

La idea de “interpretación materialista”, a partir del planteo de T. Adorno en “La actualidad de la filosofía”

Catanzaro, Gisela (UBA / CONICET)

A la hora de reflexionar sobre la actualidad de la filosofía en un contexto marcado por la crisis de los sistemas idealistas y el avance de una ciencia desentendida de las preguntas filosóficas tradicionales, Theodor Adorno reivindicó una peculiar idea de interpretación. Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico –dice al inicio de una conferencia pronunciada en 1931- “ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento”¹. En su tarea, el filósofo del presente parecería asemejarse menos al arquitecto, que ofrece y desarrolla el proyecto de una nueva casa en reemplazo de la anterior, que al albañil encargado de producir los mosaicos, quien llega tarde a la obra y trabaja con los elementos particulares sobrantes de la demolición, disponiéndolos en diferentes ordenaciones para constituir una figura. Y, sin embargo, mientras en el trabajo del maestro albañil, al igual que en el de las ciencias particulares, aquellos elementos tienden a contar ante todo como piezas de edificación, la filosofía, dice Adorno, cuyo ideal es la interpretación, “concibe ya el primer hallazgo con el que tropieza como un signo que está obligada a descifrar”².

Este es el frente “doble y desigual”, podríamos decir, en el que se da la reivindicación adorniana de la interpretación en “La actualidad de la filosofía”: “doble”, porque si en uno de sus lados se perfila una filosofía distinta de la filosofía, en el otro se presenta una filosofía distinta de la ciencia, sin que –no obstante- esos dos frentes se hallen a la misma distancia en lo que respecta a la idea de interpretación; de allí su “desigualdad”. En el texto de 1931, la idea de interpretación que sostiene Adorno comienza a delinearse, en efecto, a partir del contraste con el “ideal de investigación” científico, y su formulación no sólo implica sino que explícitamente apela a la distinción entre filosofía y ciencia, incluyendo en el segundo término a las ciencias sociales. La filosofía se distingue de la ciencia. La diferencia no radica en un mayor grado de generalidad de los enunciados filosóficos, ni en lo abstracto de sus categorías, y tampoco radica en lo acabado del material sobre el que ella meditaría a una distancia prudencial, o en su proveniencia del “mundo del Espíritu”. La diferencia radica en que mientras la ciencia trata a sus descubrimientos más fundamentales como algo en lo que en principio cabe contar, como “algo ulteriormente insoluble que descansa sobre sí mismo”, al toparse con las “figuras enigmáticas de lo existente y sus asombrosos entrelazamientos”³, la filosofía se ve obligada a recomenzar siempre de nuevo. La diferencia entre filosofía y ciencia radica, dicho de otro modo, en que al trabajo filosófico aquel material se le presenta, por una parte, como una suerte de enigma cristalizado, desprovisto de la ductilidad característica de la materia en la experimentación, y cuya definición como “cifra” alude como mínimo al hecho de su difícil traducibilidad: se trata de algo *opaco y resistente*. Pero, al mismo tiempo, se trata de algo *frágil*, carente de la estabilidad de un corpus, y cuyo índice de legibilidad –como diría Walter Benjamin⁴- sólo

¹ Adorno, T.: “La actualidad de la filosofía” en Actualidad de la filosofía, Barcelona, Altaya, 1997, p. 73

² Ibidem, p. 87

³ Ibidem

⁴ Cfr. Benjamin, W.: “Apuntes sobre el concepto de historia”, en La dialéctica en suspenso, Santiago de Chile, ARCIS/LOM, 2000

se concretiza a través de indicios que aparecen un instante para no ser vistos ya más. De allí que esa materia de la interpretación surja, en el contraste bosquejado por Adorno, no sólo como algo demasiado resistente y frágil para los modos de la ciencia, sino también como algo disonante en relación a la fijeza de lo aprendido o aprensible por la investigación. En otros términos: de allí que la materia de la interpretación aparezca, también, como algo *apremiante* que la filosofía se ve obligada a interpretar “sin que le sean dadas más que fugaces indicaciones que se esfuman”⁵.

