

T. W. Adorno, in memoriam¹

Carlos Moya

UNED

“Ser inacabado y saberlo es el rasgo de aquel pensamiento con el cual vale la pena morir. La proposición *la verdad es la totalidad* se muestra idéntica a su contraria, *la verdad solo existe como parte*. La más piadosa disculpa que han encontrado los intelectuales para el verdugo -y en ello han trabajado suficientemente en el último decenio-, la más piadosa disculpa es que el pensamiento de la víctima, a causa del cual fue asesinada, había sido un error” (*Dialéctica de la Ilustración*, 1944).

La cita -con la perfección estilística de un clásico- vale acaso como el mejor epitafio intelectual para Theodor W. Adorno, aquel pensador en el que la dialéctica de la razón como libertad seguía esforzándose por mantener su último reducto teórico, inasequible a la conciencia de su propia impotencia práctica. En su propia transformación en lenguaje, esta libertad se realiza estéticamente como literatura, que impone su propia semántica como piadosa obligación litúrgica para con el fallecido.

Con la desaparición de Adorno, el pensamiento -tan arrinconado-, la ciencia social actual -tan agarrotada en su propio triunfo administrativoempresarial-, pierde uno de sus grandes protagonistas críticos. La muerte del teórico, como disolución física de su propia posibilidad real subjetiva, reconcilia su pensamiento con la positividad de la realidad establecida. Como “historia del pensamiento” su razón crítica se aniquila, se cancela y absorbe en la realidad inmediata del propio mundo, tantas veces denunciado, de la razón positiva organizada. Pero la historia real -incluso como pura historia del mundo- puede salvar al sujeto de su propia disolución física cuando aquel individuo concreto se

¹ Publicado en *Revista de Occidente*, 1970. También aparece reproducido como capítulo 7 del libro de Carlos Moya, *Sociólogos y Sociología*, Siglo XXI Editores, primera edición, 1970.

ha empeñado esforzadamente afrontando el riesgo absoluto de asumir su posibilidad más real de libertad: su vida como trabajo al servicio de una auténtica historia humana en la que la humanidad se eleve a condición universal. Como mercancía acaso se aliena respecto de su autor el producto, la obra: pero el propio mercado acaba convirtiéndose en medio al servicio de aquella libertad subjetiva, cuya última realización -como apropiación colectiva exterior al propio sujeto- llega a ser el camino práctico de su conversión en auténtica cultura humana, en verdadero Espíritu Objetivo que se salva de su regresión a la inmediatez de la Naturaleza. (Permítasenos emplear, por esta vez, el propio lenguaje de Adorno). La derrota final del crítico ante un mundo cuya facticidad incluye su muerte real se convierte en primera victoria de su propia crítica racional.

Entre la dialéctica crítica y la dialéctica utópica -que sigue moviéndose en el mismo medio de impotencia práctica en que se ha producido su génesis-: así podría resumirse el desarrollo intelectual existencial de Adorno, como protagonista junto con Horkheimer y Marcuse, pero también junto con Fromm y Löwenthal, de una de las aventuras teóricas más apasionantes dentro de lo que va de siglo: el Instituto de Investigación Social de Frankfurt como órgano al servicio de la "Dialéctica de la Ilustración". Ese giro de la dialéctica en que, frente a la alienación positivista del viejo racionalismo europeo, la Ilustración se salva de su propia degradación en la autoconciencia de su propia imposibilidad práctica como razón mesiánica. Pues Adorno, como todo el grupo anteriormente mentado, es el heredero a la vez de la utopía dialéctica de Lukács y del pesimismo ilustrado de Max Weber y Freud, del idealismo objetivo de Hegel y del materialismo dialéctico de Marx.

Por extraños caminos -por el enrevesado sendero de las contradicciones históricas- la razón dialéctica, en su propia constitución histórica, establece una línea que asume en la unidad de su propio decurso lógico-histórico esa serie de nombres aparentemente tan dispares. Su propia conflictualidad sólo es posible desde su radical vinculación, que acaba realizándose hoy, en una de sus líneas, en la Sociología crítica y en la dialéctica crítica de Adorno y todo el grupo en torno a la Escuela de Frankfurt. De este modo la tradición y la utopía anuncian su posible reconciliación en el seno de un desarrollo intelectual que en buena parte se identifica con el propio proceso de la autoconstitución de las ciencias sociales como concreción positiva de esa primera ciencia de la historia del hombre, esbozada en la *Fenomenología del Espíritu*.

