



Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia.

Charry-Bermúdez1, Manuel Ernesto
Totalidad y dialéctica. El concepto de totalidad en Adorno y Hegel ((
Estudios de Filosofía, núm. 56, 2017, Julio-Diciembre, pp. 119-135
Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia.

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n56a07>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379853758007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UDEM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Totalidad y dialéctica. El concepto de totalidad en Adorno y Hegel*

Totality and dialectics. The concept of totality in Adorno and Hegel

Por: Manuel Ernesto Charry Bermúdez
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia
E-mail: manuel.charry@udea.edu.co

Fecha de recepción: 14 de marzo de 2017

Fecha de aprobación: 19 de mayo de 2017

Doi: 10.17533/udea.ef.n56a07

Resumen. *El texto se propone exponer críticamente algunos contenidos fundamentales del concepto de totalidad y su importancia para el pensamiento dialéctico. Partiendo de una crítica de la concepción hegeliana de totalidad, busca sin embargo defender este concepto, aunque reconstruido desde un giro materialista a partir de la filosofía desarrollada por Theodor W. Adorno. El concepto de totalidad cambiaría su significado y función a partir de la crítica materialista, pasando de la idea de un todo determinado y definitivo, a un criterio epistemológico y normativo para oponerse con efectividad a la imposición de una totalidad social.*

Palabras clave: *Dialéctica, totalidad, Teoría crítica, Adorno, Hegel*

Abstract. *This paper seeks to expose critically some fundamental contents of the concept of totality and its importance to dialectical thinking. Starting from a critique of Hegel's conception of totality it seeks, however, to defend this concept but reconstructed to a materialistic turnaround, just as it was developed in the philosophy of Theodor W. Adorno. The concept of totality would change its meaning and function through a materialistic critique, moving from the idea of a determined and definitive whole, to an epistemic and normative criterion to counter effectively the imposition of a social totality.*

Key words: *Dialectics, totality, Critical theory, Adorno, Hegel*

* El presente artículo hace parte de los desarrollos alcanzados por el trabajo conjunto de la línea de investigación en teoría crítica del Grupo de Investigación en Filosofía Política (Instituto de filosofía) de la Universidad de Antioquia.

Cómo citar este artículo

MLA: Charry, Manuel. "Totalidad y dialéctica. El concepto de totalidad en Adorno y Hegel." *Estudios de Filosofía*, 56 (2017): 119-135.

APA: Charry, M. (2017). Totalidad y dialéctica. El concepto de totalidad en Adorno y Hegel. *Estudios de Filosofía*, 56, 119-135.

Chicago: Charry, Manuel. "Totalidad y dialéctica. El concepto de totalidad en Adorno y Hegel". *Estudios de Filosofía* n.º 56 (2017): 119-135.

Introducción

Inscrito en el proyecto de una crítica y defensa de los conceptos tradicionales de la metafísica occidental, este texto intenta desarrollar y exponer la concepción crítica que Theodor W. Adorno hace del concepto hegeliano de totalidad. El procedimiento en tres pasos implicará primero defender la concepción hegeliana de la dialéctica a partir de una lectura de la *Fenomenología del espíritu*. En la siguiente parte se intentará criticar algunos de sus límites y de sus excesos. En el último apartado se mostrará cuál es la propuesta adorniana que permite hacer una defensa del concepto de totalidad como una herramienta vital y necesaria para toda filosofía que pretenda comprender la realidad presente.

1. Dialéctica y totalidad

1.1 “El todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo” (Hegel, 2008: 16).

Entre las casi innumerables experiencias y conceptualizaciones que nos ha legado la filosofía hegeliana no es la de menos importancia aquella que explica que lo absoluto no debe ser concebido sólo como substancia, sino también como sujeto (Hegel, 2008: 15). Afín a la filosofía posterior a Kant, que intentaba liberar a la razón de los estrechos límites del criticismo, Hegel, sin embargo, no desistió del esfuerzo y la esperanza del concepto. Si bien el objetivo y fin de la ciencia era lo absoluto mismo, esta tarea no podía emprenderse a través de la renuncia al único instrumental de conocimiento posible, ni del interés en todo aquello que produce un “santo horror”, lo finito y lo determinado. Para Hegel lo absoluto es ante todo *resultado*, lo cual quiere decir que lo absoluto es siempre algo *determinado*. “Un llamado fundamento o principio de la filosofía, aun siendo verdadero, es ya falso en cuanto es solamente fundamento o principio” (Hegel, 2008: 18). Lo absoluto indeterminado no es la posibilidad de alcanzar inmediatamente la verdad, sino más bien un ideal fácil de alcanzar y desarrollar a través del cual el individuo que ha renunciado a la ciencia se acomoda en el vanidoso principio de su propia arbitrariedad. Lo absoluto no puede ser nunca una ciencia de lo edificante: lo intuitivo, la fe o el prejuicio, no pueden jamás sustituir el trabajo y el dolor que implica elevar el concepto a la altura de lo que se le opone. Tampoco puede ser una decisión institucional o individual acerca de un principio o procedimiento fundamental, que luego pasa por algo objetivo. Ello impone a la filosofía hegeliana el esfuerzo infinito, pero también la ambición sin límites, de lograr que la totalidad de fenómenos y determinaciones de la historia y la cultura puedan exponerse lógicamente como una serie de fuerzas, materias y elementos que se relacionan entre sí de manera necesaria. La necesidad lógica

