aparente del retorno, con la que el (aún) miembro del colectivo pueda escapar para formar su yo. De este modo, los poderes míticos, que son tanto glorificados como devenidos en astucia, son ya en esa sociedad tribal, en la prehistoria de la subjetividad, un primer momento de ilustración para constituir así la identidad individual. La ilustración sólo se lograría si la

² Teniendo en cuenta el carácter etimológico de esta palabra, es decir, la Ilustración y su progreso que choca una y otra vez contra la autoridad de la tradición (y del mito) para resquebrajarla y seguir su camino como “tren” de la historia.

distancia en relación a esa prehistoria significase liberación de sus ataduras; pero el poder mítico se descubre justamente como el momento que retarda ese proceso, que mantiene al sujeto en cautiverio al ligarlo reiteradamente a los orígenes colectivos. El proceso de ilustración es entonces, según Horkheimer y Adorno, un desarrollo que tiene en cuenta ambas partes; y este proceso, en su intento de someter a las fuerzas míticas, restaura en cada intento el retorno del mito, siendo así que la ilustración recaiga en mitología. Considerando nuevamente entonces la *Odisea*, las aventuras de Ulises dan cuenta tanto de peligros y de astucia en su evasión como también de la renuncia autoimpuesta por la que el yo se instruye en la dominación de las amenazas, con la que a su vez desarrolla su propia identidad alejándose de su originaria unión con la naturaleza tanto externa como interna. El canto de las sirenas escuchado por Ulises y sus remeros produce justamente ese placer, esa felicidad ligada a lo que de naturaleza hay en los individuos, ese “perdersé” irracionalmente en el pasado. Pero ceder a la irresistible seducción significaría perder nuevamente la propia identidad, el yo que había sabido distanciarse de los orígenes a partir de un ejercicio de autodominación para su conservación. Así es que la razón “aconseja” la sufrida dominación de la naturaleza interior del individuo en pos de la promesa de liberación de las cadenas míticas, dejando en un segundo plano las pasiones originarias que podrían llevar a un descarrilamiento del individuo. Como mencionan los autores de la *Dialéctica de la Ilustración*,

[...] La humanidad ha debido someterse a cosas terribles hasta construirse el sí mismo, el carácter idéntico, instrumental y viril del hombre, y algo de ello se repite en cada infancia. El esfuerzo para dar consistencia al yo queda marcado en él en todos sus estadios, y *la tentación de perderlo ha estado siempre acompañada por la ciega decisión de conservarlo*. La embriaguez neurótica, que hace expiar la euforia en la que el sí mismo se encuentra suspendido con un sueño similar a la muerte, es una de las instituciones sociales más antiguas que sirven de mediadoras entre la autoconservación y el autoaniquilamiento, *un intento del sí mismo de sobrevivirse a sí mismo*. (Horkheimer y Adorno, 1998: 86; las cursivas son nuestras).

Ulises, con su astucia, sabe de este peligro. Por ello que les tapa a sus remeros los oídos con cera y les ordena que remen con todas sus fuerzas, ya que “quien quiera subsistir no debe prestar oídos a la seducción de lo irrevocable, y puede hacerlo sólo en la medida en que no sea capaz de escucharla.” (Horkheimer y Adorno, 1998: 87). Incluso el heroico Ulises, atado al mástil de la nave, intenta no ceder a la amenaza del canto de las sirenas; las oye pero de forma amputada, estéril, para no entregarse a la tentación de perderse en el pasado –regresando a los orígenes míticos–, en pos de la autoconservación individual. Este proceso el que el yo construye su identidad en su ejercicio de dominación de la naturaleza externa a partir de la represión de la interna, da cuenta nuevamente del doble proceso de la ilustración que diagnostican Horkheimer y Adorno, es decir, el precio de poner bajo llave el sí mismo y renunciar a la reconciliación con la naturaleza interna, es interpretado como el producto de una introversión del sacrificio (Habermas, 1993: 139).

