

X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013.

Acerca de la totalidad. Adorno y la crítica al idealismo.

Agustin Mendez.

Cita:

Agustin Mendez (2013). *Acerca de la totalidad. Adorno y la crítica al idealismo. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/759>

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>.

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: Acerca de la totalidad. Adorno y la crítica al idealismo

Autor: Méndez, Agustín (FSOC-UBA)

Introducción

Definiendo su propia obra, Adorno, ha dicho que la misma es irreductible a un principio unificador. Sin embargo, dicha caracterización no hace mella en la coherencia de su pensamiento. Desde *Actualidad de la filosofía*, iniciático estudio de carácter programático, hasta *Dialéctica Negativa* o *Teoría Estética*, se percibe una constante preocupación: arraigar el pensamiento al mundo material, afrontando sin resquicio la indigencia de su tiempo, marcada tanto por Auschwitz como por el ascenso de la sociedad de masas.

El carácter tardío imputado a su teoría¹ no debe ser confundido con pesimismo. Por el contrario, la desconfianza frente a todo lo establecido es la condición necesaria para desarrollar una perspectiva comprometida con la modificación de su presente.

Si, como sostiene Adorno, el pensamiento no se reduce a mera reconstrucción de lo establecido, lleva consigo siempre un momento transformador. En virtud de ello, en un pasaje central de su obra magna, *Dialéctica Negativa*, afirmará que “Un conocimiento que quiere el contenido quiere la utopía. Esta, la consciencia de la posibilidad, se adhiere a lo concreto en cuanto lo no deformado. Es lo posible, nunca lo inmediatamente real, lo que obstruye el paso a la utopía; por eso es por lo que en medio de lo existente aparece como abstracto. El color indeleble procede de lo que no es. Le sirve el pensamiento, un pedazo de la existencia que, aunque negativamente, alcanza a lo que no es” (Adorno, T., 2008:63).

Enigmáticamente, Adorno, en la misma idea, subraya el entrelazamiento constitutivo de las nociones de utopía y posibilidad, para luego considerar a ésta como aquella que bloquea a la primera. Esta desconcertante cifra se torna legible al ponerla en correlación con esa otra que, haciéndole justicia a dicha coherencia arriba descrita, se encuentra en su ensayo juvenil, *Idea de la historia natural*, escrito 30 años antes: “criticar partiendo de la realidad la separación entre posibilidad y realidad, mientras que hasta ahora ambas cosas estaban separadas” (Adorno, T., 1991:117).

Adorno reinscribe la noción de lo posible amarrada en lo real. Sin embargo, esta no se liga a la realidad efectivamente acaecida sino a lo aun no devenido. Pensar lo posible, por tanto, requiere pensar lo no deformado, lo aun no sido. Ahora bien, si la dialéctica esta necesariamente atada al estado de ofuscación actual, ¿Cómo puede ella misma pensar lo que está más allá de sí? ¿Cómo es posible pensar lo aun no sido?

Desandar tal cuestión requiere postular la apertura de lo existente, la capacidad de su modificación. Para demostrar tal característica Adorno se adentra en la

¹ Cfr. Schwarzbock, S. (2008). *Adorno y lo político*, pág. 17.

discusión con el idealismo, tanto en su versión trascendental como absoluta. Siguiendo la estrategia iniciada por Marx, buscará “tocarle su propia melodía”, en pos de acceder a su verdad inconsciente: su carácter ideológico y apologetico o, dicho de otro modo, su verdad social: la necesaria reciprocidad entre el principio de identidad y el intercambio de equivalentes².

La tarea a desarrollar será interpretar a Kant desde Hegel y a Hegel desde Kant, con la finalidad de apoderarse del punto ciego que surge en la mutua confrontación de sus teorías. Esta “tierra de nadie”, será precisamente el lugar de inscripción de lo posible pensado desde lo real.

Kant y el Bloque de la Razón. Reificación y formalismo subjetivista

La influencia de Kant en la obra de Adorno es fundamental. Desde temprana edad se inició en la lectura de la *Crítica de la Razón Pura* junto con S. Kracauer, dejando una huella indeleble en su propia obra. No es menor que dentro de los primeros acápites de *Dialéctica Negativa*, se subraye la imperiosa necesidad de que la filosofía, de acuerdo con los postulados kantianos, deba establecer límites a sus pretensiones absolutistas, volviéndose con ello finita y materialista.

Tal y como afirma Adorno, la filosofía de Kant gira en torno a la destrucción del argumento ontológico³. La presuposición del sistema metafísico leibniziano - wolffiano, que postulaba la existencia de Dios a partir de su propio concepto, será el punto de partida de su trabajo crítico. El “despertar del sueño dogmático” permitió a Kant afirmar que todo conocimiento valido debe surgir de la experiencia. En virtud de ello, la dialéctica trascendental demostrará los enredos en los que cae la razón al tratar de predicar la existencia de aquello que no se manifiesta fenoménicamente. Los temas clásicos de la metafísica, Dios, alma, mundo, los cuales pueden ser pensadas, mas no así conocidas, se tornan ficciones heurísticas. Su utilidad gira en tono a la orientación práctica del mundo, pero no son objetos del conocimiento: éste se halla circunscripto al campo de lo fenoménico, estrictamente separado de la esfera de lo nouménico ya que, al estar sustraída de la experiencia, se torna incognoscible.

En virtud de dicha distinción, sostendrá al inicio de la *Crítica de la Razón Pura* que: “aunque todo nuestro conocimiento comience con la experiencia, no por eso surge todo él de la experiencia” (Kant, I., 2007:B1).