no puede ser un constructo epistémico subjetivo, un esquematismo, que luego se aplique o se imponga a los elementos de la realidad, para luego decir con actitud autosatisfecha que la realidad se comporta necesariamente tal como el intelecto (*logos*) lo había determinado. “Las cosas mismas hablan en una filosofía que está resuelta a demostrar que es una con ellas” (Adorno, 2012: 233). La necesidad lógica es más bien la necesidad interna de las cosas, esto es, el juego invisible de fuerzas que se va haciendo visible sólo en las exteriorizaciones específicas, es decir, en las existencias determinadas y concretas de la realidad. Que “la cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo” (Hegel, 2008: 8) quiere decir que lo determinado, finito y en apariencia contingente adquiere sentido justamente como algo necesario, esencial e insustituible en el movimiento universal de la cosa de la que se está tratando. La lógica no es sólo la del sujeto, sino que de hecho el idealismo absoluto señala que los objetos tienen en sí mismos una logicidad. “El conocimiento científico, (...), exige entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él” (Hegel, 2008: 36). El papel del filósofo o del investigador adquiere entonces un rasgo contemplativo al que no puede renunciar: el de facilitar y hacer posible el movimiento del concepto, que a su vez debe siempre perseguir y estar a la altura del movimiento inherente a las cosas mismas. O, dicho de otra manera, el saber absoluto es algo que se constituye fundamentalmente a partir de la experiencia de cada uno de los momentos particulares, tal como se manifiestan y tal como se comportan a partir de sí mismos. Este respeto “micrológico” por lo particular sería entonces el rasgo objetivista del concepto dialéctico del todo.

1.2 “Lo verdadero es el todo” (Hegel, 2008: 16).

Dialéctica sería la tentativa de comprender cada fenómeno tal como se da inmediatamente, respetando su particularidad. Pero al mismo tiempo que se enfoca en ella, la dialéctica intenta mostrar cómo cada cosa por sí misma va más allá de sí misma, esto es, cómo contradice inmanentemente, a partir de su propio devenir, su apariencia inmediata y aislada. Que el todo es lo verdadero quiere decir fundamentalmente que no puede comprenderse ningún fenómeno al margen del proceso de su devenir, y a su vez, que no puede comprenderse ningún proceso particular si no se explica su necesidad interna como una necesidad propia de otro proceso más abarcador, el contexto universal o social partir del cual recibe sus determinaciones. Sólo el pensamiento más primitivo o irreflexivo asume el aislamiento, la apariencia inmediata de los fenómenos, como una propiedad inherente a las cosas mismas. La dialéctica, que está nutrida en la experiencia de la *Crítica de la razón pura*, sabe cuánta mediación subjetiva interviene ya en toda percepción particular. Ella es la manera de proceder de un pensamiento que

no se intimida ante la coacción que impone todo lo inmediato, lo positivo, y que por ello mismo tiene la fuerza para distanciarse e intentar ver qué es lo que está contenido esencialmente en lo que aparece. No en vano la diferencia entre esencia y apariencia ocupa un lugar fundamental en su manera de proceder. Sólo en la medida en que es capaz de mantener la propia unidad del pensamiento respecto de la transición permanente y violenta de lo dado, de lo que aparece, la dialéctica es capaz de aprehender la esencia, la unidad negativa de eso que en su propio movimiento sigue una lógica propia. La dialéctica quiere al mismo tiempo defender el derecho de lo particular empírico y del concepto universal, pero nunca a través de un término medio, esa especie de mezcolanza pragmática y subjetivamente arbitraria que falsea el contenido determinado de cada figura particular a través de una imposición instrumental. Más bien quiere mantener el derecho de cada uno de los opuestos: desarrollar la ambición del concepto de ser uno con la cosa, pero sin imponerse subjetivamente a esta. El concepto de espíritu, como unidad absoluta de sujeto y objeto, es la categoría fundamental que le permite a Hegel mantener esta posibilidad o incluso realizarla a través del concepto. Lo absoluto no es “algo intermedio entre los extremos, sino algo que acontece a través de los extremos y en ellos mismos” (Adorno, 2012: 234). La dialéctica sería el proceso a través del cual el absoluto se va exponiendo a sí mismo en cada uno de los momentos particulares en los que se va auto-determinando.

1.3 “El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento” (Hegel, 2008, 24).

En tanto que la totalidad sólo puede entenderse como lo que no excluye absolutamente nada en su propia necesidad lógica, el sistema hegeliano no puede ser un sistema armónico. El “entregarse a las cosas” lleva por sí mismo a la experiencia de la contradicción tanto entre varios fenómenos, como en cada fenómeno en sí mismo.¹ El carácter temporal de los objetos implica que estos estén en una continua transformación: su esencia o su ser, su necesidad lógica, sólo puede entenderse como la unidad de los diferentes momentos de su vida, que se van enfrentando, contradiciendo, unos a otros. Por sí mismos van poniendo lo contrario de sí mismos: la auto-actualización implica contradicción. Cada hombre, cada cultura o cada concepto, sería entonces el proceso que se va tejiendo y autoproduciendo a partir de las contradicciones que lo constituyen inmanentemente. La totalidad sería la

¹ El concepto de la dialéctica como experiencia aparece en la *Introducción* de la *Fenomenología del espíritu* (Hegel, 2008: 57-60). Brian O'Connor (2005: 29-37) explica de manera eficaz este concepto y su influencia en la obra de Adorno.

