



¿QUÉ ES UN CONCEPTO? THEODOR W. ADORNO Y LA CRÍTICA COMO “MÉTODO”*

AUTOR

RODRIGO CORDERO

Universidad Diego Portales, Chile.

Cómo citar este artículo:

Cordero, R. (2019) ¿Qué es un concepto?
Theodor W. Adorno y la crítica como “método”.
Revista Diferencias, N. 8, pp. 40-50.

* El presente artículo es parte del proyecto de investigación Fondecyt Regular 1181585. Agradezco el extraordinario espacio intelectual y apoyo material brindado por el Institute for Advanced Study, en Princeton, para desarrollar este trabajo. Deseo agradecer, en particular, a David Bond, Robin Celikates, Didier Fassin, Murad Idris y Rahel Jaeggi por sus generosas observaciones en variadas conversaciones en torno al “trabajo” de los conceptos. Agradezco también a Francisco Salinas por sus agudos comentarios al texto y a Daniel Chemilo por su labor como editor del presente número.

Artículo

Recibido 03/03/2019
Aprobado 25/04/2019

RESUMEN

¿Qué es un concepto? Al proponer esta pregunta como hilo conductor, el artículo discute el alcance que el estudio y la crítica de los conceptos tiene como momento ineludible del estudio y la crítica de la sociedad. A partir de una lectura del curso *Introducción a la Dialéctica* de Theodor W. Adorno, explora la “utopía cognitiva” que anima la comprensión de la crítica como la búsqueda de alcanzar con conceptos la realidad material de la vida social. Para tal efecto, se reconstruyen tres momentos que articulan una aproximación crítica al trabajo que los conceptos realizan en la sociedad: i) el efecto pedagógico de los conceptos, ii) la vida que movilizan y iii) la sensibilidad etnográfica hacia ellos. Sobre esta base, el artículo sostiene que trabajar a través de los conceptos implica no sólo desafiar los límites epistémicos que dividen a la filosofía de la sociología, sino que hacerse cargo del problema ético de hacer justicia de aquello que el orden conceptual de la sociedad misma excluye así como de lo que emerge como posibilidad más allá del dominio de lo existente.

PALABRAS CLAVES: ADORNO; CONCEPTOS; CRÍTICA; DIALÉCTICA; MÉTODO

ABSTRACT

What is a concept? By exploring this question, this article discusses the extent to which the study and critique of concepts is an unavoidable moment of the study and critique of society. Through a reading of Theodor W. Adorno's lecture course on *Introduction to Dialectics*, it explores the dialectical critique's cognitive utopia of using concepts to reach the material reality of social life. The article reconstructs three moments that articulate Adorno's critical approach to the work that concepts do in society: i) the 'pedagogical effect' of concepts, ii) the life they mobilize, (iii) the ethnographic sensibility towards them. Within this framework, the article argues that working through concepts not only entails challenging the epistemic limits that divide philosophy and sociology, but also coming to terms with the ethical problem of making justice to what is not grasped by the existing conceptual order of society and thus may emerge as a possibility.

KEYWORDS: THEODOR W. ADORNO; CONCEPTS; CRITIQUE; DIALECTICS; METHOD;

I.

¿Qué es un concepto? Al proponer esta pregunta como hilo conductor de mi reflexión en este artículo, debo advertir, no deseo añadir una definición más a un catálogo ya de por sí sobrepoblado por filósofos analíticos, psicólogos experimentales y lingüistas. Me interesa, por el contrario, la productividad del problema en sí para reflexionar acerca de las relaciones entre filosofía y sociología, y, más concretamente, para discutir el alcance del estudio y la crítica de los conceptos como momento ineludible del estudio y la crítica de la sociedad.

Cuando pensamos sobre los conceptos, comúnmente pensamos en entidades abstractas, separadas del ámbito de los hechos y de los objetos materiales. Estamos acostumbrados a concebir a los conceptos como productos refinados del intelecto humano que nos ayudan, entre otras cosas, a situar, representar, clasificar y ordenar a los objetos empíricos de un modo generalizado. Al hacer trabajo científico nos preocupan mucho los conceptos. La situación puede variar entre distintas disciplinas, pero lo cierto es que constantemente recurrimos a ellos como herramientas cognitivas indispensables para operacionalizar y hacer comprensible el conocimiento. En virtud de la centralidad que les otorgamos al momento de establecer las distinciones que guían nuestras observaciones, no contar con definiciones claras para los conceptos que uno utiliza es, por lo general, objeto de críticas y visto como un defecto metodológico imperdonable. No es de extrañar, entonces, que para muchos académicos, especialmente en las ciencias sociales y la historia, la primera regla del método sea: ¡define tus conceptos!

Obviamente, sería absurdo negar el valor epistemológico de contar con conceptos bien trabajados para llevar a cabo la investigación empírica y la comunicación científica. Pero el deseo de definir las cosas sin ambigüedades también alimenta un sentido de autoridad y seguridad intelectual que tiene algo inevitablemente seductor: permite determinar aquello que es ajeno al pensamiento de acuerdo a las reglas del pensamiento sistemático. En efecto, esta forma de relacionarnos con los conceptos por medio de *actos soberanos de definición*, cuando es llevada a su extremo, conduce a dos resultados problemáticos: por un lado, subsumir la particularidad de los objetos bajo un orden de sentido universalizante y, por el otro, propiciar la auto-referencia de las definiciones conceptuales al punto de volver irrelevantes las experiencias no-conceptuales.

Probablemente este sea uno de los pecados originales que la filosofía comete al querer ubicarse a sí misma como proveedora de fundamentos universales para el conocimiento verdadero. Pero también cuando ella presume que una reflexión sobre los conceptos solo puede tener sentido real si tiene lugar dentro de los límites del terreno y el lenguaje filosófico. La ironía de esta actitud es que si aquello que más

importa es el trabajo que *nosotros* hacemos con los conceptos, como si estuviésemos diseñándolos en un laboratorio de experimentos mentales, es muy probable que el orden de nuestros conceptos termine imponiéndose como parámetro para lidiar con el des-orden del mundo. Esta es la razón de por qué, para Hegel (1989: 26) —el filósofo del concepto por excelencia—, “no hay peor inicio para una filosofía que hacerlo con una definición” porque ello no hace más que indicar que “la filosofía se inicia con la filosofía misma”. Interpretado en este sentido hegeliano, el deseo mismo de alcanzar definiciones unívocas resulta revelador: constituye un reconocimiento de que un concepto siempre señala la existencia de cosas más allá de sí mismo, es decir, de cosas que eluden la pretendida claridad de las definiciones conceptuales.

