

DIALÉCTICA, NEGATIVIDAD Y CRÍTICA. SOBRE LA “DIALÉCTICA NEGATIVA” DE T. W. ADORNO

Gustavo Leyva
Universidad Autónoma Metropolitana

Resumen/*Abstract*

En este ensayo me detendré solamente en la idea y sentido de la “dialéctica negativa” tal como ésta aparece expuesta y analizada en la *Einleitung* a la obra del mismo nombre y al modo en que, en dicha introducción, se plantean las líneas fundamentales de su crítica a Hegel, a la manera en que, en el marco de esta crítica, se perfila un concepto de “experiencia espiritual (*gesitige Erfahrung*)” y a la forma, en fin, en que se delinea a partir de ello una determinada comprensión de la actividad de la crítica y de su sentido. Para ello me dirigiré, en primer lugar, a la crítica y reasunción que Adorno hace de Hegel en dicha *Introducción* (I). A continuación, me ocuparé del modo en que Adorno piensa la relación de no-identidad entre concepto y objeto (II); posteriormente, me referiré a su concepto de “experiencia espiritual (*geistige Erfahrung*)” (III), para detenerme, finalmente, en el concepto de crítica que parece desprenderse de la *Einleitung*, un concepto que se precisará y expondrá en el cuerpo de la obra a partir de tres distintos “modelos (*Modelle*)” forma de exposición y análisis que es, según Adorno, la que debe corresponder a la “dialéctica negativa”. Este concepto de crítica se comprende como una crítica inmanente que remite tanto a la idea de la “negación determinada” de procedencia hegeliana y desarrollada en clave marxista en la forma de una “*Ideologiekritik*”, como a la concepción de crítica propuesta por Walter Benjamin en obras como *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (1920) que retoma motivos provenientes del Romanticismo alemán, especialmente de Friedrich Schlegel (IV). Mi modo de proceder será el de una lectura inmanente del texto de la *Einleitung*, lo más cercana posible al texto de Adorno, buscando reconstruir en la forma más clara y coherente posible la argumentación que ahí se presenta.

Palabras clave: Teoría Crítica, negatividad, dialéctica, experiencia y crítica.

Dialectics, negativity and critique. On the “negative dialectics” of T. W. Adorno

This essay focuses exclusively on the idea and meaning of “negative dialectics” as it appears and is analyzed in the *Einleitung* to the book of the same name; emphasizing how that Introduction presents the fundamental lines of Adorno’s critique of Hegel, how, in the framework of that critique, there emerges the profile of a concept of “spiritual experience [*geistige Erfahrung*]”, and how, finally, this leads to the delineation of a certain understanding of critical activity and its meaning. To this end, the discussion first addresses Adorno’s critique and re-assumption of Hegel in that Introduction (i). After that, I analyze how Adorno thinks the relation of no-identity between concept and object (ii). Then I turn my attention to his concept of “spiritual experience” [*geistige Erfahrung*], (iii) before, concluding with the concept of critique that seems to emerge from the *Einleitung*; a concept that is elucidated in detail in the body of that text on the basis of three distinct “models” [*Modelle*] that structure the exposition and analysis which, according to Adorno, constitutes “negative dialectics”. This concept of critique is understood as an immanent critique that remits to both the idea of the “determined negation” of Hegelian origin, developed in a Marxist key in the form of an “*Ideologiekritik*”, and to the conception of critique proposed by Walter Benjamin in works like *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (1920) that examine motives whose origins lie in German Romanticism, especially that of Friedrich Schlegel (iv). My approach thus involves an immanent reading of the text of the *Einleitung* that follows as closely as possible Adorno’s text, in an effort to reconstruct as clearly and coherently as possible the argumentation presented therein.

Keywords: Critical Theory, negativity, dialectics, experience and critique.

Gustavo Leyva

Realizó estudios de Doctorado en Filosofía en la Eberhard-Karls-Universität Tübingen en Alemania. Es profesor e investigador de Tiempo Completo del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y profesor en la Universidade Federal do ABC. Entre sus publicaciones destacan *Intersubjetividad y Gusto. Un ensayo sobre el enjuiciamiento estético, el sensus communis y la reflexión en la “Crítica de la Facultad de Juzgar”* (México, 2002), así como sus ediciones de *Política, identidad y narración* (México, 2003), *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica* (Barcelona, 2005), *La Filosofía de la Acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía* (Madrid, 2008) y (junto con Dulce María Granja) *Cosmopolitismo. Democracia en la era de la globalización* (Barcelona, 2009) así como (junto con Enrique de la Garza) *Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales* (México, 2012).