unidad histórica que la filosofía especulativa es capaz de sintetizar con la fuerza del pensamiento: no ha de excluir lo contradictorio, los puntos de vista, lo individual o lo unilateral, justamente por ser finito y contradictorio. Si pretende ser lo verdadero o lo absoluto, debe ser capaz de explicar o establecer racionalmente la unidad de todos los momentos contradictorios. La unidad del absoluto no es entonces una continuidad que se aprehende a través de la exclusión de los elementos dispares: más bien, la totalidad sólo vive a través de las contradicciones, pues es la unidad que se teje a partir de lo discontinuo, un sistema racional que es capaz de explicar cada ruptura como una necesidad de la realidad y del pensamiento. Cada momento aislado, en contradicción consigo mismo y con los otros, pierde entonces los rasgos de la inmediatez y de la contingencia: que “lo real es racional” quiere decir que absolutamente todo lo que está determinado tiene un significado y una existencia necesaria respecto de las necesidades del espíritu, la cultura o la sociedad. Su contingencia es más bien una apariencia ligada a la ignorancia del observador. Su inmediatez, la falta de reflexión sobre lo que es en sí aquello de que se está tratando, algo mediado. En efecto, el todo, como proceso absoluto que se va tejiendo a la largo de la historia del pensamiento, sería el mediador universal de cada momento particular, y la dialéctica idealista, la hegeliana, sería el esfuerzo filosófico por hacer consciente esta mediación en cada uno de sus momentos.

La dialéctica idealista es inseparable de la idea de totalidad. Sólo ella le brinda la fuerza para distanciarse de la violencia de lo positivo, posibilitando al pensamiento la comprensión de todo lo existente como algo que se comunica con un contexto histórico específico. La totalidad no puede ser entonces un esquema procedimental impuesto desde arriba, una fórmula mágica que resuelve todos los problemas, sino algo que se va demostrando por sí mismo en la conceptualización dinámica y la praxis histórica de los hombres.²

2. Totalidad y objetividad

2.1 “El sujeto-objeto de Hegel es un sujeto” (Adorno, 2012: 238).

El mero término *espíritu* ya contiene en sí mismo la referencia al momento subjetivo: a la espontaneidad del pensamiento que tiene la capacidad de producir las formas de la realidad a través de sus funciones, tal como ya había sido descrita

2 Es vital señalar que este ideal de la dialéctica no siempre se ha cumplido de manera cabal, y que incluso la dialéctica negativa de Adorno se expone a la amenaza de convertir su procedimiento antisistemático en algo de carácter sistemático o externo. Al respecto ver la problematización de Susan Buck-Morss (1981: 358-367) sobre lo que ella llama *el método de la dialéctica negativa*.

por Kant. La ambición hegeliana consistía en desarrollar y sobrepasar de contenidos experienciales este concepto formalista de sujeto, de tal manera que superara la unilateralidad de lo individual, de lo arbitrario y particular. Así, accediendo a la esfera de lo infinito, lograría captar que el verdadero sujeto de la historia es un sujeto universal, el sujeto depurado de su apariencia de particularidad (Hegel, 2008: 219-224). La historia, producto del conjunto de acciones individuales, se constituye como actividad de un agente universal y supraindividual, la cultura. Actividad que, al producir las determinaciones específicas de la realidad, produce al agente mismo: el espíritu, el devenir de todas las mediaciones sobre cada cosa particular, es lo más real de todo. El espíritu se explica entonces como lo más incondicionado de todo: lo que no puede ser criticado desde ningún momento específico, pues ya él lo contiene superado en sí mismo, pues no es, como hemos explicado, una totalidad abstracta. Es, como hemos señalado arriba, una totalidad que reconcilia conceptualmente, esto es, a partir de las cosas mismas, absolutamente todas las contradicciones reales.³ Lo contingente es reivindicado, pero sólo como un momento inherente del devenir de la totalidad. Este rasgo idealista hipostasia la realidad, pues, mientras que la filosofía kantiana veía la realidad empírica o social como algo disímil o contrapuesto a la ley moral racional, sólo reconciliable en términos de una sospechosa fe en el progreso de la humanidad, la filosofía de Hegel, que no admite ninguna verdad que no sea al mismo tiempo un absoluto reconciliado, rechaza la ley moral kantiana por ser una mera abstracción, una ley lograda desde la unilateralidad del sujeto que razona sobre la moral. En su lugar establece que una moralidad que no se manifieste ella misma de manera real no tiene ningún contenido: las costumbres y tradiciones dominantes o establecidas son entonces la substancia ética de la que toda acción individual puede obtener su contenido. “No hay lo malo como no hay lo falso” (Hegel, 2008: 27). Hegel supera la contradicción entre el ser y el deber ser argumentando que todo lo existente inmediatamente es ya lo ideal, que no hay un deber ser al que se pueda apelar más allá de lo concreto sin caer al mismo tiempo en una postura abstracta o unilateral⁴. De esta manera, establece que el sacrificio socialmente determinado de lo individual y lo particular viene justificado a priori por el inapelable y autojustificador curso del mundo. Pero la contradicción se mantiene: si los individuos no se reconocen a sí mismos

3 Ejemplo de ello puede verse en la *Fenomenología* (2008: 214-231), en los capítulos dedicados al Deseo, la Ley del corazón y la Virtud, donde toda intención particular se revela como algo de antemano reconciliado con un necesario e inevitable curso del mundo. El fin de la acción y su resultado sólo se contradicen por falta de autoconciencia.