Esta situación tiene paralelos interesantes con la política. Como alguna vez comentó Max Weber en una de sus conferencias sobre la vocación, la política es una actividad humana sostenida por una especie de “fe” en ciertos conceptos fundamentales. Sin nociones como “progreso”, “libertad” y “democracia”, plantea Weber, la política sería una actividad sin alma, despojada de textura humana, en tanto los objetivos que persiguen los actores políticos están cognitivamente y éticamente vinculados a ideales conceptuales. Sea esto en la forma de una “convicción” perseguida con independencia de los resultados, o de una elección “responsable” hecha a la luz de sus posibles consecuencias. No obstante, la política moderna también es el lugar donde se anida un nuevo tipo de realismo, estimulado por la creciente influencia de los expertos, los procedimientos burocráticos y la racionalidad legal. Si bien este realismo se consagra a un reconocimiento claro de los problemas fácticos y las preocupaciones prácticas, también produce un nuevo culto abstracto de lo existente: a saber, la paradójica idea de que las cosas deben “convertirse en cuestiones de hecho (*Versachlichung*)”.

En tanto los hechos son elevados a la categoría de fundamento último de todo conocimiento genuino y el estándar desde el cual las acciones deben ser juzgadas, los conceptos son degradados al lugar de representaciones funcionales dentro de un “frívolo juego intelectual” practicado por aquellos que afirman saber más que el resto (el soberano, el líder, el político profesional, o el diseñador de políticas públicas), mientras que la mayor parte de los ciudadanos debe “someterse a una proletarización espiritual” (Weber, 1994: 365). Esta mistificación de los hechos va de la mano de una actitud anti-intelectual que se aferra a los *actos de decisión* como el valor político más alto. Dicha fórmula —aunque aparentemente racional y no problemática para aquellos involucrados en la actividad política cotidiana— es contradictoria en su centro. En efecto, la facticidad no es algo que pueda darse por sentado; para existir, requiere ser *re-inscrita* conceptualmente en la realidad política una y otra vez, ya que aquello que cuenta como “factual” es un objeto de contestación y disputa. Después de todo, la evidencia indiscutible que los hechos producen en la política (y también en la ciencia), es que ellos son siempre más que *simples* hechos.

II.

Estoy seguro de que estos planteamientos iniciales no hacen justicia a la complejidad de la ciencia y la política; ellos se limitan a iluminar una experiencia particular con la que ambos campos se enfrentan en la modernidad: la ausencia de una jerarquía estable de sentido para ordenar la realidad. La consecuencia más interesante de esta condición de contingencia no es que posibilite el relativismo, la indeterminación o la arbitrariedad de los significados; sino que más bien refuerza formas de pensamiento que buscan fijar el sentido de los conceptos. Interpretada en este modo específico, la *ansiedad por definir* en la ciencia y la *ansiedad por decidir* en la política se corresponden entre sí como dos caras de la misma moneda: a saber, un proceso de abstracción que produce un sentido de unidad producto de la división. Dicho de otro modo, los conceptos operan como formas de “marcar” sentido en virtud de las cuales se pueden afirmar, relacionar y distribuir una serie de cosas, al tiempo que se suprimen y dejan sin marcar muchas otras (Cordero, 2019). Como argumenta con fuerza Theodor W. Adorno (2013: 363), esto demuestra que, en vez de un centro fijo, siempre hay “vida que prevalece” en los conceptos. En tanto los actos de definición dotan a los objetos y las experiencias con una forma de identidad que produce coherencia, o los fuerzan dentro de un marco de alternativas excluyentes que demandan una decisión, los conceptos siempre dejan un “residuo” (1984: 17). Este residuo no es simplemente un elemento secundario o accidental, sino una parte intrínseca de la vitalidad, la conflictividad y la incompletitud de todo concepto. De modo específico, la existencia de dicho residuo opera como un trazo de evidencia de que “el mundo no se funde en nuestros conceptos, [y] que nuestros conceptos no se funden en eso que es” (2013: 149–50).

Hacer de los conceptos un tema u objeto central de estudio en las ciencias sociales es, por decir lo menos, complicado. Ello se debe en parte importante a que existe la sospecha permanente de que el trabajo conceptual inevitablemente nos desvía de la realidad concreta. Una investigación sobre conceptos, se suele insinuar, nos acerca más a la especulación filosófica pura que a la observación empírica del mundo *tal como es*. Es más, muchos académicos parecen coincidir en que los hechos, y no los conceptos, son el punto de referencia último de todo conocimiento sobre la sociedad. En consecuencia, si bien los conceptos pueden ser considerados dispositivos metodológicos útiles para el análisis sociológico, casi nunca son el objeto real, el verdadero asunto en juego (Swedberg, 2019).

Ahora, la pregunta acerca de lo que es un concepto, planteada al inicio, conlleva una duda acerca de la existen-

cia misma de una alternativa rígida entre filosofía y sociología, una duda que perturba el supuesto de que uno puede quedarse tranquilo en un lugar, ya sea el pensamiento lógico-abstracto o la realidad social empírica, como si estas fueran regiones ontológicamente distintas del mundo. Para llevar a cabo esta reflexión y hacerla plausible, exploraré el particular sendero dialéctico y materialista abierto por Adorno para desplazar la manera en que tanto el trabajo filosófico como la investigación sociológica se vinculan con la conceptualidad. Puesto que, si el primero pretende tener acceso a la verdad a través de la autonomía del pensamiento racional y el poder sintético de conceptos producidos lógicamente, la segunda acepta como autoevidente “la idea de que el mundo de los hechos, al que estamos sujetos... deba ser lo último en nuestra existencia” (Adorno, 2013: 217).

