XV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2023.

Negatividad, sufrimiento y memoria. Una recuperación de la teoría crítica de Th. W. Adorno luego del giro lingüístico.

Agustín Mendez Samoiloff.

Cita:

Agustín Mendez Samoiloff (2023). *Negatividad, sufrimiento y memoria. Una recuperación de la teoría crítica de Th. W. Adorno luego del giro lingüístico. XV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: https://www.aacademica.org/000-025/6



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es.

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*.

Negatividad, sufrimiento y memoria. Una recuperación de la teoría crítica de Th. W. Adorno luego del giro lingüístico

Agustín Mendez (FSOC-UBA)

1. A modo de introducción

El motivo del presente trabajo será realizar una lectura crítica de la teoría de la acción comunicativa de J. Habermas, desde la perspectiva de quien fuera uno de sus mentores, Th. W. Adorno.

En primer término, se buscará reponer la visión que Habermas ofrece respecto de los lineamientos centrales de una de las obras capitales de la denominada "primera generación de la Escuela de Frankfurt", es decir, *Dialéctica de la ilustración.* Detenerse en esta propuesta es indispensable, ya que permitirá señalar los déficits teóricos que encuentra en dichos autores –Horkheimer y Adorno- a partir de los cuales sustentará la necesidad de realizar un cambio de paradigma filosófico, posibilitado por el llamado giro lingüístico, centrado en el análisis de las prácticas intersubjetivas de comunicación. A posteriori, se expondrá la reinterpretación que Adorno realiza del imperativo categórico kantiano, ya que esta herramienta teórica permitirá desarrollar tanto una lectura otra de su obra, por fuera de la caracterizada por Habermas, a la vez que, mediante el contraste mutuo de sus propuestas, señalar ciertas limitaciones de la perspectiva de este último pensador.

2. La crítica de Habermas al proyecto de la Dialéctica de la ilustración. Aporía y pensamiento identificante

La teoría de la acción comunicativa de J. Habermas es uno de los paradigmas que más ha influido al interior de los estudios sociales, políticos y culturales de la segunda mitad el siglo XX. Inscripto dentro de la tradición iluminista, su obra lleva adelante un ajuste de cuentas con un sinfín de corrientes de pensamiento y autores de los más diversos orígenes, destacándose entre ellos, como no podía ser de otra manera, la figura de su mentor, Th. W. Adorno.

Si bien son múltiples las publicaciones donde Habermas se diferencia de dicho pensador, será en *El discurso filosófico de la modernidad* donde expondrá de modo más prístino sus diferendos, dando cause final a su ya temprana observación, según la cual Adorno y Horkheimer, en *Dialéctica de la Ilustración*, "se ven envueltos por su parte en aporías […] de las que podemos obtener razones a favor de un cambio de paradigma en teoría de la sociedad" (Habermas, 1999:465). Como precisa M. Jay glosando esta problemática, "la contradicción realizativa no surge cuando se afirman simultáneamente como verdaderas dos

proposiciones antitéticas (A y no A), sino cuando cualquier cosa que se declare está reñida con los supuestos o implicaciones del acto de declararla" (Jay, 2003:63).

En virtud de esta precisión conceptual, se comprende nítidamente la acusación que Habermas dirige al proyecto original frankfurtiano, pues este se consuma al calor de una serie de inconsistencias y flaquezas teóricas, producto, en gran medida, de su adscripción al modelo de la filosofía de la conciencia: por un lado, reducir la razón a razón instrumental, por otro, llevar adelante una autorreflexión del pensamiento desde esa misma racionalidad con arreglo a fines, cayendo su entramado categorial en una contradicción realizativa: "La razón, en tanto que instrumental, se ha asimilado al poder, renunciando con ello a su fuerza crítica —éste es el último desenmascaramiento de una crítica ideológica aplicada ahora a sí misma (...). Denuncia la conversión de la ilustración en totalitaria, con los propios medios de la ilustración" (Habermas, 1993:149-150).

En virtud de desmarcar su obra de esta irresoluble aporía, Habermas, como es bien sabido, sostendrá la necesidad de pensar su proyecto emancipatorio a partir de las estructuras fundamentales del lenguaje: "La perspectiva utópica de reconciliación y libertad está basada en las condiciones mismas de la socialización (*Vergesellschaftung*) comunicativa de los individuos, está ya inserta en el mecanismo lingüístico de reproducción de la especie" (Habermas, 1999:507).

De acuerdo con Habermas, la sociedad es una entidad que se encuentra divida en dos esferas o planos separados: el llamado sistema y el propio del mundo de la vida. A cada uno de ellos le corresponde un tipo particular de racionalidad: al primero le cabe una racionalidad de tipo instrumental, ya que en este se lleva delante la actividad del *trabajo,* entendido como las condiciones de producción y reproducción materiales de la existencia, mientras que el segundo, el mundo de la vida, es el campo de la interacción simbólica, donde se desenvuelve la actividad comunicativa. Esta última no se halla regulada por el principio de dominio, sino por el entendimiento y consenso intersubjetivo. El propósito final del proyecto habermasiano será, por tanto, el de potenciar los aspectos emancipatorios del mundo de la vida, frente al proceso de racionalización creciente que amenaza con colonizarlo e imprimirle su lógica de funcionamiento.

Adorno y Horkheimer se encontrarán incapacitados, desde la perspectiva habermasiana, de observar esta diferencia entre integración simbólica e integración sistémica, debido a que establecen una relación *vis-a-vis* entre conciencia cosificada y pensamiento identificante. Según su análisis, la forma mercancía será, por tanto, la plasmación epocal, propia del modo de producción capitalista, de un proceso de corte filogenético, cuyo origen se remonta a la relación primigenia entre el hombre y la naturaleza externa, donde aquel opera sobre esta de un modo puramente teleológico, en pos de asegurar la autoconservación de la especie. "De esta forma Horkheimer y Adorno anclan el mecanismo causante de la cosificación de la

conciencia en los propios fundamentos antropológicos de la historia de la especie, en la forma de existencia de una especie que tiene que reproducirse por medio del trabajo. Con ello anulan parcialmente el paso abstractivo que habían dado al principio, es decir, el pensamiento ya no queda desligado del plexo de la reproducción. La razón instrumental es concebida en términos de relaciones sujeto-objeto" (Habermas 1999: 483).

Aquí radica la diferencia central respecto del diagnóstico retratado por los autores de *Dialéctica de la Ilustración*, ya que la posibilidad de la crítica tiene un espacio propio, las practicas comunicativas ligadas a la interacción simbólica, que solo reconocen la autoridad del mejor argumento (es decir, la fuerza ilocucionaria de todo acto de habla), señalando desde allí que la confluencia de poder y razón no es, ni puede ser, total. Si Adorno hacía de la conciencia cosificada una categoría omniabarcante, cuyas raíces estaban ancladas en la estructura propia del pensamiento identificante, Habermas resitúa la teoría crítica a partir de una racionalidad comunicativa que permita la superación de la filosofía de la conciencia, basada en el vínculo sujeto-objeto, para adentrarse en un modelo intersubjetivo basado en el sojuzgamiento recíproco de las pretensiones de validez que se ponen en juego en las prácticas discursivas.

De esta última afirmación se comprende que, según su perspectiva, en la teoría de Adorno, el ámbito privilegiado que se encontraba por fuera del imperio del principio de identidad es el de la estética. Sin embargo, esto no es más que una proyección fútil, ya que en este caso lo único que ocurriría es la "cesión de competencias en materia de conocimiento al arte" (Habermas, 1993:90). Lo antedicho permite concluir que el único concepto a través del cual Adorno se acerca a un tipo de relación no violenta entre los hombre y el medio, es decir, de una racionalidad ampliada, es el "mímesis" pero, debido a su propio entramado categorial, donde razón y poder se encuentren irremediablemente unidos, dicho concepto queda expulsado al terreno de lo irracional: "en lugar de ofrecer una explicación racional y positiva, recurren a una idea de mímesis como «lugarteniencia» que no pueden explicar de forma discursiva y que permanece caracterizada como «impulso»" (Habermas, 1999: 487).

3. El imperativo categórico adorniano vs la razón discursiva. Negatividad, sufrimiento y memoria

Ahora bien, a diferencia de lo expuesto por Habermas, el interés de Adorno por la noción de mímesis, le permite adentrarse en la historia subterránea "de la suerte de los instintos y las pasiones humanas reprimidos o desfigurados por la civilización" (Adorno y Horkheimer, 2001: 277), razón por la cual no pretende salvaguardar estos elementos de la dinámica regresiva de la racionalidad instrumental, antes bien, apunta a señalar el valor epistemológico que tienen para la realización de su crítica inmanente "la teoría adorniana es crítica en la medida

en que se articula desde la «historia subterránea» de lo reprimido, deformado y mutilado en el proceso de civilización, tomando como punto de partida epistemológico los costes de dicho proceso en términos de renuncia, sufrimiento e injusticia" (Maiso, 2010: 250).

En base a lo antedicho, se desprende que la importancia capital que Adorno le otorgará al análisis de la represión de lo somático, así como a la dimensión del sufrimiento físico, no solo tiene la finalidad de demostrar su inextricable relación con la conciencia cosificada, base de la frialdad burguesa y la indolencia total ante los padecimientos de los demás, sino que, principalmente, constituirá el punto saliente a partir del cual edificará su propuesta de una ética verdaderamente materialista. Es este marco teórico el que brinda los argumentos critico-normativos de la postura adorniana frente a la experiencia de Auschwitz.

En sus "Meditaciones sobre la metafísica", último modelo de *Dialéctica negativa*, Adorno sostendrá que Hitler ha impuesto un nuevo imperativo categórico a la humanidad: "Orientar su pensamiento y su acción de tal modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido. Este imperativo es tan reacio a su fundamentación como otrora el dato del kantiano. Tratarlo discursivamente sería un crimen: en él puede sentirse corporalmente el momento de lo adicional en lo ético. Corporalmente porque es el aborrecimiento, hecho práctico, del inaguantable dolor físico al que están expuestos los individuos incluso después de que la individualidad, en cuanto forma espiritual de la reflexión, está a punto de desaparecer. Sólo en el motivo materialista sin tapujos sobrevive la moral" (Adorno, 2008: 334-335).

La particularidad de este imperativo gira en torno a la dimensión corporal del sufrimiento perpetrado; sin embargo, esto no debe llevar a confusiones: la filosofía de Adorno no es una pedagogía del dolor, sino un posicionamiento radical en su contra. El lenguaje que emana de estos padecimientos físicos permite romper la pretendida suficiencia de toda filosofía del sujeto y su discurso, echando en cara las mentiras en las que se asienta, ya que "la más mínima huella de sufrimiento sin sentido en el mundo de la experiencia desmiente toda la filosofía de la identidad, que querría disuadir de él a la experiencia" (Adorno, 2008: 191). El sufrimiento es el aguijón que acicatea el postulado de la necesidad de lo ocurrido y, por tanto, habilita su interrupción. Se constituye, de esta manera, como el aspecto material ineliminable de aquella disciplina, la filosofía, que precisamente se ha abocado tradicionalmente a habitar mundos espirituales e incorpóreos. Dejar que el dolor se exprese es darle elocuencia a aquello que ha sido siempre violentado, "el momento corporal recuerda al conocimiento que el sufrimiento no debe ser, que debe cambiar. «El dolor habla: pasa»" (Adorno, 2008: 191).

Este imperativo, como se verá a continuación, contrasta fuertemente con la postura de la ética del discurso de Habermas, cuyas bases descansan en la vigencia de los principios (U) y (D), que encarnan una moral procedimental, formalista, deontológica y cognitivista. Siguiendo a McCarthy (cfr. 1987: 377), el propio Habermas propondrá una inversión del imperativo categórico kantiano, leído a la luz de su pragmática formal: "en lugar de proponer a todos los

demás una máxima como válida y que quiero que opere como una ley general, tengo que presentarles mi teoría al objeto de que quepa hacer la comprobación discursiva de su aspiración de universalidad. El peso se traslada, desde aquello que cada uno puede querer sin contradicción alguna como ley general, a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal" (Habermas, 1996: 88). La universalidad de este principio, por tanto, dependerá de un proceso argumentativo que opera bajo la lógica de la cooperación, así como de la participación simétrica y recíproca de todos los afectados.

En base a lo antedicho se comprenden las diferencias entre los autores aquí retratados. Visto desde el punto de vista de la dialéctica negativa, la postura del universalismo procedimental habermasiano puede ser catalogada polémicamente como un "retroceso" (cfr. Cabot, 1993), pues lo que queda sin pensar es el vínculo dialéctico entre el núcleo de la comprensión intersubjetiva y las relaciones histórico-naturales de dominación vigente, como si una vez que se consuma la oferta de habla, desaparecerían las condiciones sociales disimétricas desde las cuales los distintos hablantes se acercan a la escena dialógica. Con esta notación como trasfondo, se procederá a confrontar las implicancias, tanto teóricas como prácticas, de los pensamientos de Adorno y Habermas, a partir de tres categorías centrales que incorpora el imperativo categórico del autor de *Mínima moralia*, a saber: la experiencia, la negatividad y la memoria.

1) Como punto de partida, el imperativo categórico expuesto en *Dialéctica negativa* surge como una repuesta por la experiencia del mal, lo cual significa dos cosas: la primera, que constituye una legalidad surgida en respuesta al genocidio nazi, en otros términos, no es una ley que emana de la razón pura, sino que es una reacción ante una experiencia histórica específica. Por lo tanto, no es autofundante, sino profundamente heterónoma. De este modo, la racionalidad permite construir, a partir del rechazo somático respecto de los sufrimientos perpetrados, la expresión de una negatividad que no debe ser: "El objeto de la teoría no es lo bueno, sino lo malo [...] Su elemento es la libertad; su tema, la opresión. [...] Hay una sola expresión para la verdad: el pensamiento que niega la injusticia" (Adorno y Horkheimer, 2001: 261).

Como sostiene Aguilera, "la filosofía de Adorno no comienza por el principio, arranca del final, es filosofía última, no primera" (Aguilera, 1997: 31), es decir, que parte de las injusticas concretas perpetradas no solo en Auschwitz, sino en todos esos otros genocidios que acontecen y acontecieron a lo largo de la historia de la humanidad. Es el sufrimiento del otro el que oficia de disparador de toda postura ética. La necesidad de dar una respuesta a su dolor rompe con toda pretensión de fundamentación cognitivista de la moral: "Las preguntas morales se plantean sin rodeos (...) Lo que no pueden es racionalizarse; en cuanto principio abstracto, incurrirían enseguida en la mala infinitud de su deducción y validez" (Adorno, 2008: 263). Frente a las víctimas no hay relación de horizontalidad ni oferta de entendimiento que

valga; es el otro quien requiere, en su condición de padeciente, ser escuchado, invocando con su presencia, incluso, antes de todo diálogo: “Con las víctimas no se dialoga: se las escucha. Frente a la interpelación de las víctimas que han sufrido una violencia injusta, de poco vale el consenso o la comunicación horizontal; lo que importa es responder de su sufrimiento o de su injusticia” (Mate, 2013: 231). Esta exigencia impide la simetría, y por tanto la intercambiabilidad de lugares entre Ego y Alter, elemento central que garantiza el universalismo habermasiano: “La validez de las normas, cuando se la pone en cuestión, sólo puede tematizarse desde la perspectiva de la primera persona del plural, es decir, “por nosotros”; pues precisamente de “nuestro” reconocimiento dependen las pretensiones normativas de validez (Habermas, 2018: 175). La comunidad del dialogo es quien determina lo que es justo y lo que no, su objetivo ya no es una respuesta frente al mal causado, sino asegurar el ejercicio impersonal de los procesos de deliberación colectiva: “La solidaridad habermasiana no nace de la interpelación que nos pueda dirigir el otro desde una historia singular, sino en cuanto compañero o miembro de una comunidad cuyos fines y valores compartimos” (Mate, 2011: 158). Tratar igual a los desiguales, desconociendo la especificidad de su situación es, precisamente, tratarlos injustamente “la alteridad del otro, sin embargo, al final no es respetada (...) el otro es un yo calculable por analogía e intercambio comunicativo desde mi posición [...] no hay lugar para los otros, desiguales, no competentes, si no es asimilándolos a nosotros” (Mardones, 1998:84 y 173).

2) En segundo lugar, este imperativo tiene un fuerte carácter negativo, ya que no está motivado por la búsqueda de lo bueno, por afirmar cuáles son los requerimientos que debe cumplir una conducta para ser considerada moral, sino que está basado en un decir “no”, en la negación determinada frente a lo sucedido, exigiendo evitar su repetición. Al constituir una intensa reacción contra el dolor y el sufrimiento perpetrado, dicho imperativo deviene profundamente materialista. De esta manera, su determinación última halla refugio en el impulso somático, desencadenando una respuesta corporal profundamente solidaria respecto a las víctimas de las injusticias acaecida. El dolor aporta la negatividad necesaria que pone en movimiento la dimensión crítica y no dogmática de la dialéctica (cfr. Adorno, 2008: 191). Existe, por tanto, una ligazón inextricable entre moralidad, negatividad y sufrimiento, totalmente ausente en la perspectiva habermasiana, preocupada por dar cuenta del modo en que se forma una voluntad colectiva de tipo racional a partir de procedimientos formales: “Las normas e intereses generalizables que han de justificarse discursivamente tienen un núcleo no-convencional: ni *vienen dados de antemano* empíricamente ni se *fijan* sin más en virtud de una decisión, sino que se *configuran* y se *descubren* al mismo tiempo y de manera no contingente, si es que puede existir algo así como una voluntad *racional*” (Habermas, 1982: 326-7).

Frente a esta postura, Adorno recurrirá a las figuras de la rememoración de la naturaleza en el sujeto, así como la prioridad del objeto, en busca de descentrar las pretensiones de la razón de erigirse como una entidad autosuficiente y puramente espiritualizada, al advertir que "la consciencia es energía pulsional derivada, ella misma también impulso [...] si no existiese esa afinidad [...] tampoco existiría la idea de libertad" (Adorno, 2008: 246). La moralidad y la libertad requieren de la intervención e irrupción de un impulso que pertenece al campo de lo *a*racional, pues solo a través suyo se concretiza el vínculo mimético entre los hombres, experiencia propiamente humana, "Lo humano se aferra a la imitación: un hombre se hace verdaderamente hombre sólo cuando imita a otros hombres" (Adorno, 2001: 154).

A partir del bagaje conceptual expuesto, se comprende que Habermas reniegue de la existencia de una práctica intersubjetiva en la teorización adorniana, pues esta se encuentra anclada enteramente en la dimensión mimético-expresiva de los vínculos humanos, dimensión que, según la prescripción anotada en su tipología de los actos de habla, conlleva una pretensión de validez que no puede ser fundamentada discursivamente y, por tanto, impedida de ser fuente de cuestiones relativas a la moral, dado el carácter cognitivista que deben tener estas: "todo lo que no es posible recoger en las determinaciones formales de una racionalidad comunicativa orientada al entendimiento, se deposita en el cajón estético-expresivo y queda neutralizado tanto desde el punto de vista cognitivo como práctico-moral. Pues dichos potenciales no articulan, según Habermas, pretensiones de verdad o legitimidad, sino sólo una pretensión de autenticidad, es decir, necesidades, sentimientos e ideas que no permiten ninguna simetría entre los participantes en una comunicación, con lo que queda excluida de principio la posibilidad de alcanzar un consenso basado en la evidencia" (Zamora, 1999: 309).

Al igualar moralidad con procedimientos dialógicos, la pregunta por la felicidad se ve reducida a la pregunta por la "fortuna" de los actos de habla, antes que remitir a las condiciones materiales de existencia en las que se desenvuelven sus hablantes. Será Habermas, antes que Adorno, quien recluya las preocupaciones centrales por el sentido de una vida justa en la esfera artística y la crítica estética (cfr. Habermas, 1999:40).

3) Por último, es necesario apuntar que Adorno reconoce los límites del impulso mimético como fuente de solidaridad. A diferencia del imperativo categórico kantiano y habermasiano que, en el mismo gesto por el cual pretenden legislar para toda la humanidad, traicionan la singularidad de cada individuo, este impulso somático será el que permita acercarse y dejarse afectar por los padecimientos de cada uno de ellos. Sin embargo, la compasión, al quedar en el plano de una reacción estrictamente personal, se torna contingente y sin capacidad de superar esas injusticias. De esta manera, se aproxima peligrosamente al pesimismo y a la pasividad, al aceptar la inevitabilidad de lo ocurrido. Esta simpatía con lo sufriente no permite dar respuestas a los porqués de la situación actual, ni avizorar posibles alternativas, de ahí

que requiera su anudamiento con la memoria y el recuerdo, dado que aportan una capacidad crítica para volver sus limitaciones en fuente de una moral donde se conjuguen la aproximación a lo particular, propia de la mímesis, con la visión de conjunto que trae a colación el recuerdo de los padecimientos pretéritos. De lo expuesto se desprende que el imperativo categórico adorniano resitúa el papel del pasado no como una entidad circunscrita a un período determinado, sino como algo abierto y con incidencia en el presente y el futuro. Es por ello que exige negar las estructuras dominantes que le dan sustento al estado de ofuscación vigente, evitando así, la posibilidad de su reiteración. Por el contrario, el olvido se constituye en el principal nutriente del mal, dada su potencialidad de tornar las tragedias pasadas en meras fechas conmemorativas o en simples efemérides: “el olvido es inhumano porque se olvida el sufrimiento acumulado, pues la huella histórica en las cosas, palabras, colores y tonos es siempre la del sufrimiento pasado” (Adorno, 2009: 275). En cambio, la memoria busca interrumpir la circularidad de lo mismo, abriendo paso a lo nuevo, a la emergencia de lo distinto: el recuerdo de las injusticas pasadas, es la condición de posibilidad de una justicia futura.

Autores como Peukert y Metz, han interpretado este mandato de “recordar para no repetir” en clave de una justicia anamnética, es decir, que existe un deber de memoria con las victimas que se pone por fuera de todo intercambio lingüístico, observando la necesidad de fundar la razón comunicativa en una razón anamnética. Ahora bien, es claro que la erudición habermasiana no desconoce el problema de la memoria y el sufrimiento ajeno, la cuestión es que trata estos problemas metabolizándolos a partir de sus propias categorías lingüísticas: resultado de esta operatoria es sostener, por un lado, que la justica anamnética es una experiencia allende a la acción comunicativa, pues el sufrimiento pasado es irreversible, mientras que, por otro, reinscribe la problemática de la memoria como una lógica interna de los procesos comunicativos: “La solidaridad anamnética se sigue forzosamente del planteamiento universalista de la ética del discurso como un postulado, pero la relación misma establecida en la compasión se sitúa allende las ideas practico-morales" (Habermas, 1989: 433).

Ahora bien, la pregunta que irrumpe y desestabiliza la teoría pragmática del significado es aquella que indaga por la capacidad expresiva de los que no tienen palabra, los que no tienen voz, los marginados y excluidos, incluso, los que ya han muerto: “los que nunca tuvieron la posibilidad de afirmar o negar, en el mundo de la vida, lo dicho sobre el mundo de la vida, siguen tan olvidados como mudos. La solidaridad discursiva resulta, a la postre, extraña a la cultura de lo extraño. Y esto no porque lo desechado no se encuentre en el mundo de la vida, que lo está, sino porque no tiene posibilidad de ser fuente de problematizaciones” (Valladolid, 2003: 141). La asunción de este compromiso, “la necesidad de prestar voz al sufrimiento” (Adorno, 2008: 28) es condición de toda verdad del imperativo categórico adorniano, alentado

por la máxima benjaminiana, “solo por mor de los desesperanzados se nos ha dado la esperanza” (Adorno, 2008: 346). Frente al “nosotros” constituido en base a un mundo de la vida compartido que asegura una conexión entre mundo subjetivo, objetivo y social (cfr. Habermas, 1992:171), “el desesperanzado” (en sus múltiples apariciones) queda excluido por no habitar el mismo contexto o ámbito intersubjetivo de validez pública; frente a esto, la exigencia de la dialéctica adorniana radica, precisamente, en recoger dicho concepto, no como una figura abstracta o intemporal, sino como emergente de un entramado institucional concreto, es decir, por un sistema hegemónico-dominante y sus principios rectores: “el conocimiento tiene sin duda que reproducir la desdichada linealidad de la sucesión de victoria y derrota, pero al mismo tiempo, debe volverse hacia lo que en esta dinámica no ha intervenido, quedando al borde del camino - por así decirlo , los materiales de desecho y los puntos ciegos que se le escapan a la dialéctica” (Adorno, 2001:151).

4. A modo de conclusión

La exposición realizada ha tenido como objetivo desarrollar una crítica a la teoría de la acción comunicativa de Habermas desde el punto de vista de la dialéctica adorniana, tanto en sus aspectos lingüístico-formales como ético-discursivos. En virtud de ello, y recuperando el puntapié inicial de este recorrido, se puede comprender ahora que la figura de la aporía, en el pensamiento de Adorno, antes que constituir un callejón sin salida para la racionalidad ilustrada, es el *médium* a través del cual se radicaliza su crítica, sin reconocer ningún lugar o punto arquimédico que quede a resguardo: “Los conceptos aporéticos de la filosofía son marcas de lo objetivamente, no meramente por el pensamiento, irresuelto” (Adorno, 2008:149). Como se ha visto, esto no reducible al trabajo del concepto aparece en el *corpus* adorniano bajo distintas modalidades: la prioridad del objeto, el impulso mimético o el recuerdo de la naturaleza en el sujeto. Procesadas bajo la dimensión de la aporía, estas figuras no son más que el testimonio del carácter antagónico de la sociedad, debido a que “sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto; lo que este experimenta como lo más subjetivo, su propia expresión, está mediado objetivamente (Adorno, 2008: 26).

De esta forma, la dimensión mimética no es un mero impulso ajeno a lo conceptual, por el contrario, se encuentra incorporada dialécticamente, desestructurando las síntesis coactivas sobre las que opera la racionalidad discursiva: propugna un vínculo no arbitrario con lo otro concreto, no comunicativo. Apoyado en su “situación de habla ideal”, Habermas desatiende las determinaciones histórico-concretas de la sociedad; su postura se encuentra amenazada por ser funcional al establecimiento de acuerdos sobre cuestiones absolutamente triviales y superfluas, pues nada impide que “algún día una humanidad emancipada [pueda] encararse consigo misma en los espacios ampliados de una formación discursiva de la voluntad y verse,

empero, desprovista de la luz en la que fuera capaz de interpretar su vida como una vida buena" (Habermas, 1975: 331). Al desgajar la pregunta por la felicidad de la problemática de la moralidad, la preocupación por el desarrollado y cumplimiento de los correctos procedimientos formales de una racionalidad comunicativa puede terminar por justificar la existencia de un orden social que, aunque consensualmente alcanzado, sea materialmente injusto. Desde esta perspectiva, la teoría habermasiana se sigue moviendo dentro de los límites de la autoconservación social, debido a la desatención de sus pretensiones críticas respecto del estado de ofuscación reinante y el imperio de la necesidad en el registro de la vida concreta.

En definitiva, visto desde el punto de vista de la dialéctica negativa de Adorno, la pregunta por las condiciones formales del lenguaje se convierte, paradójicamente, en un *flatus vocis*. La única pregunta moral de relevancia es aquella que "apunta a la cuestión de la organización práctica del mundo; se podría decir incluso que la pregunta por la vida recta sería la pregunta por la política recta (*richtige Politik*), si es que tal política recta puede ser situada hoy en el espacio de lo realizable" (Adorno, 2019:321). En esta perspectiva, el interés de la teoría crítica ya no está dado por avizorar que el *télos* del lenguaje es el entendimiento, sino "en la negación del sufrimiento físico, aún del último de sus miembros y de las formas interiores de reflexión de ese sufrimiento. Tal es el interés de todos, únicamente realizable poco a poco mediante una solidaridad transparente a sí misma y a todo viviente" (Adorno, 2008: 192).

5. Bibliografía

- Adorno, Th. (1993). *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Adorno, Th. (2009). *Crítica de la cultura y sociedad, Vol. II*. Madrid: Akal.
- Adorno, Th. (2008). *Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.
- Adorno, Th. (2010). *Escritos filosóficos tempranos*. Madrid: Akal.
- Adorno, Th. (1997). *La actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- Adorno, Th. (2001). *Mínima Moralia*. Madrid: Taurus.
- Adorno, Th. (2019). *Problemas de filosofía moral*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Adorno, Th. (2005). *Teoría estética*. Madrid: Akal.
- Adorno, Th. y Bloch, E. (1996). "Something's Missing: A Discussion between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing", en E. Bloch (comp.), *The Utopian Functon of Art and Literature: Selected Essays. Studies in contemporary German social thought,* Cambridge: MIT Press.
- Adorno, Th. y Horkheimer, M. (2001). *Dialéctica de la ilustración.* Madrid: Trotta.

- Aguilera, A. (1997). “Lógica de la descomposición”. En *La actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- Cabot, M. (1993). “De Habermas a Adorno: sentido de un 'retroceso”. En *Estudios Filosóficos* núm. 121.
- Corredor, C. (1999). *Filosofía del lenguaje*. Madrid: Visor
- Estrada, J. (2004). *Por una ética sin teología*. Madrid: Trotta.
- Fabra, P. (2008). *Habermas: Lenguaje, Razón y Verdad. Los Fundamentos del Cognitivismo en Jurgen Habermas*. Madrid: Marcial Pons.
- Foster, R. (2007). *Adorno: The Recovery of Experience*. Albany State: University of New York.
- Gilabert, P. (2002). La reformulación de Habermas de la Teoría Crítica en términos de una teoría de la acción comunicativa. Una breve exposición. En Naishtat, F. (comp.) *La acción y la política: perspectivas filosóficas*. Barcelona: Gedisa.
- Habermas, J. (2018). *Aclaraciones a la ética del discurso.* Trotta: Madrid.
- Habermas, J. (1996). *Conciencia moral y acción comunicativa.* Península: Barcelona.
- Habermas, J. (1982). *Conocimiento e Interés.* Taurus: Madrid.
- Habermas, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1994). *Historia y critica de la opinión pública.* Barcelona: Gustavo Gili.
- Habermas, J. (2001). *Israel o Atenas*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico.* Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1975). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa I.* Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1992). *Teoría de la acción comunicativa II*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1989). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos.* Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (2002). *Verdad y Justificación.* Madrid: Trotta.
- Jay, Martin. *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Maiso, Jordi. (2010). *Elementos para la reapropiación de la teoría crítica de Theodor W. Adorno.* Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca.
- Mardones, J. (1998). *El discurso religioso de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Mate, R. (2013). *La piedra desechad*a. Madrid: Trotta.
- Mate, R. (1991). *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos.
- Mate, R. (2011). *Tratado de la injusticia*. Barcelona: Anthropos.
- McCarthy, T. (1987). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.

- Morris, M. (2001). *Rethinking the communicative turn: Adorno, Habermas and the problem of communicative freedom.*,New York, State University of New York.
- Moutot, G. (2005). *Adorno. Lenguaje y reificación*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Pérez, Germán J. (2002). “Hablar, actuar, juzgar: contribuciones de la pragmática a la teoría social contemporánea”. En Schuster, Federico L. (comp.), *Filosofía y Método de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Manantial.
- Tafalla, M. (2003). *Theodor W. Adorno. Una Filosofía de la memoria*. Barcelona: Herder.
- Valladolid, T. (2003). *Democracia y Pensamiento Judío: De Habermas a Benjamín*. Sevilla: Universidad de Huelva.
- Wellmer, A. (1993). *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: la crítica de la razón después de Adorno*. Madrid: Visor.
- Zamora, J. (1999). “Habermas y la religión persistente”. En *Scripta Fulgentina* n° 9.