Ello significa que en todo proceso de conocimiento se ponen en juego dos elementos: por un lado las estructuras fundamentales de la razón, independientes de la experiencia, y por otra parte las impresiones que son dadas a ésta. De allí la célebre sentencia: “pensamientos sin contenidos son

² Adorno, T. (2008). *Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad*, pág. 144: “En el idealismo el principio sumamente formal de identidad tenía, gracias a su propia formalización, la afirmación como contenido. La terminología lo pone inocentemente al descubierto; a las frases predicativas simples se las llama afirmativas. La cópula dice: así es, y no de otra manera; el acto de síntesis que representa proclama que no debe ser de otra manera: de lo contrario no se consumaría. En toda síntesis opera la voluntad de identidad; ésta, en cuanto tarea a priori del pensamiento, inmanente a él, aparece positiva y deseable: el sustrato de la síntesis sería reconciliada por ésta con el yo y por tanto bueno. Lo cual entonces autoriza enseguida el desiderátum moral de que el sujeto debe plegarse lo heterogéneo a él en virtud de la comprensión de hasta qué punto la cosa es la suya. La identidad es la protoforma de la ideología. Se la saborea como adecuación a la cosa en ella reprimida; la adecuación”.

³ *Ibíd.* pág. 353.

vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegos” (Kant, I., 2007:B75). Por consiguiente, la razón se encuentra constituida, de un lado, por el espacio y el tiempo, que Kant llama formas puras de la sensibilidad o intuiciones puras; y del otro, por las categorías, o conceptos puros del entendimiento, tales como substancia, causalidad, unidad, pluralidad. Resulta entonces que el espacio, el tiempo y las categorías no son independientes del sujeto, no son propiedades de las cosas en sí mismas, sino "instrumentos" o "moldes" mediante los cuales el sujeto elabora el mundo de los objetos y el "material" a que se aplican esos moldes son las impresiones o sensaciones.

Ahora bien, el problema central de esta obra es la posibilidad de la existencia de juicios sintéticos a priori, es decir, juicios que amplíen el conocimiento, cuya génesis no esté arraigada en la experiencia, teniendo por ello validez universal y necesaria. El método empleado será el trascendental: “Llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de objetos, como de nuestro modo de conocerlos, en la medida en que este ha de ser posible a priori” (Kant, I., B25).

De esta forma, la pregunta de Kant se basa en la indagación acerca de las condiciones de posibilidad de la experiencia. Si ésta es una combinación de intuiciones y conceptos, se torna indispensable justificar el modo en que se unifican ambas. Esta, condición necesaria para alcanzar la pretendida validez universal del conocimiento, lleva al concepto central de la primera crítica: la apercepción trascendental.

De acuerdo con la distinción kantiana, tal enlace no puede ser producto de las intuiciones, ya que las mismas tienen un papel receptivo. Su posibilidad, por tanto, descansa en la actividad del entendimiento. Dicho enlace tiene una función de síntesis, permitiendo que el múltiple sensible obtenga una unidad, es decir, que adquiera consistencia propia⁴. Ahora bien, dicha unidad o síntesis, ya no es una de las doce categorías del entendimiento, sino una más originaria: la alcanzada por la apercepción trascendental. La función de ésta es darle coherencia al conjunto de representaciones, haciendo que las mismas tengan una validez objetiva: “la unidad sintética de la conciencia es, entonces, una condición objetiva de todo conocimiento, no (una condición) que meramente yo requiera para conocer mi objeto, sino (una condición), a la cual debe estar sometida toda intuición, para llegar a ser objeto para mí, porque de otra manera, y sin esta síntesis, el múltiple no se uniría en una conciencia” (Kant, I., 2007:B138). Esta no es producto de una conciencia empírica individual, sino de una conciencia idéntica a sí misma, el yo pienso que acompaña todas las representaciones: “El yo pienso tiene que poder acompañar a todas mis representaciones; pues si no, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo cual significa tanto como decir que la representación sería, o bien imposible, o al menos nada para mí” (Kant, I., 2007: B131-132). De este modo, todo juicio tiene como garante de su universalidad a ésta conciencia trascendental.

⁴ Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*, B130: “(Enlace) es una acción de entendimiento que designaremos con la denominación general de síntesis para hacer notar a la vez, con ello, que no podamos representarnos nada como enlazado en el objeto sin haberlo enlazado previamente nosotros mismos y que entre todas las representaciones, el enlace es la única que no es dada por los objetos, sino que solo puede ser efectuada por el sujeto mismo, porque es un acto de espontaneidad de este”.

La conclusión cabal a la que arriba Kant, a través de este derrotero consiste en que “las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son a la vez condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia*” (Kant, I., 2007:B197).

A partir de lo antedicho toma consistencia el proyecto kantiano, basado en la imposición de límites a la razón, en pos de alcanzar su autonomía. De esta manera, se prohíbe, por un lado, afirmar juicios de existencia acerca de la cosa en sí, ya que la misma es incognoscible, circunscribiendo el campo de las condiciones de posibilidad de la experiencia al ámbito de lo fenoménico, creado por el sujeto trascendental. Por otra parte, se encuentra vedado el acceso a las pretensiones metafísicas, que buscan deducir lo real de su concepto.