La filosofía es, así, distinta de la ciencia. Solo que aquí “filosofía” no es la filosofía sin más, sino una práctica que no ha conquistado su indiferencia frente al problema de la verdad y al mismo tiempo sabe que no la posee, que no puede enunciarla, decirla, como totalidad. A una práctica filosófica semejante, que no parte ya de que la realidad es adecuadamente accesible a la razón, lo existente se le da, en cierto sentido, como enigma, es decir, como algo que, en tanto irreductible al pensamiento, lo sorprende -como dice Adorno en la conferencia que estamos comentando- o “lo interfiere” -como señala en un texto de 1964 denominado “Observaciones sobre el pensamiento filosófico”. Pensar es pensar intermitencias -dice allí- es como ser interferido por *lo que no es pensamiento* y sobre cuya naturaleza no es posible, no obstante, prejuzgar, mediante un concepto subrepticio de concreción que lo presentara como primero o inmediato, como portador de un sentido que un pensamiento -posterior- acertara (o no) a desentrañar. Si lo existente se nos da como enigmático, lo enigmático no es algo lleno de sentido sino insensato y, no obstante, determinable. De acuerdo a esto, la tarea de la filosofía no consistirá en exponer o justificar al sentido como algo positivamente dado, o en investigar intenciones ocultas preexistentes en la realidad mostrando a esa realidad como “llena de sentido”, sino que consistirá en “interpretar una realidad carente de intenciones mediante la construcción de figuras, de imágenes, a partir de los elementos aislados de la realidad”⁶ y capaces de iluminarla de modo tal que algunos de sus perfiles enigmáticos, al menos, se revelen y se pongan en movimiento gracias al trabajo del intérprete.

De allí que si la interpretación filosófica comienza, para Adorno, en el tropiezo con las figuras enigmáticas de lo existente y sus asombrosos entrelazamientos, él disocie la práctica interpretativa del problema del sentido con el que -señala- “se la confunde la mayoría de las veces”⁷, y la asocie, en cambio, al materialismo, entendiéndolo por tal cosa a un tipo de pensamiento que prohíbe con el máximo rigor la idea de lo intencional, de lo significativo de la realidad, y que sólo concibe como auténticas respuestas a aquellas que muestran la potencia suficiente para transformar las preguntas; mejor: que muestran la potencia suficiente para producir la transmutación de una realidad enigmática, en lugar de limitarse a “sacar a la luz” las soluciones disponibles en el juego del enigma y honrándolo a él. Ahora bien, en tanto ese trabajo excluye estrictamente todas las preguntas ontológicas en el sentido tradicional, evita conceptos generales invariables, suprime toda idea de una totalidad autosuficiente del espíritu tanto como la idea de un trasmundo que se haría accesible mediante el análisis del que aparece, y exige concentrar las preguntas filosóficas sobre complejos intrahistóricos, él, el trabajo del intérprete, se parecerá sobremanera a una disolución de lo que hasta ahora -dice Adorno en 1931- se llamaba filosofía; y no hay nada que lamentar ni de lo que asombrarse al respecto. Al contrario, la crítica de ese

⁵ Adorno, T.: “La actualidad de la filosofía”, op. cit., p. 87

⁶ Ibidem, p. 89

⁷ Ibidem, p. 87

pensamiento filosófico que reclama una dignidad superior en tanto custodio de cuestiones fundamentales y más profundas, constituirá necesariamente una de las primeras tareas a encarar por parte de una filosofía interpretativa que actúe “en superficie”, que se halle concernida exclusivamente con la “escoria del mundo de los fenómenos” -es decir, con los vestigios, fragmentos, ruinas y figuras enigmáticas de lo real que le salen al paso y que ha renunciado a justificar-, y que, nuevamente como diría Benjamin, persiste en arreglárselas sin apelar a la función simbólica, dignificante, tanto del mundo como de su propio trabajo. En efecto: si esa práctica interpretativa *parte* de figuras enigmáticas, ella procede, a su vez, *partiéndolas*: el trabajo interpretativo implica la desfiguración.