Lo que está en juego en esta intersección entre filosofía y sociología es la exploración de un método de análisis y de crítica del mundo social que toma a los conceptos como sus indicadores, no para definirlos, sino que para trabajar *a través* de ellos: esto es, para entender “la vida que prevalece” en los conceptos y el trabajo que los mismos conceptos realizan en la vida social. Para avanzar en esta dirección, no basta con explorar el uso y las definiciones de ciertas “palabras” dentro de los límites de un léxico establecido. Debemos reinsertar los conceptos como órganos vivientes de la realidad social y observar su trabajo dentro de procesos históricos y sociales específicos. Esto requiere avanzar en un tratamiento de los conceptos que en vez de emplearlos como artefactos para mantener control cognitivo sobre el mundo social, los utilice como puntos de entrada concretos para sumergirnos en la operación y las contradicciones de la sociedad. Este es precisamente el corazón de la “utopía cognitiva” que subyace al entendimiento que tiene Adorno de la dialéctica como un método crítico: a saber, buscar (y fallar en el intento de) “penetrar con conceptos lo que no es conceptual” (1984: 18). La pregunta relevante, entonces, es: ¿Qué tipo de trabajo es necesario para utilizar a los conceptos de modo de ir más allá de los conceptos? ¿Qué tipo de conocimiento produce la crítica cuando procede de esta manera? ¿Con qué propósito lo hace?

En las siguientes secciones mi plan es explorar, de modo más bien fragmentario, esta pretensión “utópica”, reconstruyendo tres líneas de pensamiento en torno a los conceptos que Adorno enuncia en su curso *Introducción a la Dialéctica*. La primera línea se vincula a la idea de la exploración dialéctica de los conceptos como poseedora de un “efecto pedagógico”, no porque enseñe a las personas lo que deben saber, sino porque se despliega como una autorreflexión crítica que desafía los hábitos de pensamiento y formas de conocer. La segunda línea interroga la pretensión de que los conceptos deben ser definidos en aras de la precisión cien-

tífica y que su valor debe ser verificado a partir de hechos; para la dialéctica, los conceptos son en sí mismos organismos vivientes de una realidad social contradictoria y, en consecuencia, deben ser explorados como un “campo de fuerzas” activo. La última línea, consiste en el desarrollo de un método “micrológico”, de forma tal de satisfacer la demanda ética de “hacer justicia” a aquellos elementos y experiencias particulares en la sociedad que, estando mediados por conceptos, no se agotan en los conceptos.

Al poner en relación cuestiones de “pedagogía”, “vida” y “método”, concluiré reflexionando brevemente acerca de las relaciones entre utopía y justicia para desde allí ubicar el alcance de la crítica de los conceptos como un momento ineludible de la crítica de la sociedad.

III.

A su retorno a Alemania desde el exilio en los Estados Unidos, Adorno retomó casi inmediatamente sus actividades de enseñanza en el semestre de invierno de 1949-1950. A lo largo de los más de treinta cursos que dictó en Frankfurt, se desplaza con exquisito dinamismo de la filosofía a la sociología, de las preguntas de la estética a las de la historia, de los problemas de la teoría a los problemas del método, de cursos introductorios al análisis en profundidad de un autor o un texto (Bobka y Braunstein, 2015).

El curso de 1958, *Introducción a la Dialéctica*, parece a primera vista como cualquier otro curso convencional de filosofía. Como sugiere el título, el curso invita a los estudiantes a explorar las principales características y objetos de la “dialéctica” como un método de pensamiento cuyo largo linaje filosófico va de Platón a Marx, pasando por Kant y Hegel. Sin embargo, esta larga revisión no está pensada como una historia de la filosofía sino como algo distinto: una forma de vinculación crítica con nuestros hábitos de pensamiento y nuestros modos de lidiar con la realidad. El corazón de la invitación de Adorno se sustenta en la tesis de que la dialéctica se ha vuelto irrelevante en la Alemania de post-guerra debido a una constelación de corrientes intelectuales. La primera es la transformación acrítica de la dialéctica en un método filosófico rígido, en “una simple doctrina del procedimiento del pensar” (Adorno, 2013: 39), desvinculada de la dinámica de los procesos sociales e históricos. La segunda es la hostilidad conservadora hacia la dialéctica por liberar “una suerte de relativismo universal” que nos priva de todo fundamento ontológico sólido para la verdad (2013: 60). Y la tercera es la resistencia positivista a la dialéctica debido a su asociación con una “entera intelectualización del mundo” que derivaría la realidad a partir de conceptos abstractos (2013: 91, 152). Lo que todas estas corrientes comparten, a juicio de Adorno, es el supuesto implícito, pero en la práctica muy influyente, de que la dialéctica es “un pensar alejado de las cosas” (2013: 31).

Al leer el curso sobre la dialéctica debemos ser cautelosos de no tomarlo como una presentación acabada del proyecto filosófico de Adorno. Las veinte lecciones que lo componen constituyen más bien un esfuerzo tentativo de “auto-aclaración metodológica”¹ que, al mismo tiempo, revela una genuina determinación por revitalizar (¿exorcizar?) a la dialéctica como un método crítico para pensar el presente. Es decir, se trata de reclamar un estilo de pensamiento que “lucha contra la cosificación del mundo... [no] en nombre de algún tipo de principio... sino que intenta vencer la cosificación entendiéndola en su propia necesidad; es decir, que los fenómenos... de esclerosis de las instituciones... [se deriven] del concepto histórico, del «movimiento del concepto» en la configuración material del mundo social (2013: 48–9). El curso es una clara manifestación de esta idea ya que, en vez de definir el concepto de dialéctica, intenta desplegarlo: explorando los supuestos que lo movilizan, las ansiedades que produce, las resistencias que provoca, las contradicciones que encarna y las posibilidades que abre. Al proceder de esta manera, Adorno quiere demostrar a sus estudiantes que la dialéctica no nos aleja del mundo; al contrario, nos acerca más aún a la realidad de las cosas al penetrar sus fachadas y fracturas.