Es decir, el yo, que había superado en el sacrificio el reiterado destino mítico, es atrapado por éste ya que se ve obligado a introyectarlo; en otras palabras, el mismo proceso que liberó al individuo de las fantasías míticas vuelve en la forma de cadenas *racionales* para aprisionarlo nuevamente, al sublimar su naturaleza interna en pos de la autoconservación mediante el saber racionalizado y racionalizante. Por ello que en el proceso histórico-universal de ilustración el hombre crecientemente se ha distanciado de los orígenes, pero igualmente no se ha liberado del carácter mítico de la repetición. Como alude Habermas, la necesidad del sujeto de dominar la naturaleza que le amenaza desde afuera a través de la razón lo ha puesto en un curso en desarrollo que incrementa las fuerzas productivas en pos de la pura autoconservación, pero que evapora las fuerzas de la reconciliación que van más allá de esa autoconservación. En sus palabras, “la dominación sobre una naturaleza externa objetivada y una naturaleza interna reprimida es el permanente signo de la ilustración” (Habermas, 1993: 139).

Si la lógica del pensamiento ilustrado supone este desarrollo en el que el sujeto domina al objeto, en el que el individuo violenta a la naturaleza externa e interna para lograr su autoconservación mediante su saber racional-conceptual³, en donde la primacía del sujeto y no la del objeto se haría *total*; se plantea entonces el interrogante con respecto a qué implicancias tiene ese saber mediante el cual el individuo no sólo conoce lo que le rodea, sino que lo *domina* para hacerlo a través de los *conceptos* como sus dispositivos racionales por excelencia. De esta forma, en el siguiente apartado se plantearán dichas implicancias, como también la posible relación entre las particularidades de las reflexiones adornianas y wittgensteinianas para contribuir a realizar una posible crítica dialéctica de las mismas.

2. El concepto y su Otro: no identidad y juegos de lenguaje.

2.1. El carácter sistemático de la identidad en el concepto.

Aquí entra en juego, en primera instancia, la afirmación según la cual “el programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia.” (Horkheimer y Adorno, 1998: 59). En este sentido, y en relación con lo desarrollado hasta aquí sobre el diagnóstico de Horkheimer y Adorno de la Ilustración, la depuración del concepto de razón, que en la filosofía burguesa moderna se enlazaba con las nociones de libertad, justicia y verdad, desataría a los hombres de las cadenas míticas que los mantenían aprisionados. Pero en la culminación de este proceso, el concepto de razón es *esterilizado*: se aniquila su contenido sustancial considerado como horizonte hacia el cual la humanidad se encaminaría, reduciéndose sólo a un instrumento de adaptación de medios a fines. Como menciona Horkheimer, esta razón se atiene a una

[...] concepción subjetivista, en la cual “razón” se utiliza más bien para designar una cosa o un pensamiento y no un acto, ella se refiere exclusivamente a la relación que tal objeto o concepto guarda con un fin, y *no al propio objeto o concepto*. Esto significa que la

³ Como afirman Horkheimer y Adorno: “Por tanto, la superioridad del hombre reside en el saber: de ello no cabe la menor duda.” (Horkheimer y Adorno, 1998: 59-60).

cosa o el pensamiento sirve para alguna otra cosa. *No existe ninguna meta racional en sí*, y no tiene sentido entonces discutir la superioridad de una meta frente a otras con referencia a la razón. Desde el punto de vista subjetivo, semejante discusión sólo es posible cuando ambas metas se ven puestas al servicio de otra tercera y superior, vale decir, *cuando son medios y no fines*. (Horkheimer, 1973: 17-18: las cursivas son nuestras).

El sujeto que resulta de este proceso es abstracto, vaciado de contenido, que sólo insiste en su intento de convertir todo lo que le rodea en un medio para su conservación a partir del mencionado concepto de razón instrumental. Sufre un proceso de abstracción de lo que hay de cualitativo en él, igualándose así al resto de los individuos en el colectivo indiferenciado del que forma parte para, a su vez, mantener la autopreservación del propio colectivo. La lógica que la razón ilustrada impone es, de este modo, el dominio de lo equivalente al ser todo sustituible e intercambiable en ella. La comparación general es posible entonces a partir de la abstracción de lo particular, que reduce cualquier aspecto a una calculable fórmula sin contenido. Así la Ilustración se obstina en liquidar cualquier entidad metafísica que no responda a su lógica racional. Y es esta lógica la que se manifiesta en el concepto como *dispositivo identificador*. Yendo una vez más a la *Dialéctica de la Ilustración*, los autores mencionan que