4 “Lo que *debe* ser es también de hecho, y lo que solamente *debe* ser sin *ser*, carece de verdad” (Hegel, 2008: 154).

como lo real, y si el espíritu o la cultura se les aparece siempre como lo universal contrapuesto a su propia esencia, la dialéctica idealista no ha logrado reconciliar efectivamente estos momentos, pues la conciencia de los hombres mantiene una contradicción consigo misma.

2.2 “El sistema hegeliano no era en sí algo verdaderamente en devenir, sino que implícitamente ya estaba pensado de antemano en cada determinación singular” (Adorno, 2005: 36).

Para Adorno, el idealismo ha recurrido a una argucia: en la medida en que presupone y explica la identidad absoluta entre pensamiento y cosa, entre individuo y sociedad, como algo dado o alcanzado en cada paso, cierra definitiva y arbitrariamente la posibilidad de que la cosa o el individuo puedan manifestar contradicciones que no estén ya incluidas en su reflexión. Mientras que desprecia *a priori* todo lo particular, lo expone luego subrepticamente como reconciliado con la realidad: el residuo, es decir, los seres humanos fatigados y embrutecidos, torturados por una exigencia objetiva, esto que sobra en el cálculo reconciliatorio del idealismo, aparece simplemente como algo anacrónico, una deficiencia del espíritu individual que debe ser ignorada o expulsada. La falta de felicidad del individuo, su sacrificio obligado y su sufrimiento individual, aparecen justificados a partir del comentado principio histórico inapelable. En realidad, la dialéctica idealista sólo reconcilia con el estado de cosas dominante lo que en sí ya estaba reconciliado en el individuo con ese estado de cosas: establece una unidad entre lo que ya es unitario, no entre lo que se contradice. En Hegel, “el pensamiento nunca hace más que extraer de sus objetos lo que en sí ya es pensamiento” (Adorno, 2005: 37). De la ley del corazón reconcilia lo que en ella ya es curso del mundo; del individuo aislado extrae lo que en sí ya era espiritual, no lo *antiespiritual* en él, lo irracional, lo pulsional e irreductible, que es justo lo que la dialéctica prometía (Adorno, 2005: 319). Ello lo aproxima a la postura gnoseológica de la paranoia: el sujeto encuentra como objetivo aquello que a su vez ha sido subjetivamente determinado y decidido de antemano. Lo que lo distingue de ella es que la rigurosidad del idealismo absoluto hace que este aprehenda y exponga mucho de lo que estaba escondido en el objeto. El idealista, en este caso, ya ha decidido de antemano la prioridad ética y epistemológica del sujeto universal, esto es, del espíritu del mundo: por eso no es capaz de dar a lo no-conceptual la dignidad que la dialéctica exige por sí misma. Hay un “entumecimiento” de la dialéctica, pues su esencia irrenunciablemente móvil capitula ante la dureza de una realidad particular. Confunde lo concreto devenido, con toda su injusticia, con la totalidad misma que habría de devenir y

justificarlo todo. En lugar de hacer de la realidad un lugar más adecuado a la libertad y felicidad enfática de la humanidad, diviniza lo real como aquello que expresa los intereses mismos de la humanidad. Aquí se revela una contradicción entre totalidad e infinitud, “pues el incesante *ad infinitum* hace estallar al sistema que estriba en sí y que sin embargo no debe su existencia sino a la infinitud” (Adorno, 2005: 35). La dialéctica idealista se niega a sí misma fundamentalmente, pues por un lado ambiciona captar lo infinito, lo que con el instrumental finito de determinaciones subjetivas y culturales tomaría una infinitud de tiempo y esfuerzo en ser captado, y al mismo tiempo asume esto infinito como algo dado y conocido a partir de lo cual se extraen consecuencias fundamentales. Cae presa, por falta de autorreflexión, de una dialéctica propia en la que el devenir de su proceso, la infinitud, contradice la idea de lo absoluto como un algo determinado, como resultado. Por eso fracasa en su propio concepto.

2.3 “Lo que en la teoría se probó como vano fue irónicamente confirmado en la praxis” (Adorno, 2005: 33).

Si bien el idealismo ha fracasado en su ambición fundamental de alcanzar la unidad absoluta de cosa y concepto, el concepto de totalidad no necesariamente pierde su vigencia. El espíritu puede ser retraducido o reinterpretado, como ya estaba implícito en Hegel⁵, como una racionalización o hipóstasis del carácter productivo y universal del trabajo humano. Mientras que el idealismo desde Kant había expresado la realidad como algo mediado subjetivamente, sólo en esta retraducción materialista se hace visible el carácter realmente subjetivo de la realidad: el trabajo social administrado, como objetivación a la vez racional y ciega de los designios humanos, se transforma en la instancia universal que media entre todas las determinaciones o relaciones particulares entre las cosas.⁶ “En la ampliación del espíritu a totalidad se encuentra, cabeza abajo, el conocimiento de que el espíritu no es ningún principio aislado, ninguna sustancia autosuficiente, sino un momento del trabajo social: el que está separado del trabajo físico” (Adorno, 2012: 246). El espíritu pierde el carácter de incondicionado que había adquirido en su transfiguración idealista: ya no es lo absoluto, sino justamente *el sistema más*

5 Por ejemplo en la relación entre amo y esclavo que tiene como consecuencia la formación cultural (Hegel, 2008: 117-121), o en el concepto de espíritu como cumplimiento de la idea de la obra común (Hegel, 2008: 260).