Comparadas con textos escritos, tales como *Hegel: Tres ensayos* y *Dialéctica negativa*, las clases de Adorno estaban concebidas con un claro objetivo pedagógico dirigido a estudiantes que deseaban estudiar filosofía. Como sabemos, la cuestión de la pedagogía se encontraba al centro de los esfuerzos de post-guerra por comprender los horrores del nacionalsocialismo y la persistencia de tendencias fascistas en la sociedad alemana². Planteada en términos de una “re-educación” para la democracia, Adorno comprendía claramente que la cuestión de la pedagogía tenía un vínculo directo con la creación de *condiciones sociales* para la “autonomía” y la “autorreflexión crítica”, por una parte, y con el inescapable *imperativo moral* de que “Auschwitz no puede volver a ocurrir”, por otra (2005a: 191). Con todo, como afirma en una lección radial de la misma época, “la alienación de las personas respecto de la democracia refleja la auto-alienación de la sociedad” (2005b: 93). Bajo tales condiciones, Adorno veía que trabajar en contra de la falta de reflexión socialmente determinada e incrementar nuestra sensibilidad moral hacia el mundo, requería algo más que buenas intenciones. En concreto, decía, “la educación debe tomar en serio una idea en ningún caso desconocida para la filosofía: que la ansiedad no debe ser reprimida” (2005a: 198). Este planteamiento no es por cierto una receta para producir mejores instituciones educativas, constituye más

¹ Tomo esta expresión de Rolf Tiedemann, editor de las obras completas de Adorno.

² Para una discusión más detallada, véase Mariotti (2014), Heins (2012) y Fisher (2009).

bien una alerta en contra de la naturalización de aquellos hábitos que nutren estructuras y prácticas autoritarias de pensamiento: entre otras, la actitud de tratar “pedagógicamente” a los estudiantes, como recipientes de verdades ya establecidas y sujetos susceptibles a la “influencia calculada” de las técnicas de enseñanza (2005c: 181-2); y la fe ideológica en el orden social establecido, la que a su vez alimenta la ansiedad por acomodarse a los valores dominantes (2005d: 27).

En este contexto, Adorno dice a sus estudiantes:

“me parece tarea de la formación filosófica inmunizar a aquellos que la buscan en serio contra los innumerables eslóganes aparentemente filosóficos y contra los conceptos acuñados y fijados que circulan por el mundo y en los que se imagina uno haber encontrado una «imagen rectora» o una norma o una razón de ser, sin asumir el esfuerzo ni el trabajo de pensar estos conceptos por uno mismo y, en lo posible, de examinarlos críticamente” (2013: 63).

El planteamiento de Adorno da cuenta de ciertos rasgos distintivos del rol pedagógico de la filosofía en la sociedad. En un nivel, la filosofía está interesada en aumentar la reflexividad sobre nuestras prácticas de conocimiento y formas conceptuales reificadas que estabilizan modos específicos de observación y comprensión. De manera más precisa, el horizonte pedagógico de la filosofía dialéctica se sitúa en torno a la idea de que “para el pensamiento no hay otra regla que la siguiente: que tenga libertad hacia el objeto” (2013: 269). Esta libertad para “esta[r] constantemente en busca de algún tipo de ligazón” con el objeto, no significa que debamos recurrir a “la arbitrariedad de la mera ocurrencia y la contingencia”, sino que de hecho representa el cultivo de una forma de un pensar que “se mide” permanentemente en contra del mundo exterior a la filosofía (2013: 269). En términos pedagógicos, el objetivo de esta “disciplina del pensamiento” no reglamentado es la de revelar y de rebelarse en contra de la “pedantería del pensamiento”: a saber, de la compulsión por traer todo aquello que es particular bajo una categoría estable.

En otro nivel, la filosofía dialéctica apunta a reconocer la fuerza ideológica de los conceptos y desafiar sus efectos coercitivos en las relaciones sociales cotidianas. Ello porque los conceptos no solo permiten sancionar jerarquías de conocimiento y definir los parámetros de lo que cuenta como verdad; también proveen de principios moralmente vinculantes, patrones y marcos de referencia que dan forma a las prácticas sociales y a los modos de auto-comprensión de aquello que es significativo y valorable en la sociedad. El punto decisivo para Adorno consiste en reconocer que existen “elementos conceptuales dentro de la constitución de la realidad”, de que “en el acontecer básico de la sociedad, ya hay algo conceptual presente” (2013: 155). En este escenario, la filosofía dialéctica no pretende transitar el camino

recto que lleva a los misterios del Ser, sino que explorar el complejo proceso de emergencia histórica de lo que aparece como dado.

Visto así, el efecto pedagógico de la dialéctica no proviene de haber aprendido a definir los conceptos, sino que se alcanza producto de trabajar *a través* de los conceptos: es decir, por medio de una sostenida vinculación con los conceptos en tanto *abstracciones sociales reales* (Sohn-Relthel, 1978). Por medio de este ejercicio, los conceptos nos enseñan algo acerca de las formas que tenemos de lidiar con aquello que se encuentra más allá del pensamiento, así como también nos enseñan algo del mundo en que vivimos. Tal como lo expresa Adorno, el desafío consiste en explorar nuestra propia “posición ante el concepto” (Adorno, 2013: 346) así como en liberar “la vida que prevalece en el concepto mismo” (2013: 363). Tomada en este sentido materialista, la dialéctica está irremediabilmente ligada a la tensión entre “conceptos” y “vida”, es decir, a la interacción histórica entre la *vida de los conceptos* (estructuras generales de sentido reproducidas y movilizadas en sitios concretos en el tiempo) y *formas de vida* (prácticas, experiencias y espacios embebidos material y normativamente)³.

Para Adorno el verdadero reto yace, precisamente, en “quebrantar esta imagen” que propone una alternativa rígida entre una orientación exclusiva hacia los conceptos teóricos (filosofía), o hacia los hechos inmediatos de la vida (ciencia). Esta dicotomía no produce conocimiento alguno, sino que un tipo de ceguera desde la cual el pensamiento puede reclamar independencia de la realidad social, mientras que los hechos pueden presentarse como “lo último en nuestra existencia”. El reconocimiento de la mutua mediación entre conceptos y vida es lo que hace posible el trabajo de la crítica. Ello es así puesto que, a pesar de los intentos por poner a los conceptos en una armonía inequívoca con la vida, una forma de vida particular no puede nunca ser completamente subsumida en conceptos universales. Esta imposibilidad de una identificación total hace posible que, a través “del trabajo y el esfuerzo del concepto”, podamos reconocer en la “aparición de lo natural” otras posibilidades de ser, a saber, la experiencia de que el mundo es más que lo simplemente existente (2013: 215–8).

IV.