Los orígenes del proyecto de una “dialéctica negativa” pueden ser rastreados ya desde la década de los años treinta cuando Theodor W. Adorno expresaba la necesidad de desarrollar la idea de una “dialéctica filosófica”. De este modo, ya en su *Antrittsvorlesung* de 1931, Adorno comprendía bajo el “...nombre [...] dialéctica” el programa de una filosofía en la que se entrelazaban en forma indisoluble la teoría y la praxis (Adorno, 1931: 338) y, cuatro años más tarde, al inicio de 1935, describía, en una carta a Horkheimer, como tarea propia y común a ambos, la “lógica dialéctica” (Carta a Horkheimer del 25 de febrero de 1935, en: *Briefe und Briefwechsel* 4/1:56). Meses más tarde se expresa en forma similar en una carta a Walter Benjamin caracterizando su propuesta como una “radicalización de la dialéctica hasta el interior de su núcleo teológico incandescente” que es, a la vez, una “agudización extrema del motivo social-dialéctico, económico” (Carta a Benjamin del 2-4 de agosto de 1935, en: *Briefe und Briefwechsel* 1:143). Este proyecto aparece mencionado nuevamente en la propia *Dialektik der Aufklärung* (1947) en cuyo prólogo Adorno y Horkheimer señalan que la crítica a la Ilustración no apunta, en modo alguno, a rechazar ésta en forma total sino, mejor, a “...preparar un concepto positivo de ella que la desprenda de su entrelazamiento con la ciega dominación [*einen positiven Begriff von ihr vorbereiten, der sie aus ihrer Verstrickung in blinder Herrschaft löst*]” (Adorno /Horkheimer, 1947: 21).¹ El eco de este proyecto reaparecerá otra vez en los *Drei Studien zu Hegel* que Adorno redactó entre 1956 y 1963 donde se ocupa de la filosofía de Hegel tanto en el aspecto metódico como en asuntos de contenido buscando leer a Hegel por así decirlo contra sí mismo para, de ese modo, reconstruir el concepto mismo de la dialéctica. Puede decirse que todos estos señalamientos y tentativas encontrarán una cristalización precisamente en la amplia reflexión presentada en la *Negative Dialektik* (1966).²

El proyecto de una “dialéctica negativa” debe ser comprendido en el interior de un contexto histórico, social y político caracterizado por la ausencia de la revolución esperada por Marx, por la derrota de los movimientos revolucionarios en los países occidentales y por el decurso de los regímenes sedicentes socialistas. La filosofía, anota Adorno en la *Introducción* a esta obra, en evidente alusión a las *Tesis sobre Feuerbach de Marx*, continúa manteniéndose viva porque ha perdido el momento de su realización (cfr. Adorno, 1966: 15). Es justamente esta ausencia de su realización la que lleva a la filosofía a una suerte de autorreflexión, de autocrítica que la conducirá a una reformulación de sí misma y del modo de pensarse en relación con la lógica del mundo administrado y de la racionalidad instrumental bajo la forma de instancia crítica frente a ellos (cfr. Adorno, 1966: 15). La formulación de la “dialéctica negativa”, apunta Adorno ya desde el prólogo a la propia *Dialéctica Negativa*, se dirige en contra de la comprensión tradicional que se le ha dado a la “dialéctica” desde Platón, a saber: emplear el recurso intelectual de la negación a fin de poder producir algo positivo (cfr. Adorno, 1966: 9). Adorno vincula a esta tentativa, además, la crítica al concepto de fundamentación [*Grundlagenbegriff*], al “principio de unidad [*Einheitsprinzip*]”, a la “omnipotencia del concepto que todo lo subsume [*Allherrschaft des übergeordneten Begriffs*]”, a la “preponderancia del sujeto absoluto [*Vormacht des absoluten Subjekts*]” (Adorno, 1966: 18) y, en último análisis, al “engaño de la subjetividad constitutiva [*den Trug konstituiver Subjektivität*]” (cfr. Adorno, 1966: 10). El proceder de la dialéctica negativa, dirá Adorno, no se “fundamenta [*begründet*]” sino que más bien se “justifica [*gerechtfertigt*]”. En la *Dialéctica Negativa* se trata entonces de recorrer el árido camino de la abstracción que, como ya lo planteaba en 1937 Benjamin a Adorno tras la lectura de la *Metakritik der Erkenntnistheorie* de este último, parecía inevitable para poder arribar a un “filosofar concreto [*zu konkretem Philosophieren*]” (Adorno, 1966: 9), para acceder a aquello que se encuentra fuera de la pretensión de unidad propia al concepto y a la dialéctica misma comprendida en su sentido tradicional (cfr. Adorno, 1966: 10). Acaso podría decirse, por lo demás en la misma forma