[...] El pensamiento, en cuyo mecanismo coactivo se refleja y perpetúa la naturaleza, se refleja también, justamente en virtud de su imparable coherencia, a sí mismo como naturaleza olvidada de sí, como mecanismo coactivo. Ciertamente, la representación es sólo un instrumento coactivo. *Mediante el pensamiento los hombres se distancian de la naturaleza para ponerla frente a sí de tal modo que pueda ser dominada. Como la cosa o el instrumento material, que se mantiene idéntico en diversas situaciones y así separa el mundo – como lo caótico, multiforme y disparatado- de lo conocido, uno e idéntico, el concepto es el instrumento ideal que se ajusta a cada cosa en el lugar en donde se las puede aferrar.* (Horkheimer y Adorno, 1998: 92; las cursivas son nuestras).

Por lo tanto, dentro de la lógica ilustrada, cualquier ente es reducido a esta forma abstracta; siendo que “el afuera” a ella sea lo desconocido a lo cual empecinadamente hay que dominar mediante el pensamiento, y a través del concepto como el instrumento para “armar” y “zanjar” al acomodarse éste a las cosas en donde se las pueda atrapar. Para mencionarlo dialécticamente, es entonces el carácter de *no idéntico* que posee ese “afuera” a la lógica racional-conceptual lo que desestabiliza su mecanismo. Para no encontrarse en jaque, en crisis frente a la relatividad que podría producir la no identidad que escapa al concepto, la lógica ilustrada tiene obstinarse entonces a desarrollar esta tarea; en otras palabras, “la Ilustración es totalitaria” (Horkheimer y Adorno, 1998: 62).

El saber ilustrado y conceptual es el único discurso con validez y cualquier otra modalidad ajena a él, cualquier reminiscencia que aluda a lo que mencionábamos como los “orígenes” –el pasado, las pasiones, la naturaleza interna y externa- tiene vedado el acceso a la verdad. El pensamiento, en este

sentido y en su función identificadora, es el patrón de todas las cosas: de lo que es en cuanto es, y de lo que no es, en cuanto no es. Según el propio Adorno,

[...] La apariencia de identidad es sin embargo inherente al pensar mismo de su forma pura. Pensar significa identificar. El orden conceptual se desliza satisfecho ante lo que el pensamiento quiere concebir. (Adorno, 2008: 17).

Nada puede mantenerse entonces como desconocido para esta lógica, al ser una posible fuente del miedo a verse relativizada. De este modo, el desencantamiento del mundo como programa de la Ilustración se propone la dominación de la naturaleza a partir de sus dispositivos conceptuales, siendo así que no pueda haber entidades que no puedan ser aprehendidas de forma conceptual; no puede haber un “otro” diferente al saber ilustrado.

Este tipo de racionalidad formal al que se atiene esta lógica particular, como alude Wellmer, se exterioriza en el impulso a producir sistemas, unitarios y sin contradicciones, de acción, explicación y conocimiento (Wellmer, 1993: 139). Y esta potencia de la razón para fundar unidad y consistencia a partir de la racionalidad formal, surge de las características de todo pensamiento conceptual; es decir, en la medida en que el pensamiento esté vinculado al principio de no contradicción, se establecerá en todos los procedimientos cognoscitivos y formas de operar de los sujetos la coacción que los presiona a instaurar consistencia y orden sistemático tanto en el saber como en el hacer. Así, la razón, atada al mencionado postulado de no contradicción, se encuentra encaminada hacia la racionalización formal y la *sistematización* de dichos saber y hacer.

Teniendo en cuenta el punto de vista de una dialéctica del concepto adorniana, racionalidad formal significa entonces lo mismo que racionalidad instrumental, es decir, una racionalidad “cosificadora” que controla y domina los procesos sociales y naturales que pueden escapar a ella por ser *no idénticos* a su lógica. Y como se mencionaba anteriormente, esta forma de racionalidad se manifiesta en los conceptos como los instrumentos con los que aferrar los objetos, *aniquilando* en ese proceso sus particularidades que los hacen diferentes entre sí a partir de la ley de no contradicción bajo la que se rigen, abstrayendo e igualando con ello dichas particularidades.

