

LA TEORÍA CRÍTICA COMO PROGRAMA DE UNA NUEVA LECTURA DE MARX

The Critical Theory as a Program of a New Marx Reading

HELMUT REICHELTL*

RESUMEN

Adorno utiliza como sinónimo de sociedad las expresiones “totalidad” y “estructura objetiva”, aunque subraya repetidamente que esta concepción de la sociedad está vinculada a un tipo determinado de sociedad. El elemento decisivo en el concepto de objetividad es la autonomización objetiva frente a los sujetos que la producen. En este sentido la Teoría Crítica puede entenderse como actualización de la crítica de la economía política como forma específica de reelaboración teórica de objetividad experimentada.

Palabras clave: Teoría crítica, Adorno, Hegel, Totalidad, Objetividad, Positivismo, Abstracción.

ABSTRACT

Adorno uses the expressions "totality" and "objective structure" as a synonym of society, although he repeatedly emphasizes that this conception of society refers to a particular type of society. The decisive point in the concept of objectivity is its objective autonomization against the subjects who produce it. In this sense, Critical Theory can be understood as an update of the critique of political economy as a specific form of theoretical re-elaboration of experienced objectivity.

Key words: Critical Theory, Adorno, Hegel, Totality, Objectivity, Positivism, Abstraction.

Adorno no deja duda al respecto: cuando habla de objetividad social, se refiere siempre a un sistema real. Todos los enunciados de teoría social –su confrontación con la sociología, la crítica del positivismo, el concepto de ideología, las cuestiones

* Economista y sociólogo alemán. Uno de los autores centrales del Nueva Lectura de Marx. El artículo es una traducción del primer capítulo de H. REICHELTL, *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*, Freiburg i.Br.: ça ira, págs. 22-39.

relativas a los procesos de constitución, su concepto de dialéctica- solo son pensables y entendibles en el marco de este teorema central de la objetividad de dicha estructura, de la totalidad social. La Teoría Crítica, incluso el concepto mismo de crítica, solo tiene sentido desde este presupuesto.

Aunque este concepto se encuentre en el centro de la Teoría Crítica, resulta muy difícil hacerse de él. Hans Albert lo descartó con el comentario de que dicho concepto no viene a decir mucho más que “todo está conectado con todo”. Adorno era consciente de este peligro, pues, como expuso repetidamente, la sociedad no se puede atrapar en una definición enunciativa. Se refiere a Nietzsche, quien da cuenta de ello: allí donde “se sintetiza semióticamente todo un proceso”, las definiciones siempre fracasan. También en el caso del concepto de sociedad. Ella es “esencialmente proceso”¹, constata Adorno, y “solo una (teoría) completamente elaborada de la sociedad podría decir lo que la sociedad es”².

Sin embargo, ¿cómo habría que proceder si solo la teoría elaborada puede considerarse una definición y no obstante es necesario decir algo sobre ese objeto? Adorno se las arregla, como subraya en su *Introducción a la sociología (1968)*, presentado tan solo “fragmentos” de esa teoría³, como quien dice, formulaciones abreviadas, que poseen un carácter orientador para formulaciones posteriores. Adorno utiliza como sinónimo de sociedad las expresiones totalidad y estructura objetiva, aunque subraya repetidamente que esta concepción de la sociedad está vinculada a un tipo determinado de sociedad. Adorno refiere el concepto de sociedad a la sociedad burguesa. Cuando hablamos “de sociedad en el *sentido enfático* que ha adquirido ese concepto desde el siglo XIX”⁴, entonces estamos ante algo distinto a la sociedad en “épocas pasadas”.⁵ Esta sociedad burguesa se distingue de esos otros “tipos de sociedad” porque

“[...] entre los seres humanos existe una conexión funcional que, sin embargo, luego varía de manera considerable según las etapas históricas, que en cierta medida no deja a nadie fuera, en la que todos los miembros de la sociedad se encuentran interconectados y que adquiere frente a ellos una cierta forma de auto-

¹ Theodor W. ADORNO, “Gesellschaft” (1965), en *Gesammelte Schriften*, vol. 8, Soziologische Schriften I, ed. R. Tiedemann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972, pág. 9.

² *Ibid.*, pág. 11.

³ Theodor W. ADORNO, *Einleitung in die Soziologie (1968)*. Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen, vol. 15, ed. Ch. Gödde, Frankfurt am Main: Suhrkemo, 1993, pág. 31.

⁴ *Ibid.*, págs. 54s. Cursiva de H. Riechelt.

⁵ Theodor W. ADORNO, “Gesellschaft”, op. cit., pág. 9. Adorno habla de la sociedad en “sentido fuerte” en su *Einleitung in die Soziologie*, op. cit., pág. 55.

nomía; mientras que aquellos otros tipos de sociedad, tal como se los he enumerado, poseen por el contrario un carácter mucho más laxo, esto es, poseen un carácter en el que no se encuentra una conexión funcional de ese tipo, una interacción de esta clase entre los individuos singulares y el todo...”⁶.