en que el propio Adorno se refiriera al proceder de Walter Benjamin en *Das Passagen-Werk* (1928-1929, 1934-1940), que en la *Dialéctica Negativa* se enlazan en forma lograda e incomparable la fuerza especulativa con la cercanía micrológica a las cosas y los fenómenos (cfr. Adorno, 1966: 29).³

En la *Negative Dialektik* Adorno se propondrá analizar así, en primer lugar, “el concepto de experiencia filosófica [*den Begriff der philosophischen Erfahrung*]” (cfr. Adorno, 1966: 10) que desarrollará, a lo largo de una argumentación densa y en ocasiones difícil de seguir, en la *Einleitung* a esta obra (cfr. Adorno, 1966: 7-66). Procederá, posteriormente, a una crítica de la ontología que será desarrollada en la primera parte bajo el título *Verhältnis zur Ontologie* (cfr. Adorno, 1966: 67-136), para, enseguida, en la segunda parte, desarrollar la idea de una dialéctica negativa mostrando el modo en que ésta se posiciona frente a algunas categorías tradicionales que, a la vez que se mantienen dentro de ella, lo hacen, sin embargo, en forma cualitativamente transformada (cfr. Adorno, 1966: 137-207). Finalmente, Adorno desarrollará su propuesta siguiendo tres “modelos [*Modelle*]” de la dialéctica negativa para mostrar en qué consiste ésta última (cfr. Adorno, 1966: 209-400). El primero de estos modelos está dedicado a una reflexión sobre lo que él mismo denomina “dialéctica de la libertad [*Dialektik der Freiheit*]” bajo el título *Libertad. Sobre la Metacrítica de la Razón Práctica* [*I. Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft*] (cfr. Adorno, 1966: 10 y 211-294); esta reflexión la localiza su autor en el interior de la “filosofía de la moral [*Philosophie der Moral*]”. El segundo se desarrolla como un excursus sobre Hegel: *Espíritu del Mundo e Historia de la Naturaleza. Excursus sobre Hegel* [*II. Weltgeist und Naturgeschichte. Exkurs zu Hegel*] y se vincula a una “filosofía de la historia [*Philosophie... der Geschichte*]” (cfr. Adorno, 1966: 10 y 295-353); el tercero y último, finalmente, está dedicado a unas *Meditaciones sobre la Metafísica* [*III. Meditationen zur Metaphysik*] y puede ser entendido como una autorreflexión y autocrítica de la metafísica (cfr. Adorno, 1966: 10 y 354-400).

En este ensayo me detendré solamente en la idea y sentido de la “dialéctica negativa” tal como ésta aparece expuesta y analizada en la *Ein-*

leitung a la obra del mismo nombre y al modo en que, en dicha introducción, se plantean las líneas fundamentales de su crítica a Hegel, a la manera en que, en el marco de esta crítica, se perfila un concepto de “experiencia espiritual [*geistige Erfahrung*]” y a la forma, en fin, en que se delinea a partir de ello una determinada comprensión de la actividad de la crítica y de su sentido. Para ello me dirigiré, en primer lugar, a la crítica y reasunción que Adorno hace de Hegel en dicha *Introducción* (I). A continuación, me ocuparé del modo en que Adorno piensa la relación de no-identidad entre concepto y objeto (II); posteriormente, me referiré a su concepto de “experiencia espiritual [*geistige Erfahrung*]” (III), para detenerme, finalmente, en el concepto de crítica que parece desprenderse de la *Einleitung*, un concepto que se precisará y expondrá en el cuerpo de la obra a partir de tres distintos “modelos [*Modelle*]” forma de exposición y análisis que es, según Adorno, la que debe corresponder a la “dialéctica negativa”. Este concepto de crítica se comprende como una crítica inmanente que remite tanto a la idea de la “negación determinada” de procedencia hegeliana y desarrollada en clave marxista en la forma de una “*Ideologiekritik*”, como a la concepción de crítica propuesta por Walter Benjamin en obras como *Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik* (1920) que retoma motivos provenientes del Romanticismo alemán, especialmente de Friedrich Schlegel (IV). Mi modo de proceder será el de una lectura inmanente del texto de la *Einleitung*, lo más cercana posible al texto de Adorno, buscando reconstruir en la forma más clara y coherente posible la argumentación que ahí se presenta.