Existe una vida que prevalece en los conceptos. Es lo que Adorno recuerda una y otra vez a sus estudiantes a lo largo de veinte lecciones. Vale la pena considerar la repetición retórica de esta idea como signo del incansable esfuerzo que Adorno despliega por hacer conscientes a sus estudiantes sobre algo que parece olvidarse fácilmente: el hecho de que

³ Para una elaboración más detallada de la noción de “formas de vida”, véase Fassin (2018) y Jaeggi (2019).

los conceptos se mueven y lo hacen aun cuando parecen estar quietos. La noción del movimiento de los conceptos constituye el núcleo que Adorno intenta retener de la dialéctica idealista de Hegel, en tanto apunta a reconocer que la forma en que los conceptos son empleados para identificar, ordenar y describir las “cosas” descansa en un proceso de cognición socialmente mediado. Esto significa que en el proceso de querer conocer “algo”, no existe ni se expresa esencia o sujeto trascendental alguno, sino que actividad humana (2013: 165). La afirmación de que hay vida en los conceptos responde, entonces, a un esfuerzo por reconocer no sólo la “voluntad de saber” que mueve al concepto, sino que también las intrincadas formas en que esta voluntad, históricamente situada, se despliega, fijando posiciones, dejando trazos al pasar y creando conexiones.

Esto conduce a un segundo aspecto que es igualmente relevante para la preocupación de Adorno por el movimiento de los conceptos: esto es, la crítica a la idea de que los conceptos están atados al movimiento lógico del pensamiento. Ya que no somos nosotros —los científicos sociales, los filósofos u otros trabajadores intelectuales— quienes le damos vida a los conceptos, sino que es el movimiento mismo de la realidad material y social lo que los produce. En consecuencia, la vida de un concepto no debería confundirse con “la arbitrariedad de su determinación [cuando] es tratado como si fuera una *tabula rasa*” (2013: 356). La vida de los conceptos solo puede ser comprendida si los reinsertamos como parte de una “constelación” de relaciones sociales (2013: 348) y, por tanto, si ubicamos su operación en espacios históricos específicos. En consonancia con ello, Adorno propone una de sus tesis centrales: entender los conceptos como “campos de fuerza” activos (2013: 353).

Tomemos como ejemplo algunas preguntas fundamentales asociadas a conceptos que resultan relevantes en el contexto de los dilemas globales contemporáneos: ¿Quién puede ser considerado “ciudadano” dentro de una comunidad política? ¿Qué es lo que constituye la “vida” para la ciencia? ¿Cómo se debe hacer cumplir “lo legal” en la sociedad? Estas preguntas en sí mismas carecen de sentido si no son ubicadas en contextos de problematización específicos: por ejemplo, un debate parlamentario o protestas callejeras contra la migración; una comisión que discute políticas para afrontar el cambio climático o la inteligencia artificial; el proceso judicial en un caso de violencia policial en contra de minorías raciales. En cada uno de estos casos, lo que las preguntas en cuestión traen a la palestra son experiencias concretas que, eventualmente, contradicen la coherencia de las definiciones establecidas, revelan sus fallos epistémicos y hacen visible lo que ellas omiten. Pero estas preguntas —cuando son planteadas con una intención crítica y no simplemente descriptiva— también conducen a examinar los supuestos metafísicos, altamente abstractos, que sustentan la estructura de las relaciones sociales, pero que son ellos mismos un resultado de esas relaciones. Así, lo que

vemos es que conceptos como “ciudadano”, “vida”, “legal” no existen encerrados en un espacio lógico de ideas abstractas que se relacionan entre sí —la pretensión de que así sea es ideológica—; dichos conceptos son *abstracciones vivas* que habitan, circulan y constituyen la vida social a través de una densa red de prácticas y de disputas sociales. Es por ello, dice Adorno,

cuando operamos en lo general con conceptos, [eso que] se nos aparece en estos conceptos como vago horizonte de asociaciones, [...] no es completamente algo casual y meramente constituido a partir del sujeto, sino que es algo que siempre está presente dentro del concepto mismo —sin dudas, no unívocamente presente, sin dudas presente con la posibilidad de la aberración, con la posibilidad de todos los tipos de malentendidos y de interpretaciones subjetivas—, pero es un error nominalista creer que cada concepto que usamos es una *tabula rasa* que, solo gracias a nuestras definiciones, se transforma entonces en una mesa bien cargada (2013: 347–8).

Considerados en un sentido materialista, los conceptos son sedimentos de vida humana puesto que, en esencia, “[ellos] siempre nos acercan algo que, de ninguna manera, somos nosotros quienes lo producimos y a lo que, por así decir, tenemos que someternos” (2013: 348). Este sometimiento no conlleva una recepción muda o un compromiso previo con ciertas palabras cosificadas, sino que el reconocimiento de que el pensar no adquiere forma a partir de nuestros propios términos, y de que existe una dinámica social que ya se encuentra en juego entre los términos disponibles. Esto significa que un concepto es siempre un terreno de fricciones y un tejido de múltiples capas que produce distintos vínculos entre personas, lugares y cosas. Aunque los lazos de conexión social que producen los conceptos puedan resultar inaprehensibles para los métodos de investigación convencionales, la tarea de un enfoque dialéctico es justamente la de reconstruir el campo dinámico de fuerzas sobre el cual estas relaciones sociales son codificadas y reproducidas, así como ciertas posibilidades de ser quedan instituidas y olvidadas. Esta es la razón de por qué, para Adorno, “los conceptos universales aislados en realidad [no] pueden ser tolerados”: debido a la violencia ejercida sobre experiencias y formas de vida particulares. Y esta es también la razón del por qué, si uno desea comprender y moverse más allá de la lógica de dominación social, “tampoco el pensar dialéctico puede prescindir de los conceptos abarcadores y universales” (2013: 358–9).

Todo el argumento de Adorno, tal como lo interpreto, “no se trata de si se pueden usar conceptos universales” *in abstracto*, sino si acaso somos capaces de alcanzar, arrojar luces y “hacer justicia a los objetos en su complejidad” a través de un genuino análisis y crítica de los conceptos (2013: 359, 330). En esencia, el reto consiste en trabajar a través

de conceptos en múltiples maneras: observando la constitución de los órdenes conceptuales que dan forma y sostienen entre sí a las relaciones sociales, destilando la fuerza material y el poder normativo que ejercen los conceptos sobre la vida social, y revelando sus contradicciones y ausencia de significado ontológico. Al hacerlo, el propósito de la crítica dialéctica no es la de declarar a los conceptos inadecuados o falsos, sino que revelar el momento de no-identidad entre las formas conceptuales y la vida social.