“En la misma forma que el entendimiento (*Verstand*) se presenta como algo separado de la razón (*Vernunft*) en general, la razón dialéctica se cuida de ser tomada como algo separado de la razón positiva. Pero en su verdad la razón es espíritu que, más alto que ambas, es razón comprensiva (*verständige Vernunft*) o entendimiento racional” (Heger, *Ciencia de La Lógica*). Como sujeto universal de la Razón, el Espíritu Objetivo era en Hegel el portador universal de la dialéctica histórica: a un tiempo sujeto y objeto de la historia misma. La dialéctica histórica -como historia de los conflictos de clases asumida dialécticamente por ese sujeto universal que es la conciencia de la clase obrera- es la forma en que Lukacs saltaría desde la Sociología de Max Weber a una dialéctica materialista en que la lógica hegeliana se reconcilia plenamente con la crítica de Marx. La ciencia social, como ciencia desde la conciencia de clase, como conciencia de sí de la propia dialéctica revolucionaria, era la nueva encarnación histórica en que el Espíritu parecía reconciliar la razón científica positiva con la comprensión espiritual, como definitiva reconciliación entre la teoría y la práctica.

Por eso, la referencia a la totalidad de la verdad en la lógica hegeliana sólo es posible ahora como referencia negativa: como propuesta que se identifica con su aparente contradicción en la proposición que afirma: “la verdad sólo existe como parte”. Pues la totalidad, como forma de la verdad, no es ahora posible como ciencia total y sistema positivo; sino como crítica de la ciencia positiva y de la positividad establecida: como denuncia de toda absolutización actual de un momento parcial de la verdad que sólo se mantiene en su verdad específica en cuanto mantenga su referencia crítica, apuntando a la totalidad desde su propia negatividad actual. La máxima posibilidad de verdad para la ciencia positiva estriba en reconocer su propia condición parcial y eventual -que sistemáticamente se borra en la consagración actual de la ciencia positiva como forma máxima de la razón-. Cuando el concepto se disuelve en el control operacional que asegura la precisa revolución del observable empírico, se pierde su transcendencia lógico-teórica con respecto a tal facticidad: su referencia a la totalidad se cancela en su inmediata identificación empírica. Así el lenguaje de la ciencia reproduce la factualidad eventual de lo establecido otorgándole una apariencia de consistencia que sólo se apoya sobre una conciencia subjetiva que cosifica el fenómeno al absolutizarlo como fundamento radical del método científico. “La existencia de la ciencia *telle quelle*, con toda su irracionalidad y sus deficiencias tal y como se presenta en su contexto social, se convierte en criterio de su propia verdad. En ese respecto, frente a lo cosificado, el positivismo es conciencia cosificada (*Para qué la Filosofía*, 1963).

Desde la dialéctica crítica se repiten a un nuevo nivel las tesis lukacsianas sobre la conciencia cosificada y su liberación en una razón que aspira a la totalidad. Sólo la dialéctica, trascendiendo filosóficamente la ciencia positiva, puede recuperar su verdad parcial. “El positivismo es la apariencia a-conceptual de la sociedad negativa en la ciencia social. En su discusión, la dialéctica anima al positivismo para la conciencia de tal negatividad, que es su propia negatividad” (*Discusión del positivismo en la Sociología alemana*, 1969). Al cabo, la experiencia que constituye la propia posibilidad en general de la Sociología es la que asume la condición contradictoria de la Sociedad: la íntima negatividad que habita en el seno de su propia positividad.

Sólo desde esta última posición crítica la dialéctica ilumina alguna ruta posible a la razón que no sea la de su reconciliación regresiva con la necesidad del mundo desarrolla la teoría de la familia. Sólo así la Sociología sigue siendo posible como ciencia de la libertad, trascendiendo la limitación cosificadora de la burocratizada racionalidad positiva.

Desde este enfoque fundamental -cuyo despliegue más inmediatamente inteligible se radicaliza en *El hombre unidimensional* de Marcuse- se constituye la teoría social crítica del grupo de Frankfurt como asunción dialéctica de la Sociología empírica al servicio de una libertad humana cuya propia esperanza hay que mantener frente a toda negación histórica del presente. Desde ahí se desarrolla la teoría de la familia y la personalidad autoritaria, en que Marx, Max Weber y Freud se integran críticamente para denunciar la matriz más radical de esa alienación de la subjetividad personal: la vida privada como asunción y reproducción de las relaciones de dominación con que se mantiene el sistema objetivo de la economía y la política. La última objetivación totalizadora de ese dialéctico engranaje de estructuras autoritarias habría culminado en el nacionalsocialismo como “sistema de la socialización total de la sociedad”, que así deviene terror totalitario (*Autoridad y familia*, 1936; *La personalidad autoritaria*, 1950).