I

En una primera aproximación puede decirse que la dialéctica negativa es comprendida por Adorno en oposición al primado del sujeto y del concepto y a la identidad de identidad y no-identidad defendidos por Hegel desde la *Fenomenología del Espíritu* (cfr. Adorno, 1966: 19), para dirigirse,

en cambio, más bien hacia lo “carente de concepto, singular y particular [*beim Begriffslosen, Einzelnen und Besonderen*]” (Adorno, 1966: 20), esto es hacia aquello que, según Adorno, desde Platón ha sido rebajado al ámbito de lo percedero, contingente e insignificante y que Hegel consideraría como la “fétida existencia [*faule Existenz*]”.⁴ La dialéctica negativa se presenta así inicialmente como un movimiento de crítica e incluso de “ruptura [*Bruch*]” que busca ir más allá de Hegel [*“über Hegel hinaus”*, dice Adorno], cuya dialéctica pretendía serlo todo –incluso una *prima philosophia*– en virtud del principio de identidad, del sujeto absoluto (cfr. Adorno, 1966: 44) y de una positividad que integraba y subsumía en forma incesante a toda forma de negatividad. Es en este sentido que Adorno remite al siguiente pasaje de Hegel:

Pero entonces la filosofía no permanece detenida en el resultado meramente negativo de la dialéctica, como es en el caso del escepticismo. Éste desconoce su resultado al fijar al mismo como mera negación, esto es, como negación abstracta. Al tener la dialéctica a lo negativo como su resultado, éste es, precisamente como resultado, al mismo tiempo, lo positivo, pues contiene aquello de lo cual él resulta como superado dentro de sí y no es sin el mismo. Pero ésta es la determinación fundamental de la tercera forma de lo lógico, a saber: de lo especulativo o positiv-racional [*Die Philosophie bleibt dann aber bei dem bloß negativen Resultat der Dialektik nicht stehen, wie dies mit dem Skeptizismus der Fall ist. Dieser verkennt sein Resultat, indem er dasselbe als bloße, d. h. als abstrakte Negation festhält. Indem die Dialektik zu ihrem Resultat das Negative hat, so ist dieses, eben als Resultat, zugleich das Positive, denn es enthält dasjenige, woraus es resultiert, als aufgehoben in sich und ist nicht ohne dasselbe. Die aber ist die Grundbestimmung der dritten Form des Logischen, nämlich des Spekultativen oder Positiv-Vernünftigen*] (Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1830, *Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*, § 81 *Zusatz 2* Hegel, HW 8: 176. Cfr. Adorno, 1966: 27, nota a pie).

Así, en un pasaje de la *Einleitung*, Adorno ofrece una suerte de genealogía del pensamiento sistemático del idealismo alemán. El Yo como principio fundador del sistema se presenta ahí como un efecto de la *ratio* que no parece disponer de límite alguno en su relación con la realidad y busca integrar y someter a ésta bajo su lógica. Ello lleva a una autonomización ilimitada del sujeto y, con él, del pensamiento y del concepto que conduce

a una metafísica que elimina lo heterogéneo. El sujeto y el concepto se convierten con ello en una suerte de productor absoluto de lo real tal como se aprecia ya, de acuerdo con Adorno, desde Fichte quien en este punto fue más allá de Kant, pues el pensador de Königsberg reconoció, al menos formalmente, lo no-idéntico. Las pretensiones del sistema imitan de este modo, señalará Adorno remitiendo explícitamente al Marx del *Manifiesto Comunista* y de *El Capital*, las pretensiones y tensiones de la sociedad burguesa: uno y otra deben permanecer iguales a sí mismos, afirmar reiteradamente su identidad, para poderse autoconservar, expandirse, ampliar progresivamente sus límites (cfr. Adorno, 1966: 37).⁵