Ambas prohibiciones o límites establecidos, conformarán el bloque de la razón, según la descripción llevada adelante por Adorno⁵. El problema fundamental detectado por éste, se basa en el método trascendental por el cual Kant pretende fundamentar apriorísticamente las condiciones de posibilidad de toda experiencia posible: “el pensamiento mismo, que aparece como condición de toda objetividad, está ligado desde el punto de vista genético al mundo objetual en tanto que tiene un origen histórico y se ha formado propiamente en la historia” (Zamora, J., 2004:197).

Según esta afirmación, el problema principal de Kant consiste en la reificación de la razón. La misma no reconoce el carácter mediado de lo existente, hipostasiando la validez de las categorías del entendimiento como si las mismas pudiesen ser deducidas independientemente de la experiencia; al olvidar su génesis, cosifica sus medios. Es la descripción de esta situación lo que le permite a Adorno afirmar que: “el sujeto trascendental es la sociedad inconsciente de sí (...) en la actividad universal y necesaria del espíritu, se oculta obligadamente el trabajo social” (Adorno, T., 2008:169). El desprecio que ejercen las categorías del entendimiento respecto de lo pensado por ellas es tributario del proceso de abstracción requerido por el intercambio de equivalentes.

La filosofía kantiana, por consiguiente, es producto de las exigencias del proyecto ilustrado que busca hacer de la naturaleza algo asequible y dominable por el sujeto, sentando las bases del conocimiento científico y positivista. Esto es así porque no logra captar el dinamismo propio de la cosa, ya que en su formulación, ésta es producto de la unidad sintética de la apercepción: “El entendimiento es, para hablar en general, la facultad de los conocimientos. Estos consisten en la referencia determinada de representaciones dadas, a un objeto. Objeto, empero, es aquello en cuyo concepto está reunido lo múltiple de una intuición dada. Ahora bien toda unión de las representaciones exige unidad de la conciencia de las síntesis de ellas. En consecuencia, la unidad de la conciencia es lo único que constituye la referencia de las representaciones a un objeto, y por tanto, la validez objetiva de ellas, y en consecuencia, (es lo único que hace) que ellas lleguen a ser conocimiento, y sobre ella, en consecuencia reposa la posibilidad misma del entendimiento” (Kant, I., 2007:B137).

Ahora bien, si el énfasis se pone en la hipostatización que realiza Kant al deducir las categorías del entendimiento de modo universal y necesario, esta crítica se alimenta de la suposición del carácter dinámico de la experiencia. Por tanto, al postular tal diagnóstico, se avizora un cambio de registro: la rigidez e

⁵ Cfr. Adorno, T. (2001). *Kant's Critique of Pure Reason*, págs. 170-179.

inmutabilidad del método trascendental se enuncia desde una perspectiva que defiende la movilidad de la cosa: el pensamiento dialéctico, inaugurado por Hegel. Este introducirá una serie de elementos absolutamente centrales al planteo de Adorno, aunque el modo en que los conjuga y resuelve discrepen notablemente del suyo, a saber: las categorías, entre otras, de no identidad, negatividad, contradicción, esencia y apariencia.

Hegel contra Kant. Inmanencia de lo Absoluto y necesidad de lo posible

Llegado este punto es fundamental considerar los dos ejes que constituyen el bloque de la razón para entender la crítica que Adorno le realiza a Kant desde Hegel y a Hegel desde Kant. De acuerdo con Hegel, Kant sentó las bases fundamentales de la filosofía moderna: que la verdad de la cosa esta dada por el carácter unificante de la razón. Sin embargo, éste buscará superar los límites impuestos por Kant. De allí que Adorno encuentre en Hegel un paso adelante respecto de aquel: “la justificación del primado de la negación en la filosofía hegeliana sería que los límites del conocimiento a que lleva su autoconsideración crítica no son nada exterior a él, nada a lo cual estuviese condenado de forma meramente heterónoma, sino que son inherentes a todos sus momentos (...) de ahí que para Hegel los límites kantianos del conocimiento se conviertan en el principio de su progreso” (Adorno, T., 1974:104-5).

Con respecto al primer eje, basado en el presupuesto de la existencia de la cosa en sí como algo irreductible e independiente al pensamiento, Hegel afirmará que no hay una división tajante entre sensibilidad y entendimiento, como si existiesen dos instancias diferenciadas: la cosa en sí, por un lado, y las de las representaciones, por otro. Desde su perspectiva “la filosofía kantiana se ha detenido solamente en el reflejo psicológico del concepto y ha vuelto otra vez a la afirmación de la permanente dependencia condicional del concepto con respecto a la multiplicidad de la intuición” (Hegel, G., 1956:264). Es tal escisión la que permite concluir que la verdad en juego de la lógica trascendental es solamente la del fenómeno.

La caracterización de la cosa en si como inconmensurable al pensamiento se debe al lugar otorgado por Kant a la receptividad dentro del proceso cognitivo. Si bien Hegel concede a la sensibilidad ser el punto de partida del pensamiento⁶, ésta no debe confundirse con la verdad del proceso desarrollado. Aquella no es más que mera inmediatez abstracta. Si la intuición sensible es la condición del pensamiento, la misma está destinada a ser absorbida por el concepto, el cual es su fundamento⁷. La pregunta se desplaza de cómo se puede conocer la cosa en si a cómo conocer la verdad del trabajo del concepto, su acuerdo consigo mismo⁸. Este cambio de registro lleva directamente al segundo de los ejes anteriormente señalados: Kant

⁶ Hegel, G. (1966). *Fenomenología del Espíritu*, pág. 63 y ss.