Tales paráfrasis de sociedad, aunque concebidas como explicaciones de la exigente concepción de totalidad proveniente de la filosofía de Hegel, pueden provocar malentendidos del tipo que he mencionado más arriba; pero ya en la formulación citada se apunta a algo más, que se suele pasar por alto porque Adorno solo menciona de pasada ese aspecto, esto es, la autonomía de esa totalidad. Pero se trata del elemento decisivo en el concepto de objetividad de Adorno: cuando se habla de autonomización, Adorno se refiere a una autonomización real, un tipo de proceso producido por la acción de los seres humanos mismos, que adquiere vida propia, da un vuelco en unidad dinámica propia frente los actores y degrada a los seres humanos a órganos ejecutores de esa “totalidad”. Y esto solo es así en la sociedad burguesa. Tan solo en el contexto de esta concepción de una estructura social objetiva adquiere su significación precisa la expresión totalidad, aunque entonces cargue con una extraordinaria hipoteca: la teoría de la sociedad ha de desarrollar la manera como se pueden inferir –en palabras de Adorno– “relaciones autonomizadas a partir de relaciones entre seres humanos”⁷; dicho de otra manera, cómo se constituye la autonomización real.

Los sujetos constituyentes siempre forman parte de este concepto de sociedad, sin subjetividad no hay objetividad; pero esto no significa que esta estructura producida por los seres humanos que actúan deba ser comprensible de hecho. Ocurre lo contrario, lo incomprensible es justo una dimensión constitutiva de esa totalidad, que, sin embargo, debe ser desarrollada a partir de la acción comprensible. “La racionalidad objetiva de la sociedad, la racionalidad del intercambio, se aleja por su dinámica cada vez más del modelo de la razón lógica. Por ello la sociedad”, se dice de manera concisa en la *Introducción a la “Disputa del positivismo en la sociología alemana”* (1969), “lo autonomizado, no es ya comprensible; únicamente la ley de la autonomización. Incomprensibilidad no solo designa algo esencial de su estructura, sino al mismo tiempo la ideología...”⁸.

El núcleo de esta teoría dialéctica de la sociedad habría que verlo, por tanto, en

⁶ Theodor W. ADORNO, *Einleitung in die Soziologie*, ibid.

⁷ Theodor W. ADORNO, “Gesellschaft”, op. cit., pág. 12.

⁸ Theodor W. ADORNO, “Einleitung zum ‘Positivismusstreit in der deutschen Soziologie’”, en *Gesammelte Schriften*, vol. 8, op. cit., pág. 296.

esta dimensión de la objetividad autonomizada que no se puede desentrañar heme-néuticamente y en un proceso de constitución del que forma parte esencial la desa-parición de la génesis en el resultado, en el que esa génesis ha sido “negada y supe-rada” -como diría Hegel-. En una formulación pregnante que se encuentra en “Noticias de una conversación” (1965) con Sohn-Rethel, Adorno resume esta cuestión así: “El materialismo histórico es anamnesis de la génesis.”⁹ La sociedad queda directamente caracterizada como aquello que se sustrae al comprender: “... La refle-xión sobre la sociedad arranca allí donde acaba la comprensibilidad” y la tarea de la teoría de la sociedad consistiría en “comprender la incomprensibilidad”¹⁰. En la estructura de la sociedad está “incorporada” su impenetrabilidad y resulta crucial desentrañar teóricamente esta dimensión de objetividad opaca y mostrarla como constitución subjetiva.

A cualquier conocedor de Hegel le llamará inmediatamente la atención que en estos pensamientos Adorno repita temas de la *Fenomenología* de Hegel. El programa de Hegel, esto es, concebir “la sustancia igualmente como sujeto”, disolver teórica-mente toda sustancialización en cuanto objetualidad de un movimiento concep-tual, incluye el reverso de una nueva sustancialización del sujeto; en la cada nueva etapa la experiencia de la etapa anterior le sale al encuentro a la conciencia como nuevo objeto, esto es, como inescrutablemente sustancial. Por tanto, este proceso dialéctico de experiencia “funciona” solo en el contexto de una “conciencia natu-ral” que se vuelve a constituir en cada una de las etapas. La conciencia natural sig-nifica que, en la distinción entre conciencia y cosa, entre sujeto y objeto, el objeto -aunque es algo constituido, esto es, la objetualidad de un movimiento concep-tual- le aparece siempre a la conciencia como un en-sí, que se le presenta desde fuera, experimenta ese objeto como independiente de ella y, como dice Hegel en el contexto de la certeza sensible, puede pensarse sí misma como ausente mientras que el objeto permanece.

Esta distinción entre sujeto y objetividad en la forma de un en-sí, y del corres-pondiente método, de la distinción entre el filósofo “espectador” que “contempla” como la conciencia hace su experiencia, también se encuentra en la Teoría Crítica. El filósofo, la conciencia observadora que despliega el concepto, es la Teoría Críti-ca; pero, ¿quién juega el papel del saber fenoménico? ¿Quién hace la experiencia de

⁹ “Notizen von einem Gespräch zwischen Th.W. Adorno und A. Sohn-Rethel am 16.4.1965”, en: Alfred SOHN-RETHEL, *Warenform und Denkform*. Con dos anexos, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978, pág. 139.

¹⁰ Theodor W. ADORNO, “Gesellschaft”, op. cit., pág. 12.

la objetividad social y, sobre todo, cómo la hace?

Esta cuestión no puede ser separada de la referida a las condiciones de constitución de la teoría misma. Tal como se subrayó al comienzo, Adorno presupone que solo la sociedad burguesa moderna sería una “sociedad en sentido enfático”. Solo aquí puede hablarse de objetividad, de una autonomización real frente a los sujetos que actúan. Pero también significa que solo aquí se puede experimentar la “sociedad” en cuanto tal. Adorno animó continuamente en sus seminarios a los estudiantes a desarrollar una “mirada malévola”, a sensibilizarse para la experiencia de la sociedad y a continuación reelaborar teóricamente lo experimentado, como, al contrario, a agudizar la sensibilidad para la experiencia a través de la apropiación de la teoría crítica. Pues, en última instancia, la teoría no puede ser otra cosa que una forma específica de reelaboración de la objetividad experimentada; si se acerca esta reflexión consciente sobre la experiencia, la teoría pierde algo decisivo. Esta es la crítica de Adorno a la sociología positivista. Ella es una de esas figuras del saber fenoménico.