6 Este es el contenido enfático de la primera de las *Tesis sobre Feuerbach* (Marx & Engels, 2014: 499), donde Marx exalta el progreso del idealismo hegeliano con respecto al atrasado y pasivo materialismo de Feuerbach.

condicionado de todos (Adorno, 2005: 22) pues queda sometido a los movimientos y leyes de la economía, la psicología y la sociología. El espíritu es entonces un proceso particular, uno que se concibe como absoluto solamente porque se lo aísla del contexto en el que obtiene sus determinaciones concretas: la cultura, la ciencia y la filosofía no pueden a partir de ello entenderse como procesos con una esfera de autonomía particular, pues su significado objetivo y su devenir histórico, incluso cuando tienen un grado de autonomía parcial, se hacen imposibles de comprender al margen del proceso general de producción de la realidad.⁷ La totalidad, más que una sutil esencia espiritual que se difunde en todo lo que deviene, sería más bien la sociedad absolutamente socializada que en occidente sólo llega a ser real en las sociedades totalitarias a partir del siglo XX. Cumpliendo con el requisito fundamental de toda dialéctica, el de reconfigurar el movimiento del concepto a partir del movimiento de la realidad concreta, Adorno se ve obligado a superar el concepto de espíritu absoluto, mostrando cómo su carácter de absoluto sólo es la ilusión generada por una visión que no es suficientemente autoconsciente para ver que la intención misma de lograr lo absoluto en el concepto ya está, de hecho, mediada por la totalidad social.⁸

2.4 “La sociedad burguesa es una totalidad de antagonismos” (Adorno, 2012: 250).

La genialidad de la imaginación hegeliana se va confirmando justamente por la precisión con la que su pensamiento especulativo nos permite dilucidar e iluminar nuestra realidad presente, cortar en los lugares adecuados la bruma que la sociedad burguesa impone necesariamente a la conciencia individual. La totalidad hegeliana no es nunca la superposición de un principio categorizador a partir del cual se infiere inmediatamente toda la realidad: no es una fórmula repetible al infinito que resuelva *ex machina* cada determinación particular. Es, como hemos dicho, una totalidad que se desarrolla y tiene su vida propia sólo en el devenir de las contradicciones que se manifiestan en las determinaciones particulares. No es entonces una totalidad armónica, donde todo se deduce lógicamente de uno o varios postulados, exactamente como en la sociedad burguesa la realidad no se manifiesta como un

7 Si bien toda la obra de Horkheimer y Adorno está atravesada por el ímpetu de demostrar la mediación social sobre los grandes logros teóricos de la ciencia y el arte, el texto *Teoría tradicional y teoría crítica* de Horkheimer (2003: 223-271) sigue siendo la manera más adecuada para exponerse a esta argumentación.

8 Para comprender el carácter compensatorio del sistema en la sociedad burguesa ver el fragmento *Actitud hacia el sistema* en la Introducción de *Dialéctica negativa* (Adorno, 2005: 30-31).

todo orgánico en el que cada cosa ocupa racionalmente su sitio. El todo es algo que deviene real de una manera efectiva, llega a tener predominancia sobre las partes, justamente a través del trabajo social organizado. Incluso lo más íntimo, singular e irracional obtiene su lugar por la mediación que la producción hace sobre la existencia individual. Ahora bien, con este giro materialista la realidad deja de aparecer como una necesidad lógica e inexorable. “La totalidad no es una categoría afirmativa, sino más bien una categoría crítica” (Adorno, 2004: 272). La coacción de la naturaleza, humana o no humana, aparece como el rasgo distintivo de esta totalidad: ella logra unificar y sintetizar los diferentes elementos, es una empresa eficaz. Pero lo logra sólo a través de la violencia, esto es, la supresión, neutralización o eliminación unilateral de todos los elementos disonantes o contradictorios, su reconciliación forzosa con el funcionamiento dominante de las relaciones sociales. “El carácter abstracto del valor de cambio está aliado a priori con el dominio de lo general sobre lo particular, de la sociedad sobre sus afiliados obligatorios” (Adorno, 2012: 273). Tal como ya Lukács (1970) lo ha descrito, el principio de cambio, en la forma del fetichismo de la mercancía, ha devenido el substrato o el *medium* universal en el que todo lo diferente es reducido a un denominador común. El mero principio abstracto, la idea de que es posible sustituir absolutamente todo por todo, predominantemente el tiempo y el espacio de los hombres reducidos a cuantificación abstracta, este mero principio, no es él mismo ninguna totalidad. Se hace tal sólo a través de la esencia del hombre: su actividad vital, es decir, su orientación práctica, es lo que paulatinamente va dando realidad al principio de intercambio hasta que esta realidad, objetivada y enajenada, adquiere autonomía o independencia respecto de sus productores. El principio de identidad “no es una ley del pensamiento, sino real” (Adorno, 2005: 18). No es un principio abstracto, pero al mismo tiempo es el principio mismo de la abstracción: el trabajo ciego de los hombres ha convertido la realidad concreta en una realidad abstracta, esto es, en una realidad donde los valores y cualidades son separados estructuralmente de los objetos. Las contradicciones están a la orden del día, pues el principio de cambio instaura necesariamente relaciones de identidad entre aquello que justamente tiene su esencia en lo no idéntico: la forma *mercancía*, el concepto especulativo realizado, se hace total. Diluye las cualidades de los objetos, haciéndolos comparables unos con otros, los somete a la dialéctica de lo que se contradice a sí mismo: el contenido esencial de lo no-idéntico deviene inesencial en la medida en que es obligado a reconfigurar su contenido de acuerdo a una infinitud de relaciones abstractas con cosas diferentes.⁹

9 El trabajador por ejemplo, experimenta la contradicción fundamental entre su individualidad y su rol al interior de la sociedad, intentando configurar puntos intermedios, una horrorosa mezcla entre ascetismo y hedonismo, que le permitan asimilar su existencia desgarrada.