⁷ Hegel, G. (1956). *Ciencia de la Lógica*, pág. 265: “el concepto es el fundamento y el origen de toda determinación y multiplicidad finitas (...) ¿Quién habría nunca podido imaginar que la filosofía negaría a las esencias inteligibles la verdad, sólo porque carecen de la materia espacial y temporal de la sensibilidad?”.

⁸ Longuenesse, B. (2007). *Hegel's Critique of Metaphysics*, pág. 25: “This conception of truth, Hegel maintains, definitively eliminates the problem raised by the distinction between appearance and thing in itself. For the question: “can we know the thing in itself?” disappears and leaves place to another: “can we attain truth, that is, the agreement of thought with itself?”.

caracterizará de dogmática a la metafísica precedente, ya que la misma no reflexiona sobre sus condiciones de posibilidad, es decir, los medios que utiliza para predicar acerca de aquello sobre lo cual se pueden emitir juicios de existencia.

Si bien Hegel coincidirá con este diagnóstico, no lo hará con su conclusión. La premisa por la cual Kant le imputa una incapacidad predicativa a la metafísica se debe a que la misma incurre en un uso ilegítimo al intentar conocer lo incondicionado o absoluto, ya que éste es concebido, dentro de su arquitectónica, como el fin de una cadena de causas, lo que cierra el círculo de las condiciones finitas y, por tanto, inconmensurable al campo de la experiencia. Si fuera un elemento cognoscible, sería parte de lo fenoménico y no su fundamento, recayéndose en una regresión al infinito.

En contraste, para Hegel, lo absoluto no es algo que está más allá de las categorías con las que dispone el sujeto para pensar. Antes bien, éste es caracterizado como el proceso mismo del desenvolvimiento del concepto, trabajo mediante el cual se consagra la identidad autoconsciente entre las categorías y el objeto pensado por ellas. Si no existe nada por fuera del movimiento del concepto se entiende que el Espíritu, en tanto sujeto, y no sustancia, sea lo absoluto. “La experiencia que la conciencia hace sobre sí no puede comprender dentro de sí, según su mismo concepto, nada menos que el sistema total de la conciencia o la totalidad del reino de la verdad del espíritu (...) Impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera, la conciencia llegará entonces a un punto en que se despojará de su apariencia de llevar en ello algo extraño que es solamente para ella y es como un otro y alcanzará, por consiguiente, el punto en que la manifestación se hace igual a la esencia y en el que, consiguientemente, su exposición coincide precisamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu y, por último, al captar por sí misma esta esencia suya, la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo” (Hegel, G., 1966:60).

Tanto en Kant como en Hegel el concepto tiene una función sintética. Sin embargo, en el primero, la misma aparece como una función externa, ya que unifica el múltiple sensible. Por el contrario, en Hegel, aquella es una función reflexiva del contenido mismo del pensamiento⁹. Si todo lo que se manifiesta tiene una esencia¹⁰, la misma debe desenvolverse mediante las negaciones que el Espíritu se da a sí mismo. El teorema hegeliano según el cual la verdad del objeto no es su pura mismidad, puesta por el sujeto trascendental frente a un material caótico, sino que es un plexo de relaciones, tiende a dotar al objeto de determinación propia. A través del movimiento dialéctico del concepto, resulta evidente que lo no idéntico, lo otro de sí, aparezca como una manifestación suya en su despliegue. La unidad y la pluralidad, son términos co-implicados, sin perder de vista que dicho plexo de relaciones son puestos por el propio Espíritu.

⁹ Ibíd. pág. 33: “But the subject is not individual consciousness, but the concept itself as a unifying function in thought. The object is any determination that is thought by virtue of this unifying function. There is *reflection* insofar as the unifying function goes beyond the achieved unity towards further determinations and further unity of those determinations. What drives this movement along is what one might call the inadequacy of the true to itself, of the unifying function and the imperfectly unified determinations, of the concept and being. That is why reflection is the reflection of content *in itself*: the content is a content that is thought, the provisional manifestation of the unity of the unifying function and what it determines”.

¹⁰ Hegel, G. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 131.

La dimensión de alteridad o diferencia no es más que la alteridad del pensamiento dentro de sí mismo. Cada particularización, por tanto, es producto del propio devenir del concepto. De esta manera, se comprende que lo absoluto es inmanente al propio proceso de la razón. Este es infinito e incondicionado, precisamente porque se da a sí mismo sus propias determinaciones. Por ello al final de la *Ciencia de la Lógica*, la Idea absoluta, retorna al objeto del cual partió. Sin embargo, en esta vuelta al origen se descubre como lo totalmente opuesto a éste, ya que si aquel era pura inmediatez, este se halla ahora absolutamente determinado: "en el ser, es decir, en el comienzo de su *contenido*, el concepto de esta ciencia aparece como un saber extrínseco respecto a aquél, y propio de la reflexión subjetiva. Pero, en la idea del conocer absoluto, el concepto se ha convertido en el propio contenido de esta ciencia. Esta misma es el puro concepto, que tiene a sí mismo como objeto, y que, en cuanto recorre, como objeto, la totalidad de sus determinaciones, se desarrolla en la totalidad de su realidad, se convierte en sistema de la ciencia, y concluye así apoderándose de esta comprensión de sí mismo, eliminando de esta manera su posición como contenido y objeto, y reconociendo el concepto de la ciencia" (Hegel, G., 1956:582).