V.

La pretensión de desbloqueo inherente al trabajo de la crítica, tal como la entiende Adorno, supone la existencia de condiciones que circunscriben ideológica y conceptualmente el movimiento del pensar, de los cuerpos y de las experiencias. En otras palabras, la existencia de condiciones sociales que obstruyen las capacidades reflexivas de los actores ordinarios, al trazar un horizonte que establece el rango de lo observable, lo decible y lo esperable. El problema es que un bloqueo no es un momento particular o un punto específico que puede ser indicado con facilidad, sino que es una constelación de fuerzas cuya durabilidad y sobrevida se extiende tanto semiótica como materialmente a través de una pluralidad de instituciones, prácticas, vocabularios y espacios. Por este motivo, el trabajo de desbloqueo al cual aspira la crítica dialéctica requiere de un tipo de “método” distinto, requiere de un “método de movilidad” más radical y experimental que aquel que caracteriza a las ciencias sociales y a la filosofía en general (2013: 283). Puesto que, si es el caso que las técnicas de investigación en las ciencias sociales a menudo están embriagadas por el culto al “espíritu del método”, la reflexión filosófica no hace menos que atarse a sí misma al “método del espíritu” (2013: 238). A lo largo de su curso, Adorno enfrenta estas tendencias desmenuzando los supuestos que ellas proyectan acriticamente sobre la realidad social: “claridad”, “objetividad”, “verdad”, “rigor”, “coherencia”, “adecuación” y “completitud”.

Ahora, el trabajo de desbloqueo enfrenta otra dificultad: no puede llevarse a cabo por medio de la mera creación de “definiciones” alternativas para luego oponerlas a la realidad existente. Esta estrategia no sólo resulta inefectiva, sino que cae en el error de reificar la posición del sujeto cognoscente como una fuerza externa e independiente del contexto. Como señala Adorno, uno debería descartar esta estrategia “no meramente por razones gnoseológicas [...] sino también [...] por razones morales” (2013: 346–7). El problema reside en que al establecer por adelantado el sentido de lo que puede ser visto y pensado, tal estrategia renuncia a tener un contacto genuino con el contenido histórico del objeto que se quiere comprender, al tiempo que evade la responsabilidad de prestar voz y hacer justicia a aquello que no es captado por el orden racional de los conceptos existentes.

Si Adorno arguye la existencia de “razones morales” para objetar esta posición, esto no tiene nada que ver con

un intento de moralizar la búsqueda por el conocimiento, sino que, por el contrario, con la moralidad del pensar como tal: a saber, que luego del acontecimiento de Auschwitz la “memoria del pensamiento” está marcada por la demanda moral de evitar que la barbarie ocurra nuevamente, y por la “necesidad” de persistir en la búsqueda de “comprender lo incomprensible”⁴. En este marco, la crítica dialéctica no puede sino oponerse al chantaje epistémico que subyace al culto del método, la claridad y la precisión en el trabajo científico y filosófico. Puesto que, en nombre del rigor y la honestidad intelectual, se nos invita a posponer todo juicio y discusión acerca de lo que está en juego hasta que hayamos clarificado y acordado el significado de los términos disponibles (2013: 347). Confrontados a las experiencias radicales de violencia, destrucción y dominación que han dado forma a la modernidad, tal actitud no sólo es irresponsable, sino que, en último término, barbárica.

Sin la seguridad de algún principio o fundamento sobre el cual sostenerse, el “método de movilidad” propuesto por Adorno resulta equivalente a la experiencia de entrar en una constelación para la que no existe una llave maestra (1984: 165-169). Es literalmente un *trabajo de inmersión* en un campo compuesto de multiplicidad de elementos materiales, temporales y simbólicos. Si se sostiene por tiempo suficiente, este trabajo revela que aquello que está articulado en un concepto es resultado de cosas que han sido laboriosamente organizadas de cierta manera; al igual que un tejido hecho de incontables hebras, cabos sueltos y nudos apretados que dan forma a una identidad unificada. Adorno es del todo consciente acerca de los peligros de “relativismo”, “arbitrariedad” y “flexibilidad espuria” a la que esta estrategia se expone y de la que habitualmente es acusada. No obstante, la clave de este método se encuentra en la obligación que se autoimpone de “entregarse a la cosa [...] con una incomparable mayor seriedad de lo que permite hacer el pensar convencional en general”, de modo de desplegarse para ir más allá y alcanzar aquello que escapa al concepto (2013: 282).

Dicho lo anterior, si hay un motivo estructurante en el método de la crítica que Adorno presenta en *Introducción a la Dialéctica*, sería la obligación de “seguir la corriente” (*along the grain*) de los conceptos (Stoler, 2009). Por supuesto que no tiene sentido alguno pensar en sistematizar un método de este tipo, en tanto ello iría en contra de la afirmación del propio Adorno de que la dialéctica solo es posible si es entendida como un anti-sistema y es practicada en la forma de fragmentos (Adorno, 2013: 381). No obstante ello, me gustaría enfatizar dos atributos claves que Adorno asocia al método de movilidad de la crítica dialéctica: un *estilo* de “pensamiento micrológico” y la *práctica* de “construir modelos”.

⁴ Véase García Düttmann (2002). Para una discusión sobre el uso que Adorno da a la expresión “comprender lo incomprensible” en su reflexión sobre las tareas de la sociología, véase Cordero (2017: 153-161).

La referencia a un estilo de pensamiento “micrológico” resulta reveladora para un filósofo como Adorno, cuya particular prosa especulativa, a menudo parece apuntar más arriba en la escala de la abstracción antes que descender hacia el terreno empírico. Pero lo peculiar del estilo de Adorno no está en lo abstracto que puede llegar a ser, sino en la manera en que (especialmente a través de la escritura) busca estirar las posibilidades de significación de cada frase como forma de ir más allá de la división jerárquica entre lo abstracto y lo concreto. El motivo micrológico del pensamiento dialéctico, de esta manera, desafía el supuesto de que tener los pies en terreno nos asegura tener mejor acceso para comprender el mundo, así como también desafía la creencia en que un “marco de referencia” teórico lógicamente organizado (*à la* Talcott Parsons) puede acomodar todo lo que se proponga (2013: 318-326). El estilo de reflexión micrológica requiere el desarrollo de una profunda sensibilidad etnográfica de raíz fenomenológica, en el sentido de una atención sin reservas a “los rasgos más mínimos de este mundo” (1984: 405) y de un deseo de permanecer con el objeto, sin subsumirlo bajo conceptos pre-concebidos y más elevados (2013: 197, 220, 246, 250).