2.2. Usos y prácticas de la palabra: el concepto desde el prisma wittgensteniano.

Ahora bien, teniendo en cuenta las reflexiones de Wittgenstein, principalmente en su segundo período signado por las *Investigaciones filosóficas*, esta lógica que mantiene el pensamiento racional como identificación de (y en) la realidad social, va de la mano con los enfrentamientos que desarrolla contra su propia perspectiva del lenguaje, es decir, contra el *Tractatus logico-philosophicus*. En éste, el pensador vienés daba por sentado que “la función del lenguaje era representar o ‘figurar’ hechos [...] las palabras tienen sus referencias y las oraciones sus sentidos” (Fann, 1969: 84). En otras palabras, daba por supuesto la “teoría del significado-correspondencia”, en la que las combinaciones de los elementos lingüísticos se corresponden a combinaciones

de los elementos de la realidad, a partir de dominar el lenguaje con un aprendizaje de los nombres de los objetos. Esto es a lo que el segundo Wittgenstein llama la “concepción agustiniana del lenguaje” en referencia a San Agustín, para quien también la nominación de la realidad se gestaba a partir de la lógica de la “teoría del significado-correspondencia”, es decir, *identificando* una palabra con una cosa, o en sentido adorniano, un *concepto* con una porción de realidad.

En su crítica a esta concepción, Wittgenstein llama la atención sobre las limitaciones o *fronteras* de esta identificación entre palabra y cosa, ya que no ayuda a distinguir entre distintas clases de palabras. Si para San Agustín, el aprendizaje del lenguaje se realizaba a partir de una definición “ostensiva” como “acto fundamental por el que se da significado a una palabra” (Fann, 1969: 86), el pensador vienés señala que no todas las palabras son de la misma clase. Como comenta Fann:

A la pregunta “¿Cuál es la referencia de la palabra ‘cinco’?”, Wittgenstein contesta: “Esta cuestión no se plantea en este caso, sino tan sólo *cómo es usada* la palabra ‘cinco’. (Fann, 1969: 86; las cursivas son nuestras).

Es decir, es a partir de su *uso práctico* en algún lugar que la palabra “cinco” adquiere significado, y para ese “algún lugar” Wittgenstein propone los *juegos de lenguaje* como otredad a la concepción nominativa del lenguaje. La enseñanza ostensiva de las palabras, mediante la cual se identifica una palabra con una cosa, tiene sus límites ya que “para muchas palabras de nuestro lenguaje no parece haber definiciones ostensivas” (Fann, 1969: 87), como lo indica la palabra “cinco”. La definición ostensiva puede desarrollarse, pero sólo puede ser entendida dentro de un *contexto*: en “diferentes contextos, con diferente aprendizaje, la explicación de la palabra” (Fann, 1969: 87). Para mencionarlo adorniano y wittgensteinianamente, dicho tipo de uso de razón que prioriza el concepto para asir la realidad social puede llevar a malentendidos: la definición ostensiva/el concepto identificador sólo explica el uso de la palabra/asimila la *no identidad* cuando su papel en cierto *juego de lenguaje* es claro. Para mencionarlo con Fann, quien refiriéndose a Wittgenstein afirma que “fue el primero en sugerir que, en vez de preguntar ‘¿qué es el significado?’, debemos preguntar ‘¿qué es una explicación de significado?’” (Fann, 1969: 89). La pregunta no sería por el qué, sino por el cómo se otorga significado a las palabras, iluminando con ello la construcción de ese mismo significado y no tomándolo así como algo naturalizado e inmutable.

¿Qué pasaría, por ejemplo, con la definición ostensiva de las palabras “aquí” o “más tarde”? A partir del juego de lenguaje del albañil que propone Wittgenstein, ¿qué sucedería cuando el patrón quiere enseñarle al peón a obedecer órdenes tales como: “¡Cinco ladrillos rojos allí ahora!”? Como sigue cuestionando Fann,

¿Aún estamos inclinados a insistir en que “ahora” y “más tarde” son enseñados ostensivamente? Y bien, ¿qué *significan* las palabras de este lenguaje?, ¿qué se supone que nos mostrará lo

que significan, a no ser la clase de uso que tienen? (Fann, 1969: 88).