El “doble carácter (de la sociedad), sin embargo, modifica la relación del conocimiento de las ciencias sociales respecto a su objeto, y el positivismo no lo tiene en cuenta. Trata la sociedad, potencialmente el sujeto que se determina a sí mismo, sencillamente como si fuera objeto, a determinar desde fuera. ... Una sustitución de este tipo de la sociedad en cuanto sujeto por una sociedad en cuanto objeto constituye la conciencia cosificada de la sociología.”¹¹

El positivismo recorta la experiencia de autonomización real y, con la renuncia a la reconstrucción teórica de la génesis de la objetividad se impide a sí mismo también la reflexión sobre su propia procedencia. Por tanto, podemos hablar de un doble planteamiento de tareas de la sociología dialéctica: es reconstrucción teórica de la génesis real de la sociedad como estructura objetiva y totalidad y es crítica de la ciencia en cuanto “saber fenoménico”, falsa conciencia de la objetividad. Esto es –en pocas frases– el contenido nuclear de concepto dialéctico de sociedad, en cierta medida el programa de una teoría a realizar, y ahora queremos abordar la pregunta de si Adorno en sus realizaciones posteriores precisó este programa o si quedó por detrás de él. Adorno acude a un lenguaje especulativo sobre todo cuando tematiza la objetividad de la estructura, la unidad real del sistema en cuanto totalidad. Habla incluso –de manera completamente hegeliana– de la sociedad como

¹¹ Theodor W. ADORNO, “Einleitung zum ‘Positivismusstreit...’”, op. cit., pág. 316.

lo “que objetivamente aparece”¹² o –un giro análogo– de que la sociedad “*aparece* en una situación social fáctica”¹³. Naturalmente, en la discusión de teoría sociológica, estas formulaciones son descartadas como reliquias filosóficas, como restos de pensamiento especulativo, incompatibles con la ciencia. Una teoría para la que una “conceptualidad objetiva” que domina a los individuos es “lo más real”, para la que el sistema objetivo mismo es caracterizado como algo que “objetivamente aparece”, es vista por la teoría dominante como “esencialismo”, especulación sobre un “trasmundo” (Nietzsche) proveniente del siglo XIX. Adorno insistiría frente a esto en que el materialismo de la teoría social solo despliega su fuerza explosiva cuando puede desarrollar esa forma de realidad social como un concepto objetivo.

¿Puede hacerlo? Como se insinuó más arriba, Adorno habla de la sociedad en “sentido enfático” solo en relación con la sociedad burguesa-capitalista, a la que denomina también sociedad de intercambio. Naturalmente, esta denominación no significa que comparta el imaginario de los economistas que, en sus robinsonadas o en las figuras actuales de ese teorema, esto es, en el individualismo metodológico, parten de unos individuos como previamente dados que luego se encuentran en el mercado y realizan intercambios. Adorno critica esta concepción calificándola de nominalismo social.¹⁴ Él usa la expresión sociedad de intercambio como sinónimo de capitalismo, pero lo que le interesa es el hecho de que en esa sociedad todos los seres humanos están sometidos al mecanismo de intercambio, del que parte la Teoría Crítica cuando se trata de precisar la idea de totalidad, esto es, de mostrar la unidad de esa sistematicidad real.

La idea central en relación con esta problemática la toma Adorno ya en los años 1930 de Alfred Sohn-Rethel. A diferencia de Horkheimer que no tenía ningún aprecio a esa idea, Adorno la sostuvo a lo largo de toda su vida y la colóco paso a paso en el centro de su concepto de sociedad, “cuya base objetiva se encuentra en la esencia conceptual o en la relación de abstracción de la objetividad social misma que viene dada a través del intercambio.”¹⁵ Esta abstracción del intercambio es algo conceptual, que actúa “en la caso misma”, no se refiere pues a la “conceptualidad

¹² Theodor W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel. Erfahrungsgehalt* (1959), en: *Gesammelte Schriften*, vol. 5, ed. G. Adorno y R. Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, pág. 296.

¹³ Theodor W. ADORNO, “Gesellschaft”, op. cit., pág. 10.

¹⁴ Cf. la transcripción del seminario de Hans-Georg Backhaus en el semestre de verano de 1962, en Hans-Georg BACKHAUS, *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, Freiburg: ça ira, 1997, págs. 501ss.

