

V Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata, 2008.

Constelación, enigma y transitoriedad. A propósito de las primeras aproximaciones a la dialéctica en Adorno .

Prestifilippo , Agustín y Wegelin , Lucía.

Cita:

Prestifilippo , Agustín y Wegelin , Lucía (2008). *Constelación, enigma y transitoriedad. A propósito de las primeras aproximaciones a la dialéctica en Adorno. V Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-096/465>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/edBm/sZw>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Constelación, enigma y transitoriedad

A propósito de las primeras aproximaciones a la dialéctica en Adorno

Agustín Prestifilippo*

alprestifilippo@gmail.com

Lucía Wegelin*

luciawegelin@hotmail.com

Resumen

Nos proponemos en estas líneas rastrear algunas de las formas en las que se presenta el problema del conocimiento en T. W. Adorno. Más específicamente nos preguntamos si en los escritos juveniles puede encontrarse una idea de dialéctica. Esta pregunta se aborda siendo conscientes de la violencia que este pensador reconoce en la consideración de un método para el conocimiento.

En vistas a nuestro objetivo nos remitiremos a ciertas reflexiones de su juventud que aparecen expresadas en “La actualidad de la filosofía” (1931) y “La idea de historia natural” (1932). Esbozaremos, de este modo, las especificidades de esta primera aproximación a la dialéctica en las conferencias en cuestión. Para recorrer estos textos sugerimos una lectura que se apoya en la proximidad con algunas reflexiones que Benjamin realiza en *El origen del drama barroco alemán*.

Introducción

Los escritos que estructuran lo que suele llamarse “obra” en Theodor Adorno dan lugar, a quien los enfrente, a una experiencia de *infinitud*. El lector, ávido de fijación y manipulación conceptual de sus presas, suele recaer en un estado de perplejidad frente a este tipo de expresiones del pensamiento. No sólo porque al considerarse a sí mismo rayano a su objeto no hace más que esperar que tal semejanza redunde en unidad, sino que también porque precisamente aquello que en un principio se le presenta como presa pasa a ser tanto intrépida zorra, como león. Mucho de esto se observa en aquellos escritos que Adorno dedicó a la reflexión sobre el problema del conocimiento.

Los escritos de Adorno se escapan constantemente a ser apresados por la búsqueda subjetiva que implica el conocer en sus formas tradicionales. Su prosa hace resquebrajar las expectativas hermenéuticas del exegeta. Pues su objeto es quien le susurra que ya no es posible trazar el tan conocido arco unificador en la lectura. Que nunca, por más que se esfuerce, alcanzará para cerrar la cadena interpretativa. Hay algo que siempre, le dice, escapa en esa su empresa. La imposibilidad por principio de cerrar la cadena

* Estudiantes de la carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales (UBA).

interpretativa en Adorno debe ser considerada por todo aquel que intente decir algo sobre su obra.

Nuestro intento en esta ponencia será indagar en torno a los argumentos desde los cuales se erige la intervención adorniana en el problema del conocimiento. En torno a este problema nos preguntamos, más específicamente, sobre la concepción de la dialéctica de Adorno.

En vistas a nuestro objetivo nos remitiremos a ciertas reflexiones de su juventud que aparecen expresadas en “La actualidad de la filosofía” (1931) y “La idea de historia natural” (1932). Desarrollaremos la relación entre ambos textos tomando como eje central los lugares en donde se configura su idea de dialéctica. La presencia de una primera aproximación a la dialéctica en las conferencias en cuestión es aquello que pretendemos volver evidente.

Quizás esta primera idea de la dialéctica de Adorno pueda ayudar a repensar ciertos problemas clásicos de la teoría sociológica.

I

El problema del conocimiento es quizás el gran problema de la filosofía. Este involucra dos términos (sujeto y objeto) cuya separación ha sido cuestionada de distintos modos en la historia del pensamiento. Estos modos descansaban en el supuesto básico de una armonía entre la realidad y el conocer. La pretensión de comprenderlo todo por vía de la razón se estaría apoyando en la creencia de una identidad fundamental entre realidad y racionalidad.

Frente a esta historia de la filosofía como distintos modos de filosofía de la identidad se enfrenta Adorno. En *Dialéctica negativa* este problema se esboza como la promesa incumplida de la filosofía de identificar su concepto y la realidad. La filosofía hegeliana sería el último exponente de esta promesa que luego la praxis intentó hacer realidad. Tras el fracaso de estos intentos, la filosofía ha perdido su momento de realización.