El centro de gravedad de esta aproximación yace, entonces, no en una pretendida claridad sino que en su “carácter laberíntico”, es decir, en que es un tipo de conocimiento que es tan “interconectado como no sistemático” (2013: 304). Al presentar estas ideas, Adorno solicita a sus estudiantes que las tomen “como una interpretación” y elaboración adicional de un planteamiento que él mismo hiciera años antes en *Minima Moralia*, por lejos su texto más micrológico: “Solo son verdaderos los pensamientos que no se comprenden a sí mismos” (2013: 304; 1998: 192). Esta formulación no constituye una apología del pensar excesivamente complicado, sino que una manera de dar cuenta lo que está en juego en el trabajo de la crítica dialéctica: por un lado, la búsqueda de perderse a sí misma “al interior” del objeto, de modo de capturar su textura y movimiento interno en términos de vivencias; por otro, la necesidad de salir “afuera” hacia el “contexto donde el objeto mismo se halla” (2013: 234), de modo de no quedar capturada por la aparente autosuficiencia del objeto. La sensibilidad fenomenológica y etnográfica que el pensamiento micrológico de Adorno intenta insertar en el corazón de la dialéctica, resulta clave a la hora de confrontar “un mundo en sí coherente y articulado de una notable manera, pero que [al mismo tiempo] se sustrae a todo concepto homogéneo” (2013: 305).

La realización de esta forma de pensamiento está íntimamente relacionada a una operación metodológica concreta: la creación de “modelos”. Aquí, el ejemplo guía de Adorno es la noción de “tipo ideal” de Max Weber, un dispositivo heurístico elaborado para arrojar luz sobre fenómenos individuales por medio de la organización conceptual de sus rasgos esenciales. Lo que Adorno más valora de la aproximación de Weber es su capacidad de comprender los fenómenos sociales en relación a un contexto más amplio de determinaciones histó-

ricas, sin la necesidad de un sistema de explicación general. En este sentido, los tipos ideales son mucho más dinámicos y pluralistas que los procedimientos convencionales de definición conceptual, ya que operan como “composiciones” experimentales de elementos distribuidos en la objetividad social (1984: 168). Desde un punto de vista dialéctico, los tipos ideales weberianos son un importante antídoto epistemológico en contra de las afirmaciones totalizantes sobre la sociedad que eliminan lo particular, al tiempo que ofrecen indicios normativos para disputar cualquier intento por cerrar el espacio existente entre las estructuras de sentido y la experiencia concreta. Es por ello que se puede decir que la estrategia filosófica de Adorno de crear modelos es una continuación de los tipos ideales, pero con una importante salvedad: el método weberiano, en virtud de su neokantismo, no es lo suficientemente radical (Rose, 2009). Porque en la medida que sean creaciones subjetivas ubicadas una al lado de la otra como mónadas conceptuales sin conexión entre sí, los tipos ideales no logran explicar “cómo lo universal [el concepto] habita en lo particular” (Adorno, 2013: 300).

Entendido en relación al problema de lo universal en lo particular, el método de creación de “modelos” puede ser mejor descrito como un ejercicio de abstracción radical. Radical no porque corte sus vínculos con el mundo concreto, sino más bien porque se sujeta a esos lazos hasta su misma raíz. La tracción crítica de este ejercicio consiste precisamente en intentar hacer “justicia” a la vida de lo particular, a aquellos momentos que escapan del alcance de lo universal, pero para hacerlo no renuncia a los conceptos sino que se mueve junto a ellos para comprender el trabajo que hacen en el mundo social. Después de todo, tal como afirma Adorno en *La Dialéctica Negativa*, “solo los conceptos pueden realizar lo que impide el concepto” (1984: 58).

VI.

“Pedagogía”, “vida” y “método”. Estos términos dan cuenta de una constelación de preocupaciones específicas que aparecen a lo largo del curso introductorio de Adorno sobre filosofía dialéctica. Tal como las he reconstruido, estas preocupaciones no constituyen tesis aisladas dispuestas en una secuencia lógica, sino que se corresponden entre sí como fragmentos en torno al problema de los conceptos como un medio de reflexión filosófica y de crítica de la sociedad. Al desentrañar el lugar y las insuficiencias de los conceptos en el trabajo filosófico en general, y en la dialéctica en particular, Adorno apunta también a la idea fundamental de modificar nuestra relación con la conceptualidad: desde una comprensión de los conceptos como actos de definición soberanos hacia los conceptos como constelaciones de experiencias y prácticas socio-históricas. La relevancia de esta transformación no se circunscribe a los límites epistémicos de la propia filosofía, sino que supone hacerse cargo del problema ético de modificar nuestra relación con el mundo.

Esto significa que, en vez de quedarnos conformes con la idea de que podemos poseer conceptos, debiéramos tomar en serio el reto de *trabajar* a través de ellos.

En mi lectura del curso de Adorno, reconstruí este desplazamiento a partir de tres momentos: la *auto-reflexión* del sujeto respecto de sus hábitos de pensamiento (pedagogía), el *movimiento* tanto de los objetos de conocimiento como del sujeto que desea comprenderlos (vida), y la *auto-exposición* a la fuerza cualitativa y material del objeto (método). Lo que propongo es que estos momentos constituyen la base de la “utopía cognitiva” que anima la comprensión de la dialéctica para Adorno: a saber, la expectativa de hacer justicia en el pensamiento a aquello que no es pensamiento, o, más bien, aquello que ha sido dejado de lado por los hábitos de pensamiento. En su comentario a la Introducción de la *Dialéctica Negativa*, Axel Honneth trata este problema con el propósito de demostrar que el proyecto adorniano de revitalizar la dialéctica adopta, en última instancia, la forma metodológica de una auto-crítica de la filosofía. Practicada desde este ángulo, la crítica dialéctica terminaría siendo insuficiente pues se aplica a “formulaciones filosóficas heredadas” y rara vez se haría cargo de otros objetos. Como consecuencia, señala Honneth (2009: 86-7), el horizonte normativo se estrecha a tal punto en que la crítica queda circunscrita a “la práctica de una justicia restaurativa” dentro de la filosofía. Si bien esta lectura es textualmente correcta, tergiversa un aspecto central que recorre transversalmente el trabajo de Adorno: la búsqueda de entender y problematizar las relaciones entre pensamiento y sociedad.