¹⁵ Theodor W. ADORNO, *Einleitung in die Soziologie*, op. cit., pág. 77

constitutiva del sujeto cognoscente”¹⁶, sino a una abstracción existente y producida por los sujetos en el intercambio, una “unidad que solo se realiza a través del mecanismo de abstracción, que propiamente sólo se constituye a través de él.”¹⁷ Solo por medio de esta concepción de una “conceptualidad objetiva” es posible mostrar la sociedad como el proceso real de una universalidad bajo la que son subsumidos los seres humanos y que al mismo tiempo ha de ser realmente algo abstracto:

“La sociedad es de modo tan esencial concepto como lo es el espíritu. En cuanto unidad de los sujetos que reproducen la vida de la especie por medio de su trabajo, en ella se hace abstracción de manera objetiva e independiente de toda reflexión de las cualidades específicas de los productos del trabajo y de los trabajadores. El principio de equivalencia del trabajo social la convierte en algo abstracto y en lo más real en sentido moderno, tal como enseña Hegel del concepto enfático de concepto.”¹⁸

Así pues, sociedad en cuanto concepto, y no precisamente en el sentido de que nosotros como científicos formamos un concepto de sociedad, sino en el de que la sociedad misma debe ser concepto, tal como resalta Adorno en una clase: “Lo que constituye a la sociedad en algo social, aquello a través de lo que, en sentido específico, es constituida conceptualmente y asimismo de manera real, es la relación de intercambio, aquello que hace participar a todos los seres humanos en ese concepto de sociedad.”¹⁹ En este punto confluyen todos los hilos. La sociedad es algo objetivamente conceptual y esto es así en cuanto núcleo de una teoría materialista. Adorno insiste en ello: “No todo el que atribuye lo conceptual a la realidad social tiene que temer la acusación de idealismo”²⁰, y Adorno admite que la Teoría Crítica en su conjunto se mantiene o cae con esa idea. “El paso a la crítica se encuentra, por tanto, en esa visión de la determinación o, si quieren, del carácter conceptual de la estructura objetiva... este es el gozne, podría decirse, que conecta la concepción de la teoría crítica de la sociedad con la construcción del concepto de sociedad como una totalidad.”²¹

¿Cómo puede aportarse la prueba de esa conceptualidad objetiva y su extensión a una totalidad prepotente? Adorno se esforzó, especialmente en las últimas

¹⁶ Theodor W. ADORNO, “Soziologie und empirische Forschung” (1957), en: *Gesammelte Schriften*, vol. 8, op. cit., pág. 209

¹⁷ Theodor W. ADORNO, *Einleitung in die Soziologie*, op. cit., pág. 77.

¹⁸ Theodor W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, op. cit., pág. 267.

¹⁹ *Ibid*, pág. 57.

²⁰ Theodor W. ADORNO, “Soziologie und empirische Forschung”, op. cit., pág. 209.

²¹ *Ibid*, pág. 60.

publicaciones de teoría social, en desarrollar la constitución del valor como una “unidad de lo múltiple”, de derivar la “objetividad de lo conceptual” del proceso de abstracción que los sujetos realizan de manera inconsciente. Se refiere a la idea central expresada por Marx en el capítulo sobre la mercancía, del que también partía Sohn-Rethel en sus trabajos: “Al equiparar entre sí sus productos heterogéneos mediante su intercambio en cuanto valores, equiparan entre sí sus trabajos heterogéneos en cuanto trabajo humano. No lo saben, pero lo hacen”.²² Lo importante es esta última frase. ¿Cómo ha de concebirse este factor de desconocimiento en la acción consciente de los implicados? Y, como veremos, toda la problemática de la económica se concentra en este teorema nuclear del materialismo histórico.

Adorno no consiguió captar de manera exacta ese proceso en repetidos intentos, especialmente en las últimas clases sobre sociología. A pesar de la amplia coincidencia con las intenciones de Sohn-Rethel y aun manteniendo siempre la idea de la abstracción de intercambio, parece que nunca le llegaron a convencer completamente las explicaciones de Sohn-Rethel.²³ Como queda reflejado en las “Notas”, se califica de desiderátum el “análisis enciclopédico de la abstracción del intercambio”. Adorno debe admitir indirectamente que tampoco él mismo ha ofrecido una prueba.

Las explicaciones de Adorno sobre la relación entre esta abstracción del intercambio y el dinero no pasan de ser insinuaciones:

“Como saben, en la sociedad desarrollada el intercambio se realiza por lo general según la forma de equivalencia del dinero; y ya la ciencia económica clásica y Marx siguiendo sus pasos probaron que la verdadera unidad que se oculta tras la forma de equivalencia del dinero es el tiempo de trabajo socialmente invertido en promedio ... En ese intercambio siguiendo el tiempo de trabajo, siguiendo el tiempo de trabajo social en promedio, se abstrae necesariamente del tipo específico de objetos que se intercambian, que en vez de ello son reducidos a una unidad universal. La abstracción no se encuentra aquí en el pensamiento

²² Karl MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, I, en: *Marx-Engels-Werke* (MEW), vol. 23, Berlin: Dietz, 1969, pág. 88. (A continuación, se citan las *Marx-Engels Werke* vol. 1ss., Berlin: Dietz, 1953ss. con las siglas MEW, vol. y página. La *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Sección 2ª, “Das Kapital” y trabajos preparatorios, Berlin: De Gruyter, 1975ss. con las siglas MEGA II, vol. y página).

²³ Adorno reacciona inicialmente de manera casi eufórica a los argumentos de Sohn-Rethel, le escribe hablando de la “mayor sacudida intelectual” que él le ha producido (carta de 17 de noviembre de 1936, en Theodor W. ADORNO und Alfred SOHN-RETHEL, *Briefwechsel 1936-1969*, ed. Ch. Göttdé, München: Text+Kritik, 1991, pág. 32). Las “Notas de una conversación”, que tuvo lugar 30 años después, concluyen con la constatación de que es necesario un “análisis enciclopédico sistemático de la abstracción del intercambio” (cf. “Apéndice”, en Alfred SOHN-RETHEL, *Warenform und Denkform*, op. cit., pág. 139).

del sociólogo que la produce, sino que tal abstracción se halla en la sociedad misma o, si me permiten otra vez recurrir a esa palabra, en la sociedad en cuanto objetividad ya se encuentra algo que podemos considerar ‘concepto’. Y creo que la diferencia decisiva de una doctrina positivista de la sociedad respecto a una dialéctica es que una doctrina dialéctica de la sociedad recurre a esa objetividad del concepto que se encuentra en la cosa, mientras que la sociología positivista niega este procedimiento...”²⁴

Todos los temas de una teoría dialéctica están reunidos aquí, pero todas las afirmaciones quedan en el plano de la aseveración. Algo análogo se puede decir también de la conexión postulada entre la inconsciencia categorial del acto de intercambio y la sociedad de clases que ha de desplegarse a partir de la acción de intercambio. Adorno se refiere a Marx, quien en la “fantástica unidad” de crítica y ciencia habría mostrado esa conexión.