El enfrentamiento de Adorno a estas formas de la filosofía idealista no es un rechazo caprichoso sino que se funda en una plena comprensión de su contexto filosófico. Si Adorno comienza preguntándose cuál es la actualidad de la filosofía es

porque esta “actualidad” era problemática, es decir las condiciones de existencia de lo que se entendía como filosofía eran puestas en jaque por distintos desarrollos del pensamiento filosófico mismo.

Los resultados de este desarrollo ponían en evidencia una pérdida: la imposibilidad de pensar la totalidad, que no es inaprehensible debido a un déficit de la filosofía sino más bien es inaprehensible por principio. Pero la filosofía es recién hoy conciente de ello. La historia de la filosofía no hace más que “dar fe” de esta inaprehensibilidad de la totalidad de lo real.

Al resquebrajarse este suelo de supuestos desde los que la filosofía partió en su búsqueda de la verdad, los interrogantes mismos se vuelven problemáticos. Es precisamente en la pregunta en donde Adorno encuentra el suelo a criticar puesto que la pregunta había sido también el punto de partida de la tradición filosófica cuya actualidad se cuestiona.

Esta pregunta se ha manifestado de diferentes formas. Sea la pregunta por el ser, sea por el sentido o por el origen, siempre supone la posibilidad de identificar al pensamiento con la realidad. Esta tradición filosófica es reconocida por Adorno como idealismo en tanto se basa en una razón autónoma que pone ella misma el objeto a interpretar.

El movimiento argumental (vale decir, la crítica de la pregunta de la que se sirvió el idealismo) pone ya de manifiesto una característica constante en la obra de Adorno que nos permite comenzar a preguntarnos por la existencia de una forma negativa de aproximación al objeto en el autor. Mientras que el idealismo parte del interrogante al que se le busca una respuesta –que se supone posible desde el comienzo–, Adorno parte del interrogante considerado negativamente, es decir, para hacerlo entrar en crisis desde su interior.

Si desde su origen la filosofía se había justificado en tanto emplazada en el supuesto de la identidad, ¿cómo justificar la necesidad de un discurso cuya pretensión de verdad se veía afectada en sus mismos supuestos?

Habría que decir que Adorno no justifica la necesidad de tal discurso sino que piensa en las condiciones de posibilidad de algún tipo de pensamiento que sea conciente de los resultados que la historia de la filosofía desplegó, y no continúe justificando su necesidad lo cual significaría ocultar los cambios que estos resultados implican. La pregunta que comenzó siendo por la actualidad de la filosofía y luego se planteó como la justificación de su necesidad, podría pensarse ahora como ¿de qué

modo sobrevive hoy la filosofía? “La filosofía, que otrora pareció obsoleta, se mantiene con vida porque se dejó pasar el instante de su realización”¹. Si Marx creía que la promesa de la filosofía debía ser realizada por la praxis revolucionaria, continuar creyendo en la posibilidad de su realización no hace más que eliminar lo que de crítica hay en la filosofía. Por esto Adorno afirma que el único modo en que puede sobrevivir hoy la filosofía es criticándose a si misma. Este es el *resto* que queda después de que pasó su momento de realización.

Si se asume el fracaso de esta promesa, ese resto que, decíamos, le quedaba a la interpretación filosófica sólo es posible asumiendo “la perspectiva de la redención”. Vale decir, sólo queda mirar al mundo a través de su diferencia con la luz mesiánica siendo consciente de la imposibilidad de que lo mesiánico sea realizado en el mundo profano. Esta imposibilidad es una carga que toda pretensión de conocimiento debe asumir. En *Minima moralia* se lee que “el conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica”².

Reconocer la imposibilidad de realización de tal promesa implica tomar consciencia de la insuperable diferencia entre sujeto y objeto. La filosofía sólo se conserva si asume este hiato como supuesto para luego preguntarse por la relación posible entre ambos términos. De este modo asume sus límites, modera sus pretensiones y prosigue su tarea con la consciencia del límite. Adorno llama *interpretación* a la tarea que le toca a la filosofía en el presente. De este modo, la pregunta que se nos impone es qué entiende Adorno por interpretación.

En primer lugar, contrapone esta tarea filosófica a la tarea propia de la ciencia, a saber: la investigación. La interpretación implica una tarea de desciframiento mientras que la investigación sigue una lógica de búsqueda y hallazgo. Es precisamente en este punto en donde Adorno hace explícita su cercanía con Benjamin. En efecto, algunas citas de *El origen del drama barroco alemán* en este momento de la conferencia son utilizadas para poner en conexión la interpretación filosófica con el concepto benjaminiano de constelación y enigma.