En el trasfondo de esta crítica resuena no solamente el eco del ya mencionado Marx, sino también el de Friedrich Nietzsche, para quien la pretensión sistemática de la filosofía no expresa sino la mezquindad de los eruditos que de ese modo indemniza su impotencia política mediante la construcción de una suerte de derecho de disposición sobre lo que existe imponiéndole un orden “absurdo-racional [*widersinnig-rational*]” (cfr. Adorno, 1966: 31, 32 y 34). Así comprendido –y en este punto Adorno parece avanzar en dirección de una explicación antropológica cuasi-naturalista⁶– el sistema hegeliano y las pretensiones de la filosofía de la identidad parecen tener su “historia originaria [*Urgeschichte*]” en un ámbito que precede al del espíritu, esto es en el ámbito de la vida animal del género. El sistema se explicaría así como una suerte de proyección de la racionalización de los mismos impulsos que llevan a los animales de rapiña a apoderarse de su presa dominándola siguiendo en ello la ley de la ciega autoconservación [*Selbsterhaltung*] y reproduciéndola bajo la forma de una dominación sobre lo real. La racionalización y apropiación de lo real mediante el concepto sería así –expresado en clave nietzscheano-freudiana– una proyección o una sublimación en el plano de la teoría del conocimiento de un esquema antropológico en virtud del cual la vida animal se autoconserva apropiándose y dominando aquello que necesita para poder satisfacer sus impulsos y mantenerse en vida (cfr. Adorno, 1966: 33): “El sistema es el estómago devenido espíritu; cólera es la signatura de cual-

quier idealismo [*Das System ist der Geist gewordene Bauch, Wut die Signatur jeglichen Idealismus*]” (Adorno, 1966: 34).

Justamente por su pretensión de ofrecer y ser a la vez metafísica y teoría de las categorías, la dialéctica de Hegel separará de sí a lo que existe de modo determinado que es, al mismo tiempo, lo único que le podría suministrar una base de legitimación. Sin embargo, anota Adorno, con ello retorna la crítica que Hegel dirigiera a Kant y a Fichte, sólo que ahora lanzada en contra del propio Hegel: la crítica a la subjetividad abstracta, al carácter abstracto de la *Ciencia de la Lógica*, a su reducción de la realidad efectiva a conceptos universales (cfr. Adorno, 1966: 49). No obstante, la crítica de Adorno a la dialéctica hegeliana no se inscribe en la crítica de inspiración aristotélica que, como lo él mismo, ha sido planteada en contra de la dialéctica de Hegel en el sentido de que ella subsumiría todo lo real bajo la forma lógica de la contradicción —es en este sentido que Adorno se refiere tanto a F.A. Trendelenburg en sus *Logische Untersuchungen* (1871) como a Benedetto Croce en su *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (1907) para quienes, como se sabe, el problema de Hegel y de la dialéctica reside más bien en su pretendido “panlogismo”—, pues esta crítica parecería restringirse solamente al aspecto “metodológico” de la dialéctica.⁷ El camino de Adorno transitará más bien por una tentativa de recuperar a Hegel a pesar y aun en contra de Hegel mismo. En efecto, según Adorno, en Hegel es posible localizar elementos que permitan a la filosofía y a la dialéctica realizar un trabajo de autorreflexión y autocrítica que permita su reconstrucción. En él se encuentran presentes, en efecto, dos momentos del concepto y del pensamiento en general: por un lado, la dimensión de la apropiación que impone una violencia al objeto [*Gewalt antut*] para configurar al pensamiento y al concepto como “la dominación de la naturaleza devenida de modo intelectual [*die spirituell gewordene Naturbeherrschung*]” (cfr. Adorno, 1966: 30-31); por el otro, a la vez, y en este punto Adorno es enfático en contra de toda recaída en un elemento irracional en contra del concepto y del pensamiento mismo, éstos están dotados también de “un potencial [*einem Potential*]” de compensar lo que

han perpetrado y, dentro de la violencia y lo no-reconciliado, apuntar potencialmente hacia la reconciliación:

Al pensamiento no reconciliante está asociada la esperanza a la reconciliación, porque la resistencia del pensamiento contra lo que meramente es [...] también apunta a aquello en el objeto que a éste se le perdió mediante su preparación para convertirse en objeto [*Unversöhnlichem Denken ist die Hoffnung auf Versöhnung gesellt, weil der Widerstand des Denkens gegen das bloß Seiende (...) auch das am Objekt intendiert, was durch dessen Zuriistung zum Objekt verloren ging*] (Adorno, 1966: 31).