Es tal vez a esto último a lo que se refiere Adorno en un texto treinta años posterior al que comentamos hasta aquí y en el cual vuelve sobre la idea de interpretación, aunque lo hace en un contexto bastante diferente: el contexto de la disputa con el positivismo en el seno de las ciencias sociales. Allí dice: “Interpretar significa, ante todo, percibir la totalidad en *los rasgos* de la inmediata realidad social.”⁸ Pero antes de avanzar sobre esa cuestión, señalemos que en ese nuevo contexto la interpretación ya no aparece como ese “ideal de la filosofía” opuesto al ideal de investigación de la ciencia y a través del cual se señala, a su vez, la no identidad de la filosofía consigo misma, sino que ahora aparece asociada a una suerte de brecha interior a las ciencias sociales, en palabras de Adorno: a lo que en las ciencias sociales, y en particular, en la sociología, no es reductible a ciencia.

Esta irreductibilidad se asocia a la imposibilidad de una literalidad completa en el trabajo sociológico –imposibilidad que comparte con la filosofía- y que lejos de ser capricho o deficiencia subsanable, da fe de un hecho dual que está en la base de la práctica de la sociología: el hecho de que –por una parte- el sistema global, que es real, no resulta traducible a inmediatez tangible, no resulta identificable sin más con los hechos empíricos ni edificable con ayuda de lo dado de manera inmediata, y de que -sin embargo- ese sistema global sólo resulta cognoscible tal como cabe aprehenderlo en lo particular y en lo fáctico. En otros términos, la literalidad no completa de la práctica sociológica se asocia a que sin ser identificable con los hechos, la totalidad no existe más allá de éstos, y, así, la sociología, que busca conocer el sistema social, está concernida con lo particular y lo fáctico, *pero*, ocupándose exclusivamente de eso particular y fáctico, intenta “expresar aquello que no se encuentra íntegramente en los hechos inmediatos y que no obstante precisa de la forma lingüística”⁹. De allí su insuperable no literalidad y de allí también la importancia de la interpretación en su seno, puesto que, tal como mencionábamos más arriba, en este texto, para Adorno, interpretar significa, ante todo, percibir la totalidad en los rasgos de la inmediata realidad social. Pues bien, es sobre esta definición que querríamos hacer dos últimos señalamientos.

El primero nos remite a la idea benjaminiana de desfiguración que mentábamos más arriba, y que va implícita tanto en lo que al inicio de *El origen del Drama Barroco alemán* Benjamin denomina “interpretación objetiva”, como en las definiciones del método interpretativo del materialismo provistas en sus tesis *Sobre el concepto de historia* o en *La obra de los pasajes*. Si en ambos casos lo que se juega en la interpretación es, para Benjamin, la posibilidad de “salvar los fenómenos” o “redimirlos”, no es a una política conservacionista de las figuras a lo que esa redención podría para él asociarse, sino a la

⁸ Adorno, T. : “Introducción” en *La disputa del positivismo en la Sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1972, p. 43. El subrayado es nuestro.

⁹ *Ibidem*, p. 46

composición en constelación de algunos de los elementos “salvados” del fenómeno, surgidos, a su vez, de una desfiguración en la que se torna visible, entre otras cosas, la violencia de la figura. De modo semejante, podría decirse que la idea adorniana de que no hay verdadero conocimiento social allí donde no se haya desarrollado una “mirada fisiognómica”, allí donde no se haya aguzado el sentido para percibir la totalidad en *los rasgos de la inmediata realidad social*, puede prescindir tan poco de “la inmediata realidad social” como de *su descomposición*, evocada en la mención a los “rasgos”. Y es que es a partir de esa descomposición que la misma sólida unidad de los fenómenos, antes que desaparecer, se revela y se vuelve problemática: un indicio social. En lo macizo de los hechos del casto empirismo, o en la redondez del dato del positivismo, sin duda resulta perceptible la totalidad, pero resulta perceptible, entre otras cosas, precisamente como aquello que hace cuajar a la realidad en “figuras”, unidades rigidificadas. Esto es lo que revela esa misma realidad descompuesta en “rasgos”. Dicho de otro modo: la desfiguración presupuesta en la interpretación consiste menos en disolver la rigidez de esas unidades que en revelarla, hacerla saltar; descompuestas en sus rasgos, en esas unidades se vuelve perceptible la presencia del todo como violencia, rigidificación. Y esto no sucede sin cierta exageración de los rasgos, sin cierta impropiedad, que, no obstante, está allí al servicio de la precisión.¹⁰