“El sistema es la objetividad negativa, no el sujeto positivo” (Adorno, 2005: 30). El curso del mundo por sí mismo no es una voluntad o autoridad racional, sino el resultado complejo de la confluencia de infinidad de fuerzas con altísimos grados de irracionalidad. “Hasta el día de hoy la historia no tiene ningún sujeto global, se construya como se construya. Su sustrato es el complejo funcional de los sujetos individuales reales” (Adorno, 2005: 281). Lo verdadero es el todo, en tanto que la totalidad es la realización extendida de los principios de la sociedad burguesa. Pero al mismo tiempo sucede que el todo es lo falso, porque esta totalidad es la falsedad, la injusticia misma. Ella exige el sacrificio de lo particular con la promesa de una compensación que de ninguna manera es suficiente¹⁰: el embrutecimiento y la reproducción del estado de auto conservación, de necesidad, que ha llegado a ser anacrónico justamente por la potencia del proceso social de producción. “La estructura total de la sociedad tiene la forma concreta por la cual todos han de someterse a la ley del intercambio si no quieren sucumbir” (Adorno, 2004: 273-274). Lo verdadero es el todo, porque bajo el capitalismo monopolístico la espontaneidad individual no es de ninguna manera la instancia fundamental para la producción de la libertad. Pero lo falso es el todo justamente porque impide esta libertad a través de su mediación abstracta. El espíritu no es pues sino el sujeto inconsciente de la historia, es decir, ningún sujeto: ninguna substancia más allá de la acción particular de los individuos. Es más bien la garantía mitológica de que en el fondo todo el sacrificio, toda la coacción y toda la violencia se justifican en un siempre postergado *fin de la historia*, o bien, en una esquizofrénica, y por ello insostenible, reconciliación presente, y no simplemente en el mantenimiento de un orden de privilegios restringido a una clase económica.

Sin un concepto de totalidad es imposible enfrentarse a la organización totalitaria del capitalismo. La alergia posmetafísica a los grandes conceptos de la modernidad aniquila las posibilidades de la crítica y la comprensión científica en el momento en que rechaza un concepto simplemente porque no se acomoda inmediatamente a las exigencias institucionales de cientificidad.¹¹ Aquí es necesario explicar en qué consiste la instancia epistemológica del concepto de totalidad tal como aparece en una dialéctica negativa, una que ha dado el giro materialista.

10 En el *Malestar en la cultura* (Freud, 1992, 105-112) se expone de manera magistral este proceso de renuncia y compensación insuficiente a la vez que se explican las condiciones culturales y psíquicas para el resentimiento generalizado de los hombres.

11 La postura de Adorno coincide en muy buena medida con la que expone Lukács (1970: 39,49) en su ya clásico texto *¿Qué es el marxismo ortodoxo?*, en cuyos apartados tercero y cuarto explica la importancia del concepto de totalidad para el marxismo.

3. La totalidad como anticipación gnoseológica

3.1 “La prelación de la totalidad sobre el fenómeno se ha de captar en el fenómeno” (Adorno, 2005: 280).

Una consecuencia epistemológica fundamental de lo dicho hasta ahora es que la dialéctica materialista no puede captar la mediación social del dominio y del principio de cambio inmediatamente, como un esquema conceptual superpuesto al concreto devenir social. La dialéctica exige por sí misma que el pensamiento se entregue completamente a la comprensión diferenciada y específica de las determinaciones de cada artefacto, fenómeno o material. “La célula más pequeña de la realidad observada pesa tanto como el resto del mundo” (Adorno, 2005: 280). Sólo arrojándose, asumiendo ingenuamente la apariencia inmediata de lo dado, puede el pensamiento dialéctico hacer justicia a su propio principio. La disciplina del objeto impone al pensamiento un rigor infinito, emparentado con el de la producción artística: éste ha de construir el conocimiento a partir de lo que el objeto exija por sí mismo, sin imponerle caprichosamente conceptos. Ello sin renunciar, a la vez, a la ambición teórica de conceptualización o a la posibilidad de apelar críticamente a los conceptos de la tradición. La mediación objetiva de la sociedad totalizada sobre todo lo particular deberá mostrarse por sí misma en la medida en que el pensador se sumerja en el detalle, en la obsesión de encontrar en lo más específico justamente algo que empuja más allá de sí. “La dialéctica es exigida desde abajo” (Adorno, 2005: 280). Lo existente, en la medida en que por sí mismo no existe y no tiene su sentido propio sino a través de su relación con el contexto específico en el que ha devenido, deberá ir mostrando por sí mismo sus relaciones, esto es, sus múltiples mediaciones con respecto a la humanidad. La estructura de la totalidad debe aparecer siempre en lo más profundo de la cosa aislada por el pensamiento, en su configuración interna. La constelación, como correctivo adorniano para la coacción e impotencia del concepto, se funda en la esperanza de que la iluminación particular de un objeto vaya a iluminar por sí misma a otros objetos relacionados objetivamente con éste (Adorno, 2005: 156-158). Cuando el poder se ha hecho total, la verdad sobrevive sólo en lo más frágil: la dialéctica coherente, liberada de las arbitrariedades del idealismo, sabe que sus *especulaciones concretas* y su entrega incondicionada a las cosas no garantizan por sí mismas la consecución de lo que se busca. “En el momento en que se cree haber aprehendido la cuestión, se transforma en su opuesto, deslizándose entre los dedos y escapando” (Buck-Morss, 1981: 360)

3.2 “La totalidad no es fáctica como los fenómenos sociales individuales” (Adorno, 2004: 273).