Su obra “se llama crítica de la economía política porque procede a derivar la totalidad, que es criticable desde el punto de vista de su derecho a la existencia, a partir del intercambio y la forma de la mercancía y de su contradictoriedad inmanente, ‘lógica’. La afirmación de la equivalencia de lo intercambiado, base de todo intercambio, es desautorizada desde sus consecuencias. Al extenderse el principio de intercambio al trabajo vivo de los seres humanos por la fuerza de su dinámica inmanente, dicho principio da un vuelco de manera coactiva en desigualdad objetiva, la desigualdad de las clases”.²⁵

Adorno enlaza aquí con los argumentos escritos por Horkheimer ya en los artículos tempranos de los años 1930. Horkheimer habla allí repetidamente de una conexión inmanente de las categorías de la economía política, para lo que también intenta fijar el punto de partida de toda esa dinámica de desarrollo en la forma de la mercancía, que debería hacer posible “derivar” tanto la sociedad de clases como también la dinámica inmanente de esa objetividad a partir de dicho principio. “La teoría crítica de la sociedad en su totalidad es un único juicio existencial desplegado”, constata Horkheimer en su famoso artículo “Teoría tradicional y teoría crítica” (1937)²⁶, esto es, una forma teórica especial, en la que la unidad del sistema objetivo es reproducida teóricamente en la figurada metodológicamente adecuada. Horkheimer es el primer teórico que ha “vuelto a descubrir” en este contexto la

²⁴ Theodor W. ADORNO, *Einleitung in die Soziologie*, op. cit., págs. 58s.

²⁵ Theodor W. ADORNO, “Einleitung zum ‘Positivismusstreit...’”, op. cit., pág. 307.

²⁶ Max HORKHEIMER, “Traditionelle und kritische Theorie” (1937), en: *Gesammelte Schriften*, vol. 4: *Schriften 1936-1941*, ed. A. Schmidt, Frankfurt am Main: Fischer, 1988, pág. 201.

significación del concepto hegeliano de representación (*Darstellung*), esto es, en cuanto desarrollo de categorías por medio de una “concretización inmanente”, un procedimiento que fue concebido por Hegel (también) como prueba de la necesaria conexión de la totalidad.

Ese “juicio existencial desplegado” viene a decir, “formulado de manera tosca, que la forma básica de la economía de mercancías históricamente dada, sobre la que descansa la historia reciente, incluye en sí las contradicciones internas y externas de la época... Los pasos concretos de la argumentación dentro de esa teoría poseen, por lo menos intencionalmente, el mismo rigor que la deducción dentro de la teoría de una especialidad científica, cada uno de ellos es un elemento en la constitución de aquel juicio existencial general.”²⁷

Sin embargo, Horkheimer repite en este trabajo simplemente lo que había puesto por escrito en el artículo aparecido dos años antes “Sobre el problema de la verdad” (1935):

“La actual formación social ha sido captada en la Crítica de la economía política. El concepto de valor se deduce aquí, en una construcción puramente conceptual, a partir del concepto básico universal de mercancía. A partir de él, Marx despliega las categorías de dinero y capital en una estructura cerrada; todas las tendencias históricas de esta forma de economía, la acumulación de capitales, las posibilidades decrecientes de valorización, el desempleo y las crisis están incluidas en ese concepto, son deducidas en una secuencia estricta. Entre el primer concepto más universal, cuyo carácter abstracto es superado posteriormente con cada paso teórico, y los procesos históricos singulares –al menos esa es la intención teórica– existe un entramado conceptual cerrado, en el que cada tesis se deduce con necesidad a partir del primer enunciado, el concepto de libre intercambio de mercancías, ... Este intento de desarrollar hasta el final la teoría en la figura cerrada de una argumentación necesaria posee un sentido objetivo. En la necesidad teórica se refleja la inevitabilidad real ... la autonomía que han conquistado los poderes económicos frente a los seres humanos, la dependencia de todos los grupos sociales de la autorregulación del aparato económico”.²⁸

Algunas ideas importantes que encontramos en el Adorno “tardío” ya han sido anticipadas aquí: autonomización, unidad de la totalidad objetiva, crítica como

²⁷ Ibid., pág. 201

²⁸ Max HORKHEIMER, “Zum Problem der Wahrheit” (1935), en: *Gesammelte Schriften*, vol. 3: *Schriften 1931-1936*, ed. A. Schmidt, Frankfurt a.M.: Fischer, 1988, págs. 311s.

representación de las categorías -y, sin embargo, hay una idea central que no se encuentra en Horkheimer: la de la abstracción del intercambio, que Horkheimer solo conocía en la versión de Sohn-Rethel y que rechazó vehementemente, con lo que se cerró el acceso a una confrontación más sutil con las categorías de la economía. De modo que sus caracterizaciones de las categorías en la crítica marxiana resultan más que problemáticas:

“En *El Capital* Marx introduce los conceptos fundamentales de la economía política clásica e inglesa -valor de cambio, precio, tiempo de trabajo y otras- siguiendo sus determinaciones exactas. Se incorporan todas las definiciones más avanzadas de entonces en razón de la experiencia científica. Sin embargo, esas categorías adquieren en el proceso de representación una nueva función; contribuyen a una totalidad teórica cuyo carácter contradice las visiones estáticas en cuyo interior han surgido. La totalidad de la ciencia economía materialista está contrapuesto al sistema de la ciencia económica clásica y, sin embargo, se han asumido los conceptos singulares. Las formas del movimiento dialéctico del pensamiento se revelan como las mismas que las formas en la realidad.²⁹

La última frase repite el teorema del reflejo y Adorno no habría estado de acuerdo con una lectura de este tipo de la crítica de Marx. La exposición de Horkheimer de la estructura general de las categorías y conceptos en *El Capital* de Marx poseen un carácter en gran parte intuitivo y habría que leerlos en el trasfondo de su lectura de Hegel. Con todo, Adorno, lo mismo que Horkheimer, mantienen a lo largo de toda su vida (y en contraposición a la suposición de Habermas) la crítica de la economía política de Marx.³⁰

¿Por qué resaltar tanto este núcleo económico de la Teoría Crítica, si ella misma fracasó a la hora de aportar la prueba de la realidad de lo universal? El concepto de sistema, el concepto de una estructura objetiva, es el punto más débil en la ciencia social. Y la Teoría Crítica es la única corriente de pensamiento que a mi juicio presenta la programática más elaborada en ciencias sociales a pesar de ese déficit.

²⁹ Ibid., pág. 317. Esta cita sigue del siguiente modo: “Del mismo modo que un átomo de hidrógeno contemplado aisladamente tiene sus propiedades concretas, pero adquiere nuevas cualidades en la conexión molecular con otros elementos, para mostrar de nuevo las viejas cualidades tan pronto se desgajado de esa conexión, así también hay que manejar los conceptos, que contemplados individualmente mantienen sus definiciones y en la conexión se convierten en elementos de nuevas unidades de sentido. En la ‘fluidez’ de los conceptos se refleja el movimiento de la realidad.”

³⁰ Cf. Gerhard BRANDT, “Max Horkheimer und das Projekt einer materialistischen Gesellschaftstheorie” (1986), en: Id., *Arbeit, Technik und gesellschaftliche Entwicklung. Transformationsprozesse des modernen Kapitalismus, Aufsätze 1971-1987*, ed. D. Bieber y W. Schumm, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990, págs. 281ss.

Ella puede vincular con un sentido preciso aquellos conceptos que son trajinados en la sociología -autonomización, abstracción real, objetividad, falsa conciencia-. Pero para ello precisa de un despliegue adicional de su programática. Aunque Adorno parta obviamente de la argumentación de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, en ningún lugar se ha referido conscientemente a que esa traslación del pensamiento de Hegel a la teoría materialista implique un doble concepto de crítica. Uno de esos conceptos se acaba de mencionar en el recurso adorniano a Marx y a su crítica de la economía política. Adorno vio con precisión -lo mismo que Horkheimer- que, con el concepto de crítica, Marx no solo quiere decir crítica de la ciencia, sino que concibe la crítica como un principio de representación, como crítica de las categorías, como su despliegue dialéctico. Esa dialéctica, de la que Adorno dice que debería desarrollar lo “incomprensible” (esto es, la abstracción objetiva) en su dinámica inmanente en cuanto crítica de las categorías, es al mismo tiempo la exigente prueba metodológica de la unidad de ese sistema real existente. En cuanto reconstrucción teórica de la “autonomización real a partir de las relaciones entre seres humanos”, como dice Adorno, este primer concepto de crítica menciona un *topos* que conocemos en la teoría sociológica como el esfuerzo de conectar sistemáticamente la teoría de la acción y la teoría del sistema.

Pero también hay un segundo concepto de crítica que habría que tematizar bajo el título de “saber fenoménico”, esto es, de la forma como esa objetividad social es experimentada por los seres humanos mismos. Si la autonomización está vinculada a ese proceso de una abstracción no evidente para los mismos sujetos, que se les presenta (en el dinero y, unido a él, en todas las demás categorías) como un objeto, entonces hay que desarrollar la crítica de la sociología como una figura del saber que se diferencia fundamentalmente de la crítica en el primer sentido. En el pasaje citado más arriba, Adorno se refiere a esa diferenciación: “el positivismo no se entera” de ese doble carácter de la sociedad. Trata a la sociedad ... sencillamente como si fuera un objeto a determinar desde fuera...”³¹.

Esta es -dicho de entrada de manera muy general- la crítica de Adorno a la sociología. Está implicado un concepto de positivismo que solo se encuentra en la Teoría Crítica y en temprana crítica de Marx a Hegel. Lo que resulta constitutivo para este positivismo es un elemento de inconsciencia categorial análogo al que ya se apunta en el acto de constitución de las categorías de la economía política, y que Adorno da siempre por supuesto. El positivismo significa entonces no captar la

³¹ Theodor W. ADORNO, “Einleitung zum ‘Positivismusstreit...’”, op. cit., pág. 316.

génesis de la objetivación y, frente a esto, como se cita más arriba, el “materialismo histórico es la anamnesis de la génesis”. Esto se corresponde con la definición de sociología de Adorno, que “consiste esencialmente en la autorreflexión de la ciencia”³², de la sociología “tradicional” como una ciencia que se malinterpreta a sí misma, que simplemente articula la experiencia de la objetividad social, aunque se considere teoría.