Como he intentado mostrar a lo largo de este artículo, un aspecto clave de la crítica dialéctica consiste en encontrar una forma de comprender tanto la vida que prevalece en los conceptos como la operación de los conceptos en la sociedad. Para ello, no basta con explorar los límites del léxico filosófico, o afirmar la existencia de un orden no-conceptual más allá de la filosofía y sobre el cual la filosofía reflexiona acerca de sus propios límites. Como plantea Adorno, el desafío es mucho más complejo: consiste en reinsertar los conceptos como organismos vivientes de la realidad social y observar su operación en procesos históricos específicos. Y ello, por implicancia, requiere reconsiderar las relaciones entre filosofía y sociología.

Esto resulta relevante no solo porque el ejercicio de pensar esté socialmente mediado, sino, más importante aún, porque la vida material de la sociedad se encuentra atravesada por formulaciones filosóficas heredadas. Lo que importa, por tanto, es la auto-reflexión de la sociedad (o la falta de ella). Porque a medida que la sociedad reflexiona acerca de su “concepto” —ya sea a través del debate político, los movimientos sociales, las expresiones artísticas o el conocimiento científico—, en algún momento se ve obligada a involucrarse en asuntos metafísicos y a pensar en contra de sí misma. En otras palabras, tiene que confrontar aquello que el orden conceptual de la sociedad misma excluye y deja tras

de sí, pero también aquello que emerge como un espacio de posibilidad más allá de lo existente. El cruce de este umbral empuja el trabajo inmanente de la crítica hacia utilizar conceptos para ir más allá de los conceptos. En este marco, la verdadera utopía para Adorno no está en incitar una justicia restaurativa dentro de la filosofía, sino que en activar una *justicia transformativa* al interior del tejido social.



BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. W. (2013). *Introducción a la dialéctica* (1958). Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Adorno, T. W. (2005a). Education After Auschwitz. En *Critical Models: Interventions and Catchwords* (pp. 191-204). New York: Columbia University Press.
- Adorno, T. W. (2005b). The Meaning of Working Through the Past. En *Critical Models: Interventions and Catchwords* (pp. 89-103). New York: Columbia University Press.
- Adorno, T. W. (2005c). Taboos on the Teaching Vocation. En *Critical Models: Interventions and Catchwords* (pp. 177-190). New York: Columbia University Press.
- Adorno, T. W. (2005d). Philosophers and Teachers. En *Critical Models: Interventions and Catchwords* (pp. 19-35). New York: Columbia University Press.
- Adorno, T.W. (1998) *Minima Moralia. Reflexiones desde una vida dañada*. Buenos Aires: Taurus.
- Adorno, T. W. (1984) *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus.
- Bobka, N. y Braunstein, D. (2015). Die Lehrveranstaltungen Theodor W. Adornos. *IfS Working Papers Nr. 8, Frankfurt am Main: Institut für Sozialforschung* (<http://www.ifs.uni-frankfurt.de/wp-content/uploads/IfS-WP8-Bobka-Braunstein.pdf>).
- Cordero, R. (2019). The negative dialectics of law: Luhmann and the sociology of juridical concepts. *Social & Legal Studies*. Online first. DOI: <https://doi.org/10.1177/0964663918819173>
- Cordero, R. (2017). *Crisis and Critique: On the Fragile Foundations of Social Life*. Abingdon: Routledge.
- Fassin, D. (2018). *Life: A User's Manual*. Cambridge: Polity.
- Fisher, J. (2011). Adorno's Lesson Plans? The Ethics of (Re)education in "The Meaning of 'Working through the Past'". In G. Richter (ed.). *Language Without Soil: Adorno and Late Philosophical Modernity*. New York: Fordham University Press, pp. 76-98.
- Garcia Düttman, A. (2002). *The Memory of Thought: An Essay on Heidegger and Adorno*. London: Continuum.
- Hegel, G. W. F (1989). *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Madrid: Alianza.
- Heins, Volker (2012). Saying things that hurt: Adorno as educator. *Thesis Eleven* 110(1): 62-82. DOI: <https://doi.org/10.1177/0725513612450498>
- Honneth, A. (2009). Performing Justice: Adorno's Introduction to Negative Dialectics. In *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, pp. 71-87.
- Jaeggi, R. (2019). *Critique of Forms of Life*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Mariotti, S. L. (2014). Adorno on the Radio: Democratic Leadership as Democratic Pedagogy. *Political Theory* 42(4): 415-442. DOI: <https://doi.org/10.1177/0090591713505093>
- Rose, G. (2009). *Hegel Contra Sociology*. New York: Verso.
- Sohn-Rethel, A. (1978). *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*. New Jersey: Humanities Press.
- Stoler, A. (2009). *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton: Princeton University Press.
- Swedberg, R. (2019). On the use of definitions in sociology. *European Journal of Social Theory*. Online first. DOI: <https://doi.org/10.1177/1368431019831855>
- Weber, M. (1994). The Profession and Vocation of Politics. En *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 309-369.

SOBRE EL AUTOR**Rodrigo Cordero**

Rodrigo Cordero es Profesor Asociado en la Escuela de Sociología y Director del Núcleo de Teoría Social, Universidad Diego Portales. Durante el año académico 2018-2019 es Miembro del Institute for Advanced Study en Princeton; previamente ha sido profesor visitante en The New School for Social Research, Nueva York y Birkbeck College, Londres. Su trabajo se ubica en la intersección entre la teoría crítica, la historia conceptual y la sociología política. Es editor fundador de la revista *Cuadernos de Teoría Social* y autor de *Crisis and Critique: On the Fragile Foundations of Social Life* (Routledge, 2017).