De lo anterior se infiere necesariamente que la totalidad no es un concepto determinado que se tenga alguna vez, por así decirlo, en las manos. La exigencia idealista o positivista de sistematicidad presupone que cada uno de los elementos con los que se cuenta es completamente conocido y determinado, lo que a su vez contradice la ambición de infinitud de la dialéctica. La contradicción entre totalidad e infinitud es un abismo que la dialéctica negativa tiene que confrontar sin caer en idealismo. En contraste, la totalidad tiene que aparecer siempre como un algo indeterminado, o por lo menos algo no completamente comprendido. En tanto que es una *infinitud dada* a la conciencia, pero al mismo tiempo no del todo determinada conceptualmente, se la puede emparentar con la explicación del espacio y el tiempo tal como Kant la ha legado en su *Estética trascendental* (Kant, 2009: 75). “La objetividad de la estructura es, de acuerdo con la teoría dialéctica, el a priori de la razón subjetiva cognoscente” (Adorno, 2004: 267). La totalidad viene a ser entonces un constructo imaginario y a la vez necesario para una comprensión crítica de la realidad. Se parte, con *anticipación dialéctica*, de que las determinaciones y contenidos particulares sólo son posibles en la medida en que están permitidos o armonizados por la totalidad social, aun cuando estos contenidos mismos contradigan el principio de ésta (v.gr. las organizaciones sociales, la oposición política, los modos de vida alternos o exóticos, la música underground, incluso la teoría crítica, etc.). Es un todo analítico, una presuposición intuitiva, algo indeterminado y abstracto que puede separarse en partes, y no un todo compuesto, pues es imposible que dicho todo sea construido efectivamente a partir de la comprensión de los objetos particulares. Pero esta anticipación no basta por sí misma, como no bastan las formas puras de la sensibilidad, espacio y tiempo, para lograr un conocimiento objetivo. Es necesario que estas formas imaginarias se llenen de contenidos determinados justamente a través de la experiencia, tal como ya enseñaba el fundador del criticismo. La dialéctica autocrítica, emparentada con el juego, la ironía y la payasada (Adorno, 2005: 25), renuncia a tener la completitud al mismo tiempo que aspira a comprender la cosa siempre como algo determinado a partir del todo. Tiene su paradigma en la distinción kantiana entre juicio reflexionante y juicio determinante, pues pretende captar lo universal que no tiene a partir del esfuerzo infinito de determinarlo a partir de algún objeto particular.¹² La totalidad

12 “El juicio, en general, es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, el juicio, que subsume en él lo particular (...), es determinante.

es algo que tiene que presuponerse a través de la facultad de la imaginación, pero no por ello algo que pueda ser conocido definitivamente: aquí se inaugura una tensión infinita entre el saber y la verdad, entre la naturaleza de la razón y sus posibilidades específicas. El criticismo verdadero, la ilustración enfática que se defiende de toda mitología o subjetivización de la realidad, deviene aquí una filosofía de lo infinito, esto es, una dialéctica negativa (Adorno, 2005: 24). La autorreflexión crítica, la autoconciencia de los propios límites, es el único remedio o garantía que tiene la dialéctica ante la aporía inevitable a la que se enfrenta: debe alcanzar el todo a través de las partes, pero al mismo tiempo no puede falsear las partes con una idea apresurada y proyectiva del todo. Sólo el rigor más exasperado respecto de las cosas puede salvar a la dialéctica de su degeneración en una proyección idealista, o en una metafísica de la materia tal como ya está presente en el marxismo soviético.¹³ Proyectar de manera controlada, paradigma del conocimiento verdadero en la *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno y Horkheimer, 2007: 202-206), es siempre una actividad insegura y riesgosa. “Es uno quien debe darle algo a la filosofía, es decir, darle todo, toda nuestra conciencia, y dejarnos embarcar en el negocio algo dudoso de la especulación, donde, por eso que damos, eventualmente no recibimos de ninguna manera aquello que en realidad esperábamos de la filosofía” (Adorno, 2013: 284).

3.3 “El interior de lo no-idéntico es su relación con lo que él mismo no es y lo que su reglamentada, congelada identidad consigo mismo. le niega. Llega a sí sólo en su exteriorización, no en su endurecimiento” (Adorno, 2005: 157).

Lo que busca una dialéctica constelativa, una que se guía por modelos concretos de la experiencia (Adorno, 2005: 37-38), es intentar llevar a la conciencia los vínculos específicos y particulares que los objetos establecen entre sí en el contexto de la mediación social. Se trata de “cavar pasadizos subterráneos (...) de tal forma que estos modelos se relacionen entre sí —casi quisiera decir— subterráneamente entre ellos” (Adorno, 2013: 303). La penetración en la profundidad del objeto, como la exploración o construcción de una caverna, no promete por sí misma iluminar o conectar con otros objetos, más bien es una actividad que guía una cierta confianza en el concepto (Adorno, 2005: 21). Sin embargo este pensamiento mimético y falible es quizás la única manera de cumplir los objetivos históricos

Pero si sólo lo particular es dado, sobre el cual él debe encontrar lo universal, entonces el juicio es *reflexionante*” (Kant 2007: 102-103).

13 Para una comprensión crítica de esta postura ver el texto *El marxismo soviético* (Marcuse, 1969).

de la dialéctica. El hecho de que haya *excavaciones* sin salida o que conducen a confusiones o *impasses* teóricos, le da a este modelo de pensamiento una estructura laberíntica: su cohesión se va construyendo como un entramado algo caótico de modelos que intentan iluminar la infinita totalidad desde su finitud. El ensayo y el fragmento son exigidos aquí como las modalidades de exposición propias de una dialéctica modificada. La coherencia y objetividad se miden tanto por la calidad y especificidad en que se construyan las excavaciones micrológicas, como por el éxito en la iluminación de las otras esferas. Se van conformando entonces laberintos subterráneos, donde se da cuenta de cómo lo dado apunta más allá de sí mismo, de cómo la totalidad está presente en cada determinación.¹⁴ No por ello ha de creer que logra una determinación acabada de lo que esta totalidad sería en absolutamente todos los fenómenos que media. Un elemento transversal en la obra de Kafka¹⁵ permite explicar este laberinto subterráneo que sirve de modelo a la propuesta gnoseológica de Adorno: “un mundo en sí coherente y articulado de una notable manera, pero que se sustrae a todo concepto homogéneo y es expuesto en todas la facetas posibles”, “este pensar va comentando una y otra vez estas facetas” (Adorno, 2013: 305). Justamente la analogía con Kafka permite captar que este carácter laberíntico y subterráneo de la exposición dialéctica es coherente con la organización objetiva de la sociedad. “Vivimos de hecho en una sociedad en la que, como en un contexto funcional, todo se comunica con todo, pero donde este contexto comunicacional mismo es, en cierto modo, irracional, es decir, no es nada transparente, sino que se expresa en un determinado tipo de coerción sin que el concepto mayor del todo, del sistema, al que obedecería el todo, sea tan claro y evidente” (Adorno, 2013: 306).

Conclusión

El concepto de totalidad, que justificó los esfuerzos de la dialéctica idealista, mantiene su vigencia teórica en la dialéctica negativa de Theodor Adorno. Su estructura fundamental, como compendio de las mediaciones, o como sistema constituido a partir de las contradicciones particulares y concretas, se mantiene como principio o fundamento para los esfuerzos de una teoría crítica. Un posible giro

14 *Minima Moralia* (Adorno, 2006) puede señalarse como un paradigma de estos esfuerzos micrológicos, donde el autor trata de captar en la cosa misma el fenómeno cotidiano particular, la presencia de la totalidad como una condición necesaria y presente para que la cosa se dé tal como existe.

15 Ver, por ejemplo, *El proceso* (Kafka, 2013), donde el protagonista es obligado a aceptar la existencia de una fuerza, un orden y una autoridad que permean toda la realidad y que le condenan a un destino mortal, y que sin embargo nunca se hacen visibles o comprensibles de manera tangible.

materialista de la metafísica no busca de ninguna manera aniquilar los conceptos tradicionales de la filosofía idealista, antes bien, busca hacerles justicia a través de la *autorreflexión crítica*. Sólo sometiendo la dialéctica al doloroso ejercicio de poner en cuestión su proceder y sus resultados, puede la dialéctica lograr la dignidad que sus propias exigencias le imponen. En el caso del concepto de totalidad hemos explicado su tránsito de una estructura lograda y determinada a un presupuesto imaginativo necesario para la crítica y el pensamiento negativo, algo que entra más bien en la dimensión de un ideal regulativo del conocimiento.

Bibliografía

1. Adorno, T. W. (2013). *Introducción a la dialéctica (1958)*, Trad. de M. Dimópoulos, Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora.
2. _____. (2007). *Obra Completa, 3: Dialéctica de la Ilustración*, Trad. de J. Chamorro, Madrid, Akal.
3. _____. (2006). *Obra Completa, 4: Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Trad. de J. Chamorro, Madrid, Akal.
4. _____. (2012). *Obra Completa, 5: Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*, Trad. de J. Chamorro, Madrid, Akal.
5. _____. (2005). *Obra Completa, 6: Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Trad. de A. Brotons, Madrid, Akal.
6. _____. (2004). *Obra Completa, 8: Escritos sociológicos I*, Trad. de A. Gonzáles Ruiz, Madrid, Akal.
7. Buck-Morss, S. (1981). *Origen de la dialéctica negativa*, Trad. de N. Rabotnikov, México D. F, Siglo XXI editores.
8. Freud, S. (1992). *Obras completas, Volumen 21 (1927-31). El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras*, Trad. de J. Etcheverry Buenos Aires: Amorrortu editores.
9. Hegel, G. W. F. (2008). *Fenomenología del espíritu*, Trad. de W. Roces, México: Fondo de cultura económica.
10. Kafka, F. (2013). *El proceso*, Trad. de M. Sáenz, Madrid, Alianza.
11. Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*, Trad. de M. Caimi, México, Fondo de cultura económica.

12. Kant, I. (2007). *Crítica del Juicio*, Trad. de M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, S. A.
13. Horkheimer, M. (2003). *Teoría crítica*, Trad. de E. Albizu y C. Luis, Buenos Aires, Amorrortu editores.
14. Lukács, G. (1970). *Historia y conciencia de clase*, la Habana: Editorial de ciencias sociales.
15. Marcuse, H. (1969). *Soviet Marxism. A critical analysis*, New York: Columbia University Press.
16. Marx, K. y Engels, F. (2014). *La ideología alemana*, Madrid: Akal.
17. O'Connor, B. (2005). *Adorno's Negative Dialectic: Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*, Londres: The MIT press.