Para profundizar la comprensión de estos primeros planteos adornianos sobre la forma en la que la filosofía puede sobrevivir atenderemos a la exposición de Benjamin en la introducción epistemo-crítica de *El origen del drama barroco alemán*. En los

¹ Adorno, T. *Dialéctica negativa*, Akal, Madrid, 2005, p 15.

² Adorno, T. *Minima moralia*, Taurus, Madrid, 1999, fragmento 153, p. 250.

términos utilizados por Adorno (tales como “interpretación filosófica”, “enigma” y “constelación”) resuenan los ecos de la voz benjaminiana a la que no podemos hacer oídos sordos.

En primer lugar podríamos decir que la contraposición entre interpretación filosófica e investigación científica se puede entender como una recuperación de la contraposición desplegada por Benjamin entre verdad y conocimiento. La verdad, a diferencia del conocimiento, no reclama ser capturada (como por una telaraña) sino que su método (y su propia forma) es la exposición en tanto rodeo. Ante esta exposición la actitud de la filosofía es de contemplación lo cual implicaría la “yuxtaposición de elementos aislados y heterogéneos” que (como las fracciones de un mosaico) delinearían un destello en el que la verdad terminaría por exponerse.

Frente a esta noción de verdad, Benjamin describe la fisonomía del conocimiento en términos de un modelo instrumentalista. En este espacio es donde entraría el vínculo tradicional de conocimiento entre sujeto y objeto, en el cual el primero busca poseer al segundo. Se estaría entendiendo al proceso cognitivo desde un soporte demasiado cercano a la relación de apropiación del cazador con su presa. En otras palabras, lo que Benjamin estaría criticando implícitamente en este contrapunto entre verdad y conocimiento es la idea de este último bajo el modelo que pone foco tanto en la actividad del sujeto cognoscente (racionalismo) como en la receptividad del proceso cognoscitivo (empirismo). En ambos casos, el conocimiento se presenta como un instrumento, con la salvedad de que en un caso esta herramienta nos posibilita formar los objetos mientras que en el otro el conocimiento se nos aparece como medio a través del cual la luz del mundo entra en el sujeto. El empirismo, al entender a la realidad como un orden ya dado, supone una racionalidad, un sentido dado en última instancia por una razón. En este punto no se distancia del racionalismo que asume al mundo como puesto por la razón subjetiva. La misma no desaparecería del modo de conocer empirista que supone un recorte de todo lo subjetivo para lograr acceder al objeto en sí mismo, ya que tal proceso de recorte continua siendo un proceso en el que el sujeto construye al objeto. En contraposición a este conocimiento que pretende *tener*, la verdad se autoexpone en “la danza de las ideas expuestas” y nunca logra ser objeto de posesión.

De este modo la primera tarea que se le presenta a la consideración filosófica es la siguiente: cómo lograr contemplar esta danza de las ideas en la que la verdad se expone. Ante esta, su misión primordial, Benjamin afirma lacónicamente que “Las ideas son

algo dado de antemano”³. Si las ideas están dadas, pues entonces no sería necesaria la intervención del entendimiento, del sujeto pensante. Esta afirmación vendría corroborada por la caracterización de la verdad como “la muerte de la intención”; aquel ser “desprovisto de intención que se forma a partir de las ideas”⁴. Sin embargo, es en el mismo lugar en donde Benjamin nos alerta que las ideas se exponen por medio de un otro. Ciertamente que el lector puede entrar en perplejidad al leer la siguiente afirmación “[...] las ideas no se exponen en sí mismas”⁵. ¿A qué responde esta supuesta contradicción? Una lectura cuidadosa nos manifiesta la razón de semejante apariencia.

El quiebre platónico que Benjamin recupera entre el objeto de conocimiento y las ideas (lugar de exposición de la verdad) no significa que el mundo fenoménico sea ignorado en la tarea de contemplación filosófica.

El arte de seccionar tan caro al concepto permite la división de los fenómenos en sus elementos, siendo en sus extremos en donde debe hacerse hincapié. En todo caso, pensar el mundo de las ideas nos lleva a pensar el mundo de los fenómenos. Ahora bien, para pensar el mundo fenoménico debemos traer a juego al sujeto, su entendimiento y las categorías conceptuales con las que trabaja. De esta manera la exposición de las ideas se lleva a cabo en un rodeo por la empiria. Pues bien ¿Qué relación mantienen los fenómenos (los elementos) con las ideas?