El segundo señalamiento es correlativo a lo anterior, pero exige la focalización en la noción de “totalidad”. Si lo que se percibe en los rasgos aislados de la realidad social dada inmediatamente –y no en el fenómeno intacto tal como éste viene dado- es la totalidad, es el “sistema social” o “la sociedad”, es porque el sistema está objetivamente encasquetado en sus elementos. Pero no lo está –señala Adorno- al modo de un organismo que le confiere a cada órgano una función en el Todo, del que recibiría su sentido; y, así, “percibir la totalidad” en los rasgos de la inmediata realidad social no coincide en absoluto con percibir un sentido, que provendría del todo, y que estaría oculto en el fenómeno. O bien: si la mirada fisiognómica se centra en lo que en el fenómeno “latía en silencio, en la fenomenalidad de segundo grado”¹¹, *eso* que “latía en silencio”, *eso* que “el fenómeno irradia”, *eso* que no se encuentra íntegramente en los hechos inmediatos pero “precisa de la forma lingüística”, y a lo cual la interpretación atiende, *eso*: la totalidad, no es -para apelar a una expresión hegeliana- el “espíritu de los acontecimientos”¹². Sobre todo si por tal cosa hubiera que entender aquello que en los fenómenos se -y los- manifiesta como pleno(s) de sentido. Se trata, en todo caso, de algo que acuña los fenómenos manifestándose y ocultándose a un tiempo con ellos, algo no más significativo que insensato y cuya presencia en el fenómeno es, no en pequeña medida por cierto, aquello que lo vuelve opaco, incomprensible: un jeroglífico. De allí que Adorno esté tan lejos de pensarlo como la pulsación de un sentido subyacente que pugna por manifestarse, como lo está de la identificación de la práctica interpretativa con un gesto de apropiación o dación subjetiva de sentido. “Interpretar -escribe en su introducción a la polémica sobre las ciencias sociales- es justamente lo contrario de conferir un significado subjetivo por parte del que conoce o actúa socialmente. La idea de semejante conferir significado induce erróneamente

¹⁰ “Literalidad y precisión -dice Adorno- no son lo mismo; antes bien hay que decir que van separadas. Sin ruptura, sin impropiedad, no hay conocimiento que aspire a ser algo más que una repetición ordenadora” (“Introducción” en *La disputa del positivismo en la Sociología alemana*, op. cit., p. 46)

¹¹ *Ibidem*, p. 47

¹² Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Alianza, 1999, p. 46

a afirmar que tanto el proceso como el orden social son algo inteligible desde el propio sujeto, intrínseco a él, conciliado con él y por él justificado.”¹³ Y así, si su planteo confiere a la interpretación un lugar clave en la producción de conocimiento de las ciencias sociales, ésta no podría nunca comenzar –para él- en una afirmación semejante, sino que se asociaría a un gesto relativamente “contrario”: al gesto por el cual el sujeto de conocimiento asume el carácter enigmático, resistente y frágil, rigidificado y perturbador, de lo existente.

Bibliografía

- Adorno, T. (1972): “Introducción” en *La disputa del positivismo en la Sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo
- Adorno, T. (1978): “Sobre la lógica de las ciencias sociales” en *La lógica de las ciencias sociales*, México D. F., Grijalbo
- Adorno, T. (1997): “La actualidad de la filosofía”, en *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Altaya
- Adorno, T. (2003): “Observaciones sobre el pensamiento filosófico”, en *Consignas*, Madrid, Amorrortu
- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1994): “El concepto de ilustración”, en *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta
- Benjamin, W. (1990): “Algunas cuestiones preliminares de crítica del conocimiento” en *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus
- Benjamin, W. (2000): *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, ARCIS/LOM

¹³ Adorno, T.: “Introducción” en *La disputa del positivismo en la Sociología alemana*, op. cit., p. 48