En un cierto sentido podría decirse que se trata de volver a Hegel contra sí mismo. En efecto, uno de los grandes logros de Hegel reside para Adorno en haber concebido al pensar –ya antes de cualquier contenido particular– como una actividad de negación, como un “negar, resistir contra lo que a él se le impone” (cfr. Adorno, 1966: 30). El esfuerzo que se encuentra implícito en el interior del propio concepto del pensamiento, considerado éste ya desde Kant como la contraparte de la intuición pasiva, posee así ya una dimensión de negatividad, de rebelión contra las insostenibles pretensiones de doblegarse frente a la inmediatez (cfr. Adorno, 1966: 30). Así, ya las propias formas del pensamiento –el juicio, la conclusión, la estructura argumentativa, podríamos decir nosotros– contienen en su interior gérmenes críticos: “Las formas del pensamiento quieren más de lo que es meramente existente, de lo que está “dado” [*Die Denkformen wollen weiter als das, was bloß vorhanden, “gegeben” ist*]” (Adorno, 1966: 30).

Es a ello a lo que también se dirigieron en su momento, recuerda Adorno, Bergson y Husserl –para él dos “portadores de la Modernidad filosófica [*Träger philosophischer Moderne*]”– pero ante lo cual debieron retroceder para resguardarse de nuevo en la “metafísica tradicional” (cfr. Adorno, 1966: 20). Así, por ejemplo, Bergson, en su afán por atender a lo no-conceptual, parece haber creado desde la nada un tipo de conocimiento distinto al científico, a saber, el de la *intuición*.⁸ Ello parece haberlo conducido a una suerte de rehabilitación romántica del culto a una inmediatez irracional opuesto a una universalidad abstracta y fija, a una libertad soberana en el horizonte de un mundo que cierra toda

posibilidad –y realidad– a la propia libertad. En el caso de Husserl, su preocupación parecía ser la de acceder a la esencia en un modo que no fuera el de la abstracción universalizante; la esencia debía ser encontrada más bien a partir de y desde lo particular.⁹ No obstante, en el curso de la propia reflexión de Husserl, la esencia termina por identificarse con el concepto habitual de universalidad. De este modo, según Adorno, tanto Bergson como Husserl permanecen prisioneros del círculo de la “inmanencia subjetiva”¹⁰ y, de ese modo, de la metafísica tradicional.

Adorno por su parte busca más bien allanar el camino en dirección a una suerte de “metafísica secularizada” que integre dentro de sí la reflexión sobre los fragmentos considerados como “...representaciones de la totalidad –que es como tal irrepresentable– en lo particular [...*Vorstellungen der als solche unvertretbaren Totalität im Partikulären*]” (Adorno, 1966: 39), recuperando de vuelta la “libertad hacia el objeto [*die Freiheit zum Objekt*]” que se ha perdido a través de la vía abierta por el concepto de libertad comprendido en el marco de la autonomía absoluta del sujeto concebido como productor del sentido y de la realidad en su conjunto bajo la lógica de la identidad y la dominación (cfr. Adorno, 1966: 38). Es justamente frente a esta vía que Adorno se plantea reformular la dialéctica sin vincularla más a la idea de identidad. En esta tentativa se le presentan como precursores pensadores como Friedrich Nietzsche lo mismo que el modo de proceder de escritores como Charles Baudelaire o Karl Kraus (cfr. Adorno, 1966: 42). Uno y otro, señala Adorno, experimentaron en su escritura el *schock* de la apertura de la experiencia de los objetos, la experiencia de la negatividad y, de ese modo, la tentativa de “desmontaje de los sistemas y del sistema [*Demontage der Systeme und des Systems*]” llevando al pensar a detenerse ante lo más pequeño, a pensar lo concreto, yendo a la vez más allá de lo concreto mismo, a pensar lo existente y, a la vez, pensarlo bajo la luz de lo no-existente (cfr. Adorno, 1966: 43). Quizá ello, señala Adorno, exija una cierta ontología, pero una ontología