Con estas investigaciones -que se publican y terminan fuera de Frankfurt, en el destierro- Adorno y sus compañeros del Instituto alcanzarían su nivel máximo de positividad científica. La investigación empírica, asumida dialécticamente, funcionaba como un instrumento de liberación enfrentándose con el poderío hitleriano. Pero la victoria aliada y la vuelta a la vieja Universidad de origen, entendidas desde aquella lucidez crítica, no serán comprendidas como un signo que anuncia el proceso histórico hacia la libertad real. En el mundo de la coexistencia pacífica y de la progresiva racionalización burocrática de la

existencia social, el terror y la alienación son dimensiones fundamentales del nuevo orden, cuya actualidad social, reconciliando la razón científica con su propia inmediatez positiva, mantiene la sustancia y la presencia del totalitarismo arrollado militarmente. Las tesis básicas de la *Dialéctica de la Ilustración*, publicada inicialmente en 1944, siguen siendo válidas para su edición de 1947, y se repiten sin corrección en su última edición de 1969. Pero este libro -escrito conjuntamente por Adorno y Horkheimer, al hilo de su experiencia del destierro- es el manifiesto intelectual que va a presidir la nueva etapa de su actividad intelectual al frente del Instituto de Investigación Social de Frankfurt.

Como ciencia positiva, la Sociología sólo se legitima dialécticamente por su referencia práctica a la construcción de la libertad. Asumiéndose tal empresa como imposible, la Sociología tiende a identificarse con la crítica pura de la Teoría social. El lenguaje científico -cuyo cumplimiento práctico se aleja en el tiempo- renuncia a su propio requisito de comunicabilidad: deviene crítica críptica, repitiendo así la lección suprema de la dialéctica hegeliana: el concepto cerrado en sí como último reducto de la libertad subjetiva frente a su imposible objetivación práctica.

De esta suerte, la razón que ha comprendido la realidad pero que es incapaz de dominarla, se despega de la facticidad de ese mundo negativo. La dialéctica crítica, trascendiendo la razón científico-positiva, corre el riesgo de disolverla en el ciego salto a la utopía o en la implícita regresión a la metafísica: es un riesgo que gravita sobre todo el pensamiento de Marcuse y que amenaza, latentemente, el propio discurso de Adorno, incapaz de elevarse al sistema -siquiera eventualmente- de una Sociología como ciencia de la sociedad total. Pero en cuanto la incapacidad se presenta como renuncia crítica, como pesimismo teórico que vincula la idea del Sistema con la de la Administración Total, la referencia a la totalidad de tal pensamiento y tal Sociología crítica se salva siempre de todo peligro de degradación mitológica. Ese mismo romántico rechazo de la burocracia -que en nombre de la libre subjetividad pura no advierte su real necesidad actual, incluso como requisito de una futura libertad más alta- niega prácticamente tal posibilidad dogmática. Se renuncia también a la salvación total, a la escatología: *Minima Moralia* es el horizonte ético, radicalmente crítico, que surge en el vacío de un cambio social radical, ausente en la práctica e inasequible a una teoría cuya referencia totalizadora niega todo ensayo actual de totalización teórica. Pero en la autoconciencia de su propia negatividad, de su irremediable parcialidad actual, la conciencia teórica salva su última pretensión de verdad en la propia libertad práctica del sujeto que, frente al mundo, se atreve a afirmarse como esperanza. La propia autolimitación teórica

y práctica del pensador, su condición radicalmente vulnerable a la crítica, se afirma así en su verdad, aun en el momento en que ya se anuncia su superación hacia un nuevo momento en que la dialéctica crítica llegue a elevarse a la positividad del sistema. Pues acaso -y frente a toda apariencia- la libertad se anuncia nuevamente como una práctica posibilidad colectiva, en cuyo ámbito se cumpla el nuevo despliegue de la razón sociológica.

Carlos Moya Valgañón es catedrático del Departamento de Teoría, Metodología y Cambio Social de la UNED. Miembro fundador del consejo asesor de *Sociología Histórica*, entre sus últimas publicaciones destaca el libro *Mahoma, Dar-El Islam, Maimónides. Dos ensayos sobre el monoteísmo semita* (Madrid: Huerga y Fierro, 2008).