Aquí Benjamin introduce su idea de “constelación”. Las ideas no son ni el concepto ni la ley que da vida a los elementos fenoménicos. En efecto, en la constelación las estrellas son los elementos particulares, que formando un conjunto dan lugar a un todo general. Ciertamente, las constelaciones son tales en el momento en que se juntan a su alrededor los elementos particulares.

En el caso de las ideas ocurre algo semejante. Ellas constituyen un ordenamiento “objetivo virtual” que únicamente cobra visibilidad cuando ciertos fenómenos entran en conexión. El concepto penetra en lo fenoménico por los extremos y es cuando pone en relación tales extremos que la idea “cobra vida”. En este momento, como constelación, la consideración logra la exposición de las ideas. Esa exposición, a su vez, trae de su mano la segunda tarea: la salvación del fenómeno. Justamente porque el entendimiento opera por medio de proyecciones subjetivas, separando y abstrayendo los fenómenos según su conveniencia e interés, considerar a los fenómenos en sus elementos más

³ Benjamin, W. *El origen del 'Trauerspiel' alemán*, en Obras, libro I / vol. 1, Abada editores, Madrid, 2006, p. 226.

⁴ *Ibid.*, p. 231.

⁵ *Ibid.*, p. 230.

extremos para ponerlos en vínculo abriría la posibilidad de una salvación de lo oprimido, pues se estaría trabajando con lo que hay de único y singular en cada fenómeno. El concepto que divide a los fenómenos para ponerlos en conexión los salva al mismo tiempo que consigue la manifestación de la idea. Y esto ocurre porque la relación de las ideas con los fenómenos no es una de posesión.

Volvamos entonces a la forma en que Adorno retoma estos escritos benjaminianos en relación al método filosófico que, como el propio Benjamin adelantó, no consiste en una serie de pasos a aplicar sobre un objeto ni en una forma en la que la verdad se autoexpondría sin ninguna mediación subjetiva. La interpretación filosófica que Adorno propone parte de esta concepción de la verdad que puede ser contemplada en las constelaciones y que no se plantea como un profundo sentido que está detrás de los fenómenos. Si para Benjamin “la filosofía a lo largo de su historia ha venido a ser la lucha por la exposición de unas pocas palabras, siempre las mismas: las ideas”, configuradas en constelaciones de fenómenos a través de los conceptos, para Adorno “la historia de la filosofía no es otra cosa que la historia de tales entrelazamientos”, los entrelazamientos entre las “figuras enigmáticas de los existente”⁶.

Adorno define la tarea de la filosofía como la configuración de estas figuras enigmáticas o constelaciones. Nos preguntamos entonces ¿qué es lo novedoso de pensar a estas figuras como enigmáticas? Son enigmáticas en tanto la filosofía interpreta sin tener nunca una clave para dar con la verdad, debido a la fugacidad de tales figuras. Lo que Adorno llama enigma no es más que la constelación benjaminiana, en tanto construcción a partir de elementos mínimos que se ponen en conexión cuyo momento de verdad es fugaz. “Hacer emerger el enigma” o “poner en constelación” implica un momento que Adorno describe como “iluminación” o “destello” y este instante es tanto el momento de solución del enigma como su disolución. Se enfatiza entonces a la interpretación como este modo fugaz de solución del enigma en lugar de una comprensión de un sentido oculto.

Los elementos de los fenómenos que son redimidos en las constelaciones, llamados por Benjamin “extremos fenoménicos”, son en el caso de Adorno “pequeños elementos carentes de intencionalidad”.

⁶ Adorno, T. “Actualidad de la filosofía”, en *Actualidad de la filosofía*, Paidós / I.C.E.-U.A.B., Barcelona, 1991, p. 87.

La interpretación filosófica tiene cierta especificidad: “sólo dialécticamente me parece posible la interpretación filosófica”⁷. ¿A qué se refiere Adorno con esta mención a la dialéctica?, ¿qué novedad aporta la idea de dialéctica en la interpretación filosófica que se vale de la constelación?

Seguido de la mención a la dialéctica en su relación con la interpretación filosófica, Adorno afirma que “sólo en la aniquilación de la pregunta se llega a verificar la autenticidad de la interpretación filosófica”⁸. Sólo el trabajo negativo en conexión con la pregunta pone de manifiesto el buen camino de la interpretación. Es en esta relación negativa con las preguntas tradicionales de la filosofía que Adorno muestra a qué tipo de dialéctica se está refiriendo. El elemento dialéctico de la interpretación filosófica sería negativo, pues su primer tarea es la de criticar aquello que Adorno llama “filosofía oficial del presente”. A fines de lograr una mejor aproximación a la idea adorniana de dialéctica, recorreremos los momentos de “La actualidad de la filosofía” en los que esta idea aparece.