Ahora bien, el diagnóstico llevado adelante por Hegel finaliza en la inmanentización de lo absoluto, asentada en la igualación de la lógica, las categorías del pensamiento, con la metafísica, las estructuras fundamentales del ser: por ello afirma que la cosa se conoce a sí misma en su auto-devenir a partir de sus negaciones y particularizaciones, adquiriendo mayores grados de concreción. Esta premisa es lo que está a la base de la célebre afirmación acerca de la racionalidad de lo real.

El carácter racional de lo real (*Wirklichkeit*) es expuesto con exactitud en la *Ciencia de la Lógica*. Su análisis se ubica precisamente en el segundo libro, La Esencia, donde aquella aparece siendo la superación de esencia y apariencia. Su interpretación se encuentra dividida en: A. Accidentalidad o Realidad, Posibilidad y Necesidad Formales; B. Necesidad Relativa, o Bien Realidad, Posibilidad y Necesidad Reales; C. Necesidad Absoluta.

La clave del análisis de Hegel, y donde descansa la contraposición con Adorno, es que la realidad es el devenir de lo absoluto: el énfasis se desplaza del ser de aquello que es, a la interrogación acerca de su manifestación. De lo antedicho se desprende que el punto de partida para Hegel es siempre la realidad y no la posibilidad o, dicho de otra manera, cómo es que lo que es, devino lo que es.

El primer movimiento, la realidad formal, toma como objeto de su reflexión a la presentación abstracta de la cosa misma, su mera manifestación. Aunque ésta no posee un contenido propio, razón por la cual se la concibe como formal, no es una inmediatez pura; por el contrario, es una inmediatez mediada, ya que es la unidad formal de apariencia y esencia. Como inmediatez lograda, ella demuestra que es producto de una posibilidad. Dado el nivel de análisis actual, ésta solo puede ser formal, lo cual significa que, en tanto contingente, su condición de existencia es el principio de no contradicción, dado que cualquier otra situación hubiera sido igualmente posible: "En el A posible está contenido el -A posible y esta relación misma es la que determina a ambos como posibles" (Hegel, G., 1956:482).

Ahora bien, esta contingencia no elimina la necesidad, ya que para que lo que es, sea, es necesario que haya sido posible. Esto hace que lo que se da no es una simple apariencia, sino su devenir. De acuerdo con Hegel: "la realidad, en

su diferenciación, es decir, en la posibilidad, es idéntica consigo misma. Por ser esta identidad, es necesidad" (Hegel, G., 1956:483). Un ser que ha devenido lo hace debido a sí mismo, por ello, la unidad de realidad y posibilidad es a la vez contingente y necesaria: solo debido a su posibilidad lo real es, razón por lo cual ésta es condición necesaria y suficiente para devenir real.

La identidad de la realidad consigo mismo no puede ser la expresión de la mera tautología $A=A$, sino que es la expresión de su ser mediado, dando paso a la realidad real. Esta, para que ser tal, tiene su condición de posibilidad en la concurrencia de un conjunto de circunstancias que determinan su devenir como real: "La posibilidad real de una cosa es, por consiguiente, la existente multiplicidad de circunstancias que se refieren a ella (...) Así la posibilidad real constituye el conjunto de las condiciones" (Hegel, G., 1956:484-5). A diferencia de la realidad formal, la realidad real descansa en una serie de condiciones que la determinan y constituyen. Si la realidad formal se basa en una posibilidad formal, su relación será de inesencialidad, ya que otra realidad hubiera sido también posible. Por el contrario, la realidad real forma una unidad con la posibilidad real, ya que cada vez que se materializan un conjunto de condiciones, estas pasan necesariamente a la realidad: "la posibilidad real, al tener en sí el otro momento, es decir, la realidad, es ya por sí misma la necesidad. Por consiguiente, lo que es realmente posible, ya no puede ser de otra manera; en estas determinadas condiciones y circunstancias, no puede acontecer algo diferente. La posibilidad real y la necesidad, por ende, son diferentes sólo en apariencia; ésta es una identidad, que no *se produce* ahora, sino que está ya *presupuesta*, y se halla como base" (Hegel, G., 1956:486). Sin embargo, esta necesidad es relativa ya que su existencia reside en estas condiciones, que aparecen como dadas o meramente presupuestas, razón por la cual, lo necesario converge con lo contingente. Esta situación abre paso a la última sección, la necesidad absoluta. En la misma se produce una torsión fundamental: en este estadio se percibe que la realidad siempre ya pone sus propias condiciones de posibilidad, por lo cual éstas no aparecen como externas a ella, sino producto de su reflexión sobre sí.

Mientras que el en sí de la realidad real era su posibilidad, donde su ser dependía de un conjunto de condiciones meramente dadas, ahora el énfasis retorna a la realidad, donde ella pone en retrospectiva, sus propias condiciones¹¹. El en sí de la realidad ya no es la posibilidad sino la necesidad: "Esta realidad, que precisamente como tal es necesaria, es decir, por cuanto contiene precisamente la necesidad como su ser-en-sí, es absoluta realidad; realidad que no puede ser ya diferente, pues su ser-en-sí no es la posibilidad, sino la necesidad misma" (Hegel, G., 1956:487). Dicha situación demuestra que la realidad absoluta es contingente, ya que si ella se hubiera dado otras condiciones, sería distinta; pero a la vez, es absolutamente necesaria, puesto que se elimina toda dependencia de circunstancias externas a sí. La afirmación de la racionalidad de lo real sostiene que la realidad, al poner sus propias condiciones de existencia, deviene necesariamente lo que es, no pudiendo no hacerlo. Esta no es la plasmación de una esencia oculta, sino el parecer de sí misma. El proceso se tiene a sí como su propio fundamento. Al ser auto-causado, no puede ser de otro modo que lo que ya es, puesto que precisamente éste es el contenido de lo absoluto, manifestarse: "Lo absoluto es la forma

¹¹ Cfr. Longuenesse, B. (2007). op. Cit., pág. 139 y ss.

absoluta, que, en tanto división en dos de él, es totalmente idéntica consigo misma; es lo negativo como negativo, o sea, lo que coincide consigo mismo y que solamente así es la absoluta identidad consigo mismo, que es también *indiferente frente a sus diferencias*, o sea, es *contenido absoluto*. Por consiguiente el contenido no es sino esta exposición misma” (Hegel, G., 1956:474).

La clave de este análisis se basa en explicar el modo en que fue posible esta realidad, antes que preguntarse por la posibilidad de su modificación. Lo posible está así ligado a lo necesario y termina por confirmar la racionalidad de lo real. Este modo plantear la problemática a desentrañar, la resuelve antes de desarrollarlo, constituyendo una apología de lo acontecido. Ya teniendo B como algo efectivo (la realidad), se pregunta por como A lo hizo posible. A no determina a B, por el contrario B es lo que pone a A retrospectivamente, como lo necesario para ser lo que es. Por ello, en este esquema, no hay espacio para algo que pudo haber sido y no fue. Esta posibilidad está absolutamente descartada por el mismo gesto que parte de lo facticidad imperante e indaga por sus condiciones de existencia, para determinar que, precisamente, fueron generadas por la propia realidad ya acaecida, para ser lo que es. Esta, por tanto, nunca puede ser otra cosa que lo acontecido.

Sin embargo, esta tesis será el punto de partida para desmontar la dialéctica idealista. A diferencia de ésta, la dialéctica materialista, no comienza por en un esquema conceptual, sino anclado en la totalidad antagónica¹².

Adorno con Kant. Inteligible y heterogeneidad de lo posible

Si bien fundamentales, las nociones de contradicción, negatividad y no identidad, terminan por licuar su potencial crítico al ser puestas en función del espíritu de sistema que el idealismo reclama. Como deja absolutamente en claro Adorno, la micro-estructura de la *Ciencia de la Lógica* presupone la identidad, además de subrayar el carácter retroactivo que tiene el concepto sobre lo otro de sí.

En contraposición a la inscripción hegeliana de lo posible como necesidad absoluta, Adorno sostendrá que lo real expresa un conjunto de condiciones que no se consuman y, debido al carácter coactivo e ideológico del Espíritu, son postuladas como imposibles, mera palabrería: “Cualquier cosa que sea la utopía, lo que se puede imaginar como una utopía, es la transformación de la totalidad (...) A mí me parece que lo que la gente ha perdido subjetivamente en lo que se refiere a la conciencia es simplemente la capacidad de imaginar la totalidad como algo que puede ser completamente diferente. Que la gente este atada a este mundo tal como es y por ello tienen la conciencia bloqueada vis-a-vis a lo posible, tiene una causa muy profunda (...) Mi tesis acerca de esto sería que todos los seres humanos en el fondo, lo admitan o no, saben que sería posible o puede ser diferente. No sólo podían vivir sin hambre y, probablemente, sin ansiedad, sino que también pueden vivir como seres humanos libres. Al mismo tiempo, el aparato social se ha endurecido en contra de las personas, y por lo tanto, todo lo que aparece ante sus ojos como una posibilidad alcanzable, como la posibilidad evidente de realización, se presenta a ellos como radicalmente imposible” (Adorno, T. y Bloch, E., 1964:3-4).

¹² Adorno, T. (1974). op. Cit., pág. 111: “Esta última (la dialéctica) brota de la experiencia de la sociedad antagonística, no de un esquema mental”.

Aquí se halla el nudo de la cuestión a resolver: de acuerdo con Hegel, como quedo dicho anteriormente, lo posible se vuelve necesario una vez que están dadas todas las condiciones para su cumplimiento, siendo en este gesto donde encuentra su apología la facticidad imperante. Por ello “en filosofía, no hay que gastar palabras en mostrar que algo es posible, o que lo es otra cosa, ni tampoco para mostrar que algo, como también se suele decir, es pensable” (Hegel, G., 2005: §143). Tal formulación es la que le da sustento a la afirmación adorniana acerca de lo posible como aquello que bloquea la utopía. Esto es así puesto que lo real pone retrospectivamente sus condiciones de posibilidad: su función, por tanto, es demostrar la inevitabilidad de lo acaecido. Que esta realidad sea posible, significa que es necesaria. Su posibilidad descansa en el autodespliegue del concepto. Estas determinaciones son *suyas*, propias, permitiendo con ello el devenir de lo mismo, la actualización de lo siempre igual. Este no puede generar algo que sea heterogéneo a sí, ya que es su propio interior lo que se manifiesta. Lo permitido por esta realidad es lo que afianza y reafirma su dominio. Dentro de este esquema, pensar una realidad que sea alternativa a ésta y que no haya devenido real, es caer en el vacío de la pura indeterminación, propia de la inmediatez de la realidad y la posibilidad formal¹³.

Frente a dicha caracterización de lo posible como necesario, Adorno inmediatamente sostiene que la utopía es la conciencia de lo posible, en tanto no sido. La reinscripción de dicha categoría, debe ser entendida precisamente en la capacidad que tiene lo existente para generar posibilidades heterogéneas a su principio rector y que no llegan a efectivizarse: “Lo que es es más de lo que es. Este plus no le es impuesto, sino que, en cuanto lo expulsado de él, le resulta inmanente” (Adorno, T., 2008:156). Este espacio de no-ser, es precisamente el lugar de lo posible, pensado materialísticamente.

La frase retratada por Hegel, “el todo es lo verdadero”, tolera su inversión, mientras que la de Adorno, “el todo es lo falso”, no. En la totalidad hay rastros de eso otro distinto que desestabiliza lo real: “Aquello con que la dialéctica negativa penetra sus endurecidos objetos es la posibilidad por la que la realidad de éstos ha engañado y que sin embargo se ve en cada uno de ellos” (Adorno, T., 2008:59). Lo posible no justifica lo que existe. Por el contrario, es puesto en relación a la diferencia que la realidad expresa bajo la forma de un todavía-no.

Si, como se señaló anteriormente, gracias al dinamismo que aportaba la dialéctica hegeliana, se podía criticar al trascendentalismo kantiano dado que reificaba las condiciones de posibilidad de la existencia, ahora puede emprenderse la crítica a la totalidad en la que desemboca ésta, al disponer de los elementos que aporta Kant. Su pensamiento, al girar en torno a la imposibilidad de pensar la desesperación hasta al final, evita dar paso a la sanción de lo acaecido.

Como afirmará Adorno, la filosofía kantiana, antes que demostrar a priori la posibilidad de las condiciones de toda experiencia, lo que hace es subrayar la imposibilidad de tal proyecto. El bloque de la razón se encuentra sobrepujado por un siempre presente, aunque permanentemente eludido, deseo de alcanzar una forma de conocimiento no reificado. Será la postulación de la esfera de lo

¹³ Hartmann, N. (1960). *La filosofía del idealismo alemán*, Vol. II, pág. 336: “La posibilidad se convierte, como es patente, en necesidad, pues la cosa no solo puede ser real, sino que tiene que ser real, sin poder dejar de serlo”.

inteligible, aquella que le permitirá a Adorno encontrar una válvula de escape al principio de autoconservación del espíritu.

Pensado desde y contra Kant, Adorno caracterizará lo inteligible en términos paradójicos: “algo que no es y sin embargo, no sólo no es” (Adorno, T., 2008:359). Lo aporético de este término es la cuña necesaria que permite a la sociedad ir más allá de su enquistamiento en el campo de la autopreservación. Para ello es necesario insistir en la primacía del objeto, demostrando que hay algo en éste que exige ser pensado más allá de su apariencia: ese “más” es lo no desfigurado, la identidad de la cosa frente a sus identificaciones¹⁴. Aquí descansa precisamente la interrelación entre Kant y Hegel: “lo inteligible, con el espíritu de la delimitación kantiana no menos que del método hegeliano, tendría que ir más allá de éstos, pensarse únicamente de modo negativo. Paradójicamente, la esfera inteligible a la que Kant apuntaba volvería a ser «fenómeno»: lo que presenta al espíritu finito lo oculto a éste, lo que éste está obligado a pensar y gracias a su propia finitud deforma. El concepto de lo inteligible es la autonegación del espíritu finito. En el espíritu lo que meramente es se percata de su deficiencia” (Adorno, T., 2008:358-9).

Aquí se inscribe la problemática hegeliana acerca de lo posible, tal cual fue retratada anteriormente, ya que la fachada de lo nuevo no es más que la necesidad de lo sido, donde lo que existe surge como posible ya que es lo que el propio sistema requiere para su desarrollo. Solo rompiendo con la idea de la existencia de un primer principio idéntico a sí mismo, el cual pone sus propias condiciones de posibilidad para devenir determinadamente lo que ya es en forma inmediata¹⁵, se puede postular el hecho que existan posibilidades heterogéneas a éste y que no llegan a su concreción. Por ello, afirmar el carácter de apariencia de este principio, no debe llevar a suponer que, para demostrar el carácter reificado de la estructura social, se requiera postular una alternativa en términos positivos. Por el contrario, el lugar de la crítica surge de la propia divergencia que el Espíritu crea en su coacción: “La razón omnidominante que se instaura sobre otro se estrecha necesariamente también a sí misma. El principio de la identidad absoluta es en sí contradictorio. Perpetúa la no identidad como oprimida y dañada” (Adorno, T., 2008:293).

Esta situación instaura una doble lectura respecto a la determinación de la cosa en relación a su concepto: en relación a este, ella es más de lo que aquel predica, a la vez que representa un déficit en relación a las potencialidades que su concepto contiene: “A debe ser lo que no es todavía. (...) La no verdad de toda identidad obtenida es la figura invertida de la verdad. Las ideas viven en los intersticios entre lo que las cosa pretenden ser y lo que son” (Adorno, T., 2008:146). El “es”, aquello en lo cual la cosa se ha transformado, inscribe un deber ser, como lo aún no realizado de ésta.

Ahora bien, ese más que es la cosa con respecto a sus determinaciones actuales, es la sede de la potencia crítico-negativa del pensamiento, ya que dicho exceso es generado en relación al menos que la cosa es producto del más que aspira a ser. Por ello, el recurso que tiene el pensamiento para denunciar la configuración actual del sistema es movilizar ese no-ser interno y creado por éste, desmintiendo la necesidad de su apariencia.

¹⁴ Adorno, T. (2008). op. Cit., pág. 145.

¹⁵ Hegel, G. (1966). op. Cit., pág. 16: “Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin”

En resumidas cuentas, lo diferente se debe inscribir perteneciendo a la inmanencia pero fuera del horizonte de posibilidades creadas por lo existente, ya que de otro modo lo eternizaría: su sede es lo heterogéneo a éste. Si el trabajo crítico demuestra que la existencia de un primer principio a priori no es más que mera apariencia, se comprende la postulación de un exceso creado por él, aunque reprimido, y por tanto no necesariamente real. La postulación retrospectiva de sus condiciones de posibilidad, se devela como la violencia ejercida por el sistema para domeñar lo otro de sí.

A modo de conclusión: Posibilidad y trascendencia desde dentro

Ahora bien, ese espacio mínimo y efímero, donde se ubica la posibilidad de la trascendencia de lo existencia es delineado gracias a la confrontación entre Hegel y Kant: “en efecto, aunque Hegel merced a su crítica de Kant, amplió grandiosamente la filosofía crítica por encima del campo formal, con ello escamoteó, al hacerlo, el momento crítico supremo: la crítica de la totalidad, de lo infinito dado como término de todo (...) y apartó con el pensamiento la diferencia entre lo condicionado y lo absoluto, otorgando a aquello (lo condicionado) la apariencia de incondicionado” (Adorno, T., 1974:116-7).

Si Kant reificaba las formas de pensamiento, abstrayéndose del dinamismo de la cosa, la dialéctica hegeliana permitirá movilizar esos límites. Adorno encuentra altamente productivo este gesto, aunque le reprocha su corolario: inmanentizar lo absoluto, afirmar el carácter necesario de lo sido. Es por ello que, para criticar tal postura, recupera los postulados kantianos acerca de la no identidad del sistema consigo mismo. Sin embargo, es fundamental sostener que esta esfera, fundada en el concepto de cosa en sí, reaparece dialectizada, es decir, no como una esfera incognoscible, sino atada a la experiencia.

El materialismo, en tanto crítica, gracias a esta reconfiguración entre Kant y Hegel, permite desarrollar una perspectiva que sea inmanente y trascendente a la vez. “De modo bastante paradójico, criticar inmanentemente también significa por consiguiente criticar desde fuera” (Adorno, T., 2008:142). Lo necesario es superar lo existente sin apresarlo, hundiéndose en las posibilidades heterogéneas a las que el propio sistema crea.

Si se renuncia a todo esencialismo, y aquí es donde el materialismo de Adorno se distancia de su concepción vulgar, sólo se piensa negativamente la insuficiencia de lo real. Su materialismo, al dejar atrás todo dogmatismo, impide atrapar lo distinto por la fuerza del pensamiento, ya que si esto fuera así, se lo reduciría de antemano a lo ya conocido, y por tanto, quedaría bajo la fachada de lo nuevo, pero siempre igual. Precisamente en Adorno la idea de lo distinto no es una propiedad de la cosa que, recortada por el trabajo clasificatorio, se torna un sustrato inaudible. Por el contrario, es lo que resta ser, ese “mas” en tanto el exceso creado por el propio sistema y expulsado del mismo, ya que no cuaja dentro de su lógica de funcionamiento.

Ahora bien, lo no idéntico, al cuestionar toda ontología, no puede ser idéntico consigo mismo. Por eso se recrea siempre un nuevo exceso: la modificación de esta situación actual, tampoco será la reconciliación, en tanto subsunción, entre universal y particular; por el contrario, su no identidad permanecerá plasmada de otra manera, como la comunicación de lo diverso¹⁶.

¹⁶ Adorno, T. (1993). *Consignas*, pág. 174

Es por ello que la trascendencia desde dentro, aunque labor sin garantías y siempre amenazada, no es algo utópico: “Sólo cuando lo que es se puede cambiar, lo que es no lo es todo” (Adorno, T., 2008:365).

Bibliografía

- Adorno, T. (2003). *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Adorno, T. (2008). *Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.
- Adorno, T. (2001). *Kant's Critique Reason Pure*. Cambridge: Polity Press.
- Adorno, T. (1991). *La actualidad de la filosofía*. Barcelona: Altaya.
- Adorno, T. (2000). *Metaphysics: Concept and Problems*. Cambridge: Polity Press.
- Adorno, T. (2001). *Mínima Moralia*. Madrid: Taurus.
- Adorno, T. (1970). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Adorno, T. (2004). *Teoría Estética*. Madrid: Akal.
- Adorno, T. (1974). *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus.
- Adorno, T. y Bloch, E. (1964). Something's Missing: A Discussion between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing. En Bloch, E. (1996). *The Utopian Function of Art and Literature: Selected Essays. Studies in contemporary German social thought* (pp. 1-17). Cambridge: MIT Press.
- Adorno, T. y Horkheimer, M. (2001). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.
- Allison, H. (1992). *El idealismo trascendental de Kant. Una Interpretación y Defensa*. Barcelona: Anthropos.
- Bernstein, J. (2001). *Adorno: Disenchantment and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartmann, N. (1960). *La filosofía del idealismo alemán*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Hegel, G. (1956). *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar.
- Hegel, G. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid. Alianza.
- Hegel, G. (1966). *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE.
- Kant, I. (2007). *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires: Colihue.
- Longuenesse, B. (2007). *Hegel's Critique of Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schwarzbock, S. (2008). *Adorno y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Zamora, J. (2004). *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*. Madrid: Trotta.