Es así que el uso, o, en otros parámetros, la acción y la práctica podrían poner en jaque el mecanismo de identificador del concepto basado en una racionalidad instrumental. Lo que escapa a la definición ostensiva, a la identificación entre la palabra y la cosa, es justamente el uso, la acción, la práctica de las palabras que le dan significado. En otro sentido, es el contenido no idéntico de la cáscara formal racional del concepto lo que le otorga real significado e ilumina al mismo tiempo sus limitaciones, sus *fronteras*, en su abordaje del objeto o realidad social. Pero como se mencionaba al comienzo de este escrito, ¿son verdaderamente descartables los conceptos o teniendo otro uso de ellos es posible mantener la afirmación adorniana “sólo los conceptos pueden realizar lo que impide el concepto”?

3. Coda. La promesa incumplida del concepto.

Entonces, si el despliegue del pensamiento conceptual conlleva una inevitable violencia contra el objeto; o en otro sentido, si la cosificación y el olvido de la naturaleza (interna y externa) se encuentran en las propias condiciones de posibilidad del pensamiento conceptual, ¿cómo es posible desde el concepto sostener un intento de no-violencia contra el objeto sin caer en la sinrazón? Es así que Adorno coincide en señalar que sólo como resultado de la ilustración, con los dispositivos conceptuales que acarrea, es posible mantener aún la perspectiva de transformación como horizonte (aún) incumplido. El proceso de ilustración sólo podría llevarse a cabo a partir de su propio estilo de pensamiento, es decir, a través del pensamiento conceptual. En otro sentido, ilustrar a la ilustración acerca de sí misma sólo puede lograrse a partir de dicha forma de pensamiento, por lo que no sólo el concepto es un medio de manipulación sino que también en él se encuentra la posibilidad de una perspectiva de transformación. El mismo sentido lo tiene la concepción pragmática del lenguaje en Wittgenstein, manteniendo la promesa en el uso, en la acción, en la práctica que otorga significado a las palabras de forma no nominativa. La unidad reglada a modo de sistema que propone el concepto también contiene la *promesa* de otra forma distinta de unidad: “la unidad sin violencia de lo múltiple, una interrelación no forzada de todo lo viviente” (Wellmer, 1993: 150).

El propio Adorno, en su propuesta de una dialéctica negativa, también tenía en cuenta “ir más allá del concepto mediante el concepto” para intentar la construcción de nexos sin violencia entre lo no idéntico y el concepto identificante, teniendo en cuenta al ensayo como forma. En procurar con el concepto el vislumbramiento de lo reprimido y excluido por los conceptos. Pero es en su carácter de *promesa incumplida* que el concepto realiza dicha tarea en un presente; donde dialéctica y constantemente busca alcanzar lo no-conceptual a partir de la conceptualización. Donde constantemente se ilumina el uso de las palabras para comprender su significado. Es decir, este incesante intento por realizar a partir del concepto lo que éste impide, no puede dejar de tener en cuenta un pensamiento crítico dialéctico que ponga constantemente en crisis e ilumine las contradicciones de las categorías conceptuales con las que el sujeto aprehende la realidad, para ir de este modo una y otra vez *más*

allá de ellas y no resignarse al encierro en un orden absoluto de autoconservación. En palabras de Adorno,

La contradicción es lo no-idéntico bajo el aspecto de la identidad; la primacía del principio de contradicción en la dialéctica mide lo heterogéneo por el pensamiento de la unidad. *Cuando choca con su límite, se sobrepuja*. La dialéctica es la conciencia consecuente de la no-identidad. No adopta de antemano un punto de vista. *Hacia ella empuja los pensamientos su inevitable insuficiencia, su culpa de lo que piensa*. (Adorno, 2008: 17; las cursivas son nuestras).

El uso de los conceptos, y las consecuencias que ello ocasiona, es inevitable si no se quiere caer en la sinrazón. Pero es manteniendo *como promesa incumplida y como horizonte* en ese uso del concepto una perspectiva crítica que no se conforme con lo dado; que permanentemente ponga en primer plano la tensión intrínseca a la dialéctica al hacer *uso del concepto*, para iluminar su falta, acusar su violencia e ir más allá de él. En ir más allá del concepto, a través del concepto.

4. Bibliografía consultada:

- Adorno, T. W. (1991). *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- Adorno, T. W. (2001). *Minima moralia*. Madrid: Taurus.
- Adorno, T. W. (2008). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.
- Fann, K., T., *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Tecnos, Madrid, 1969.
- Habermas, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Wellmer, A. (1993). *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*. Madrid: Visor.
- Winch, P., *Ciencia social y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, 1990.