Adorno recupera la denominación “dialéctica” con la que el materialismo se refiere a la praxis para describir la interpretación filosófica. La configuración de un enigma, que en un mismo movimiento se resuelve y se disuelve, expone el carácter “lúdico” del movimiento dialéctico teórico en contraposición al movimiento dialéctico “serio” de la praxis. La seriedad se entiende como tal en cuanto que no se circunscribe al mundo del pensamiento sino que implica un choque con la realidad. A pesar de que parecería que se le está otorgando una preeminencia a la praxis sobre la teoría, Adorno va más allá de la clásica contraposición entre teoría y praxis puesto que sostiene la idea de teoría como transformación. Esta concepción se radicalizará en sus escritos de madurez: “pensar es un hacer, teoría una forma de praxis”⁹.

En contraposición con la “filosofía oficial” con la que discute, Adorno propone una filosofía dialéctica e histórica. La comunicación dialéctica con los últimos desarrollos de la filosofía implica la crítica de los mismos; no se trata ni de dejar de lado sus presupuestos para empezar ahistóricamente desde cero ni de continuarlos positivamente.

Hacia el final de la conferencia Adorno enuncia la condición para un conocimiento productivo (transformador, novedoso); la misma estaría dada por la

⁷ *Ibid.*, p. 94.

⁸ *Ibid.*, p. 94.

⁹ Adorno, T. “Notas marginales sobre teoría y praxis”, en *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, p. 161.

vinculación del conocimiento con la historia concreta. Lo que nos interesa destacar es que este vínculo implica que el pensamiento se acredite dialécticamente.

Hasta ahora se reconoció un esbozo de dialéctica entendida como relación negativa que la interpretación filosófica debe mantener con la historia de la filosofía. Para continuar acercándonos a la dialéctica adorniana creemos oportuno dirigir la mirada hacia la conferencia de 1932 intitulada “La idea de historia natural”.

II

En el objetivo de disolver la antítesis entre naturaleza e historia encontramos elementos para acercarnos a la dialéctica adorniana. Respondiendo a la pregunta de cómo disuelve esta antítesis veremos una aproximación a cómo concebirá el autor el movimiento dialéctico (en general).

En un primer momento Adorno parecería acercarse a Hegel al criticar la concepción abstracta de los dos términos como contrapuestos e inmediatos. Como sabemos, Hegel veía la insuficiencia filosófica de Kant en que éste consideraba a las determinaciones del pensamiento como algo ajeno a los objetos. En su polémica con la filosofía kantiana, Hegel encuentra la razón de sus debilidades en el predominio que adquiere el entendimiento en detrimento de la razón. Tal como ya hemos comentado más arriba, el entendimiento procede por medio de abstracciones y separaciones. Él supone una distinción ontológica entre el concepto y lo particular sensible. Sin embargo, la solución que encontraba Hegel frente a este “dualismo abstracto” es justamente lo que Adorno parece negar. Vale decir, una dialéctica que eche por tierra aquella diferencia ontológica entre los términos implicados. Para Hegel la dialéctica es el proceso de manifestación de lo universal a través de lo particular. Éste es sólo un momento puesto por lo universal, el concepto incondicionado.

Sin embargo, en el caso de Adorno la superación de esta antinomia no se resuelve como identidad sino como diferencia radical. La diferencia no implica la ausencia de relación. Pero esta mediación ya no es idealista al modo de Hegel. Sino que es un modo de relación que mantiene en pie la diferencia entre sujeto y objeto. Adorno sabía que al salirse del nexo epistemológico se entraba en una idealización de la realidad injustificable.

En el caso de la antinomia clásica entre historia y naturaleza se manifiesta esta relación que a pesar de ser dialéctica no es de identidad. La consideración filosófica debe “captar al ser histórico como ser natural en su determinación histórica extrema, en donde es máximamente histórico, o cuando consiga captar la naturaleza como ser histórico donde en apariencia persiste en si misma hasta lo más hondo como naturaleza”¹⁰.

Si en el caso de la relación entre interpretación filosófica e historia de la filosofía la dialéctica implicaba una negación en tanto crítica de los postulados idealistas con los que se encuentra, en esta conferencia encontramos la misma idea de dialéctica manifestada en la crítica a las consideraciones de historia y naturaleza que el historicismo y la ontología sostenían. La negación refiere a este movimiento de crítica que no se resuelve en la historia natural como unidad abstracta superadora. Aquí aparece la dialéctica ya no sólo como movimiento del pensamiento frente a las preguntas tradicionales de la filosofía sino que es la relación misma entre historia y naturaleza.

La historia natural como *unidad concreta* reconoce como antecedentes ciertos postulados de Lukács y Benjamin. Del primero, Adorno recupera la idea de “segunda naturaleza” que reconoce un enigma en la consideración del mundo producido (lo que en un primer momento es denominado histórico) como ajeno y sin sentido. Si para Lukács el problema de cómo hacer que eso que aparece como natural sea reconocido como histórico se resuelve en un despertar “por medio de un acto metafísico de resurrección”¹¹, Benjamin concibe a este enigma ya no como misterio sino como “cifra que hay que leer”. El enigma aparece en Benjamin ya no sólo como lo histórico vuelto naturaleza sino como lo natural vuelto histórico. Al desarrollar esta otra cara de la relación lo enigmático no se queda (como en Lukács) en carácter misterioso sino que se convierte en cifra que reclama una interpretación. Se nos impone entonces la siguiente pregunta: ¿qué significa que lo natural se vuelve histórico?

Desde el ensayo “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos en particular”¹² podríamos decir que lo natural se ha vuelto histórico en tanto el nombre ha perdido su naturaleza creativa y por lo tanto su identidad con la cosa, propia del lenguaje paradisiaco. Si las cosas en el mundo profano (después de la caída) tienen un

¹⁰ Adorno, T. “La idea de historia natural”, en *Actualidad de la filosofía*, op. cit., p. 117.

¹¹ Lukács, G. *Teoría de la novela*, citado en Adorno, T. “La idea de historia natural”, op. cit., p.121.

¹² Benjamin, W. “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos en particular”, en *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1999.

lenguaje imperfecto y mudo es porque están tristes y están tristes por su mudez. Esto lleva a la naturaleza al terreno de la “superdenominación” de los lenguajes de los hombres en la historia. La caducidad de la naturaleza, la pérdida de su eternidad paradisiaca significa su entrecruzamiento con la historia. En el plano del lenguaje este entrecruzamiento toma la forma de las cosas que sólo se asocian a nombres transitorios, nunca a uno definitivo.

Esta superdenominación nos lleva inmediatamente a pensar que otro modo de entender la transitoriedad de la naturaleza podría ser rastreada en la idea de “alegoría” de *El origen del drama barroco alemán*. La transitoriedad de lo natural, su caducidad, es de vuelta aquí, lo que lo vuelve histórico. “La palabra ‘historia’ está escrita en la faz de la naturaleza con los caracteres de la caducidad”.¹³

En la figura de la calavera se plasma una relación particular entre naturaleza e historia ya que aparece la naturaleza interrumpiendo el transcurrir de la historia, o sea la historia reducida a objeto natural, y al mismo tiempo ese objeto natural como aludiendo al transcurrir histórico interrumpido, al individuo. Esta figura muestra cómo, en el mundo profano, mundo de la caducidad, la significación de una cosa siempre necesita de la significación de otra cosa en la que exponerse. Es entonces la forma alegórica la que puede asociarse a este modo de significación.

“El modo mismo de expresión alegórica nació de un peculiar entrecruzamiento de naturaleza e historia”¹⁴ y es por esto que el modo del tiempo en la alegoría nos sirve para pensar la relación que nos ocupa. En contraposición al instante que a la luz de la redención iguala a la cosa natural con su nombre histórico en el símbolo, la alegoría petrifica esta relación, se queda en el abismo, vacilando entre un polo y el otro.

Transitoriedad de la historia interrumpida por la naturaleza que encuentra su expresión precisamente en la caducidad natural y caducidad natural, que a la vez sólo encuentra su expresión en la transitoriedad de la multisignificación histórica. Esta concepción de la historia natural que se plasma en la figura de la significación alegórica es lo que la transforma en cifra que hay que interpretar.

Tras el pasaje por Lukács y Benjamin podemos afirmar que Adorno no alude a una historización de la naturaleza ni a una ontologización de la historia sino que más bien comprende la relación en tanto transitoriedad. El conflicto en el que nos movemos es el de mantenerse en el abismo entre la identidad entre los dos términos y la

¹³ Benjamin, W. *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1990, p. 170.

¹⁴ *Ibid.*, p. 160

separación abstracta. “[...] la transitoriedad es comprender todo ser o todo ente como ensamble del ser natural y del ser histórico”.¹⁵ Es decir que la idea de historia natural va más allá de plantearnos meramente una forma de concebir la relación entre dos términos; más bien nos permite encontrar una tensión en cualquier manifestación de lo real sin la cual el conocimiento no podría ser más que tautología. La tensión bajo la forma de transitoriedad es lo que hace que a la interpretación filosófica se le presenten tareas a realizar. El conocimiento del ente no es un modo de apropiación de un significado dispuesto a mano, una totalidad que una vez abarcada significaría el fin de la tarea filosófica.

Tras haber recorrido la exposición de la idea de historia natural podemos volver al planteo que Adorno hace al principio de la conferencia en el que afirma que para conceptualizar la relación entre naturaleza e historia habría que alejarse de las definiciones de los dos términos por separado, para, en cambio, concebirlos en su contradicción. Retomar ahora estos planteos nos permite observar cómo se diluye el carácter aparentemente metodológico de esta primera observación.

Las reflexiones de Adorno se encuentran lejos de concebir a la dialéctica como un método que la interpretación filosófica debe aplicar. La transitoriedad que caracteriza la relación historia-naturaleza motiva a la filosofía a realizar su tarea como desciframiento (que se podría entender más como lectura que como hallazgo). Esta tarea es lo que Adorno describe como la construcción de constelaciones o la iluminación de la figura del enigma que, como decíamos, implica la puesta en relación de extremos. Esto que en un principio pasaba por ser sólo una afirmación, casi mística, adquiere contenido cuando se la ve en movimiento en la idea de historia natural. Historia y naturaleza podrían pensarse entonces como dos extremos como se puede ver en las primeras definiciones con las que Adorno se enfrenta al principio de la conferencia. Los mismos se chocan sin dejar lugar a un justo medio que contenga un poco de cada uno lo cual nos lleva de regreso a nuestras consideraciones a propósito de la dialéctica adorniana. Esta se caracteriza por no encontrar una morada en la que asentarse y acomodarse, sino más bien mantenerse en la tensión entre los extremos de la constelación. Se asoma entonces un rasgo particular de la dialéctica de Adorno: su transitoriedad, distinta de un camino, o método, que presuponga un punto de partida y un punto de llegada.

¹⁵ Adorno, T. “La idea de historia natural”, *op. cit.*, p. 125.

Lejos de considerar la dialéctica como su método, podemos decir que estas consideraciones gnoseológicas que venimos desarrollando reaparecen a lo largo de la obra de Adorno. En la introducción de *Filosofía de la nueva música*, luego de citar un fragmento de la introducción de *El origen del drama barroco alemán*, Adorno afirma que la nueva música es un objeto en el que se funda el mismo principio de la crítica benjaminiana del conocimiento. De allí que “[...] únicamente en los extremos se encuentra impresa la esencia de esta música; sólo ellos permiten el reconocimiento de su contenido de verdad. ‘El camino del medio’, se lee en el proemio de Schönberg a las *Sátiras para coro*, ‘es el único que no lleva a Roma’”¹⁶.

La dialéctica reaparece entonces en la relación entre extremos radicalmente separados que se atraviesan entre sí sin disolverse en una unidad. Esta repetición no implica, como sabemos, una concepción de la dialéctica como método aplicable al objeto y por lo tanto una proyección subjetiva. Por el contrario, son los mismos objetos, la idea de historia natural, o la nueva música, lo que nos permite comprender la forma de aproximación de Adorno a la realidad.

Nuevamente encontramos aquí ecos benjaminianos. Si el conocimiento no es el resultado de una intención subjetiva que recorre un camino (un método) para llegar al objeto, se hace necesario escuchar lo que el objeto tiene para decirnos. Del mismo modo, la concepción de Benjamin del lenguaje no se resuelve en pura convención (que en este caso sería la aplicación de un método subjetivo sobre el objeto) ni en identidad (que implicaría una coincidencia entre la forma del objeto y la del sujeto tal como podría decirse de la dialéctica hegeliana) entre la palabra y la cosa. Por el contrario Benjamin encuentra en el lenguaje una dimensión receptiva y una pasivamente activa en las cosas que en su mudez comunican al lenguaje humano lo que ellas no pueden decir. En Adorno la dialéctica no es una perspectiva para aproximarse a la historia sino que es transitando la relación entre historia y naturaleza que la historia natural se presenta dialécticamente.

Este tránsito es descrito en términos de discontinuidad dialéctica. La discontinuidad está dada por la tensión irresoluble entre “el material natural de la historia, lo sido, y lo nuevo que en ella emerge dialécticamente”¹⁷. Aquí Adorno convoca al lector a un detenimiento en la frase, un llamado de atención, una aspereza

¹⁶ Adorno, T. *Filosofía de la nueva música*, Akal, Madrid, 2003. p. 13.

¹⁷ Adorno, T. “La idea de historia natural”, *op. cit.*, p. 129.

que traba la continuidad de la comprensión. ¿Es posible hablar de una discontinuidad dialéctica?, ¿Hasta que punto es nuevo algo que emerge dialécticamente?

Si estas frases resuenan como alarma es porque la dialéctica suele asociarse a la idea de continuidad lo que lleva a un concepto teleológico de historia guiado por la necesidad. Si la dialéctica es tradicionalmente este movimiento continuo, este hilo, ¿cómo irrumpe en él la novedad, la ruptura, aquello que emerge contrario a aquello que se prolonga?

La convivencia entre dialéctica y discontinuidad se había observado también en las reflexiones sobre la actualidad de la filosofía, o sea en su forma de concebir la relación entre pensamiento y realidad. En este sentido decíamos que la interpretación filosófica necesita de la historia de la filosofía para criticarla y construir con la ayuda de una fantasía exacta una constelación nueva con los elementos con los que se encuentra.

“Lo nuevo que emerge dialécticamente” sólo puede ser pensado luego de haberse hecho entrar en crisis desde su interior al término “dialéctica”. El mismo arrastra las características propias de la dialéctica hegeliana que el propio Adorno se encarga de poner en cuestión. Retomar polémicamente este término no es continuar aceptando estas características sino reconocer el estado de cosas con el que el filósofo se encuentra para ejercer la crítica sobre él.

Conclusiones

En concordancia con sus reflexiones acerca de la relación entre la realidad y el pensamiento, los escritos mismos de Adorno no se disponen a ser aprehendidos completamente por el sujeto que se propone interpretarlos. Cierta negación de la comprensión es experimentada en su lectura. Es por esto que pretender concluir una lectura de sus escritos como la que hemos desarrollado aquí resulta por lo menos contradictorio. Valgan estas últimas líneas, no para cerrar la tarea hermenéutica sino para repasar los trayectos recorridos.

Partimos de la pregunta por el modo en el que el sujeto de conocimiento adorniano se aproxima a la realidad. Este interrogante nos llevó a concentrarnos en dos conferencias tempranas del autor ya que encontrábamos en estas un espacio en el que este problema se hacía particularmente explícito. Una vez sumergidos en estos textos la dialéctica se nos presentó como central para pensar el problema del conocimiento en

Adorno. Sin embargo la dialéctica aquí esbozada presenta ciertas particularidades, que se hizo necesario explicitar.

En “La actualidad de la filosofía” y “La idea de historia natural” estas particularidades se rastrearon en relación a los conceptos de constelación, enigma, transitoriedad, caducidad, negatividad.

Con el desarrollo de estas cuestiones, más bien filosóficas, se vislumbra un suelo para repensar la dialéctica en la sociología. El mismo Adorno había pensado la posibilidad de esta relación en “La actualidad de la filosofía” considerando a la dialéctica como “medio correctivo suficiente” de las limitaciones de esta disciplina. Si bien en esta frase Adorno se refería a corregir el relativismo generalizado que él leía en la sociología de su época, se podría extender esta afirmación para repensar las polaridades que han jalonado la teoría sociológica clásica.

Individuo-sociedad, acción-sistema, orden-conflicto, son las dicotomías que surcan el pensamiento de los “clásicos” de la historia de la sociología. Tradicionalmente se lee la teoría sociológica clásica como inclinada hacia un polo o el otro y más recientemente estas polaridades pretenden haber sido superadas por los pensadores llamados sintéticos.

Una dialéctica abierta, que no se resuelve en un tercer momento superador, sino que se queda en la transitoriedad que caracteriza la tensión entre extremos, podría dar lugar a una nueva forma de pensar dichas polaridades.

Bibliografía

Adorno, T. *Dialéctica negativa*, Akal, Madrid, 2005.

Adorno, T. *Minima moralia*, Taurus, Madrid, 1999.

Adorno, T. *Filosofía de la nueva música*, Akal, Madrid, 2003.

Adorno, T. “Actualidad de la filosofía” y “La idea de historia natural”, en *Actualidad de la filosofía*, Paidós / I.C.E.-U.A.B., Barcelona, 1991.

Benjamin, W. “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos en particular”, en *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1999.

Benjamin, W. *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1990.