Adorno coloca en el centro de su teoría el concepto de experiencia, pues la formación de la teoría comienza con la experiencia de esa autonomización real, de la “abstracción real”, tal como es percibida desde la perspectiva interna de los hombres. Para explicar ese concepto de experiencia recurrimos aquí al concepto enfático de experiencia que encontramos en el estudio de Adorno sobre Hegel. De manera reseñable, Adorno titula uno de esos trabajos “Contenido de experiencia”, pero, de entrada, de modo completamente consciente deja “en el aire el concepto de experiencia”: solo lo puede concretizar en la “exposición”³³. Adorno diferencia en esa exposición entre los contenidos de experiencia *de la* filosofía de Hegel y los contenidos de experiencia *en la* filosofía de Hegel. ¿Cuál es la diferencia? ¿A dónde va todo esto? Lo que le preocupa a Adorno no es nada menos que ese factor de inconsciencia que, sin embargo, en esta interpretación de Hegel no asociaría conceptualmente al positivismo. La filosofía de Hegel en su conjunto es una figura de reflexión de esa objetividad. “El interés no se centra en cómo llegó Hegel, de manera subjetiva, a tal o cual doctrina, sino, siguiendo el espíritu de Hegel, en la coacción de lo que objetivamente aparece y se refleja y sedimenta en su filosofía ... Se pregunta por aquello que expresa su filosofía en cuanto filosofía.”³⁴ Adorno manifiesta explícitamente que esa comprensión de la experiencia “transforma activamente” el concepto ordinario de experiencia³⁵, pues lo que se tematiza es el idealismo absoluto mismo en cuanto contenido de experiencia.³⁶

Adorno ve en el centro de la construcción general de la filosofía de Hegel –de

³² Theodor W. ADORNO, *Einleitung in die Soziologie*, op. cit., pág. 229.

³³ Theodor W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, op. cit., pág. 295.

³⁴ *Ibid.*, pág. 296.

³⁵ *Ibid.*, pág. 300.

³⁶ Adorno practica la misma forma de crítica en su curso sobre Kant en el semestre de verano de 1959. Cf. las referencias en la primera clase del 12 de mayo de 1959 en Theodor W. ADORNO, *Kants “Kritik der reinen Vernunft” (1959)*. Nachgelassene Schriften, Sección IV: Vorlesungen, vol. 4, ed. R. Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, pág. 13. Sin embargo, hay que subrayar aquí que en la autocomprensión de Adorno una crítica de este tipo solo parece posible en relación a teóricos que vivieron antes del punto culminante de la historia universal (que todavía ha de tematizarse).

manera muy abreviada- la visión hegeliana de que la categoría misma de subjetividad es algo mediado; lo que el individuo considera como algo primero e irrefutablemente absoluto, es secundario y derivado hasta en cada dato singular sensible³⁷. Es la experiencia de la auto-absolutización de la subjetividad burguesa, que apunta más allá de sí misma y comienza a concebirse como algo mediado, para comprenderse como un elemento de una estructura universal, que no obstante Hegel vuelve a hipostasiar. “La autorreflexión hegeliana del sujeto en la conciencia filosófica es en realidad la emergente conciencia crítica de la sociedad sobre sí misma.”³⁸. Consecuentemente, la teoría de la sociedad ha de retraducir -y esto lo ha realizado la teoría de Marx- la filosofía hegeliana a aquello que Hegel “había proyectado en el lenguaje de lo absoluto”³⁹. Este es, por cierto, el trasfondo de la inversión de la famosa frase de Hegel, según la cual lo verdadero sería el todo, y a la que Adorno opuso la de que el todo es lo falso.

En contraposición rigurosa con la absolutización del sistema autonomizado en una “totalidad verdadera” realizada por Hegel, la Teoría Crítica se entiende a sí misma como una teoría pendiente de revocación. La “totalidad a criticar en su derecho de existencia”, la objetividad social en cuanto objeto “propio” de la teoría, se concibe como aquello que ha de ser superado por la praxis, y con la eliminación práctica desaparece también el objeto de la teoría y con ello desaparecería la teoría. “Se presupone y utiliza la teoría para suprimirla en su figura común. El ideal de una teoría transformada sería su extinción.”⁴⁰

No es necesario explicar más extensamente que este concepto de experiencia no es idéntico con el concepto de experiencia del cientificismo. Pero es esencial que Hegel muestre en la elaboración teórica de esa experiencia de subjetividad absolutizada un elemento de inconsciencia categorial, que resulta constitutiva para esa sociedad misma y que Hegel comparte con el positivismo. Se trata de una crítica

³⁷ Theodor W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, op. cit., pág. 303ss.

³⁸ Theodor W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, op. cit., pág. 313.

³⁹ *Ibid.*, pág. 318. La misma idea se encuentra en la “Introducción a la ‘Disputa del positivismo en la sociología alemana’ (1969): “La idea de un sistema objetivo y esencial no es tan quimérica desde el punto vista social como podría pensarse después de la caída del idealismo y como asegura el positivismo. El concepto de gran filosofía ... no se debe a supuestas cualidades estéticas de las contribuciones intelectuales, sino a un contenido de experiencia que por mor de su trascendencia respecto a la conciencia individual se dejó tentar por la hipostatización en lo absoluto. La dialéctica solo es capaz de legitimarse por medio de una retraducción de ese contenido en la experiencia de la que surgió.” Theodor W. ADORNO, “Einleitung zum ‘Positivismusstreit...’”, op. cit., pág. 289.

⁴⁰ Theodor W. ADORNO, *Vorlesung über negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66. Nachgelassene Schriften*, Sección IV: Vorlesungen, vol. 16, ed. R. Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, pág. 139.

del positivismo que puede encontrarse ya en el joven Marx en su confrontación con el derecho constitucional de Hegel, donde habla explícitamente del “positivismo acrítico” de Hegel y lo crítica como el reverso de la especulación mística. Positivismo y especulación son dos caras de una medalla y lo siguen siendo hoy, solo que naturalmente ya no en esa forma abierta como ocurría en la filosofía del derecho de Hegel.

Por eso, es necesario precisar el concepto adornoiano de positivismo. Adorno ha criticado ciertamente –como se esbozó al comienzo– que el positivismo “no se entera” del doble carácter de la sociedad (no enterarse es, por tanto, algo constitutivo para esa forma de conciencia, no se trata de un no enterarse consciente, sino de una inconsciencia constitutiva de ese mismo saber determinado), pero Adorno mismo tan solo puede constatar –paradigmáticamente– ese doble carácter al confrontar dialécticamente los dos factores que se complementan. Con la subjetividad que se absolutiza a sí misma se corresponde la conceptualización monstruosa en la irrefutable experiencia de la unidad autonomizada de la sociedad. Como en un juego de ping-pong se pone en juego a Weber contra Durkheim y a Durkheim contra Weber.

“En efecto, dentro de la sociedad burguesa, la acción, en cuanto racionalidad, es en gran medida y de modo objetivo ‘comprensible’ y también está motivada. La generación de Max Weber y de Dilthey lo han recordado fundadamente. El ideal de comprensión fue unilateral al excluir aquello que en la sociedad es contrario a la identificación por los que comprenden. A ello se refería la regla de Durkheim de tratar a los hechos sociales como cosas y en principio renunciar a entenderlas.”⁴¹

Adorno, por cierto de nuevo en conexión con Horkheimer⁴², se niega a suscribir tales contraposiciones de individualismo y colectivismo, acción comprensible versus constructos holísticos, como expresión teórica adecuada de esta sociedad. Esas contraposiciones de dos “estrategias burguesas” (Habermas) deberían ser descifradas ellas mismas a su vez más bien como una figura de dicho positivismo, como una forma de la articulación de esa experiencia específica de la objetividad autonomizada; sin embargo, no son idénticas con el “concepto” de esa sociedad.

⁴¹ Theodor W. ADORNO, “Gesellschaft”, op. cit., págs. 11s.

⁴² Max HORKHEIMER, “Traditionelle und kritische Theorie”, op. cit., pág. 181: “La historia hasta hoy no puede ser propiamente entendida, en ella solo son comprensibles los individuos y los grupos singulares, y ni siquiera estos de manera completa, puesto que gracias a su dependencia interior de una sociedad inhumana también siguen siendo en su acción consciente funciones mecánicas.”

La “categoría de totalidad (de la) teoría hegeliano-marxista de la sociedad” se malinterpreta cuando se entiende como “unidad de dos elementos” que posteriormente “se habrían separado, de un lado, en las teorías de la acción y, de otro, en teorías del sistema.”⁴³ La “antigua” Teoría Crítica insistiría por el contrario en que esos dos paradigmas –teoría de la acción y teoría del sistema–, de algún modo vinculados de manera “no trivial” el uno con el otro, tan solo articulan la conciencia de la autonomización de la sociedad, pero no representan su captación conceptual. Lo que Adorno constata en relación con Weber y Durkheim se puede trasladar también a Habermas, esto es, que ese ideal de comprensión elimina lo incompresible y, en cierta manera, lo desplaza al paradigma de la teoría del sistema. El positivismo de la teoría de la sociedad de Habermas consiste en que se apoya, como toda teoría de ciencias sociales, en formas y categorías de esa objetividad social, que tan solo de manera superficial pueden ser captadas a partir de la empiria, sin tematizar el contenido social de su forma.

Pero aquí se muestran también los límites de Adorno. La cuestión es si Adorno puede “aprovechar” completamente la programática dialéctica (resaltada aquí de manera muy acentuada) de su concepto de objetividad en vistas a su crítica de la ciencia social. El hecho de que Adorno vincule su concepto de objetividad a las categorías de la economía política, pero que solo pueda desarrollar someramente la objetividad de las categorías reales, le hace pasar por alto que las conceptualidades de Durkheim que él caracteriza de “monstruosas” también se encuentran en ámbitos de la teorización de las ciencias sociales donde no se sospechaban. De este modo se llega a una dialéctica de la Teoría Crítica misma: la confrontación con la forma valor y dinero, que Adorno calificara poco antes de su muerte⁴⁴ como los “bienes más sagrados” de la Teoría Crítica y cuyo “análisis enciclopédico” recomendará, conduce a un concepto de teoría que ya no coincide con la interpretación de Marx realizada por Adorno y con su autocomprensión.

Traducción del alemán de José A. Zamora

⁴³ Jürgen HABERMAS, “Dialektik der Rationalisierung”, en: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985, pág. 180.

⁴⁴ En una conversación con Ernst Theodor Mohl con motivo del dictamen del trabajo de grado de Hans-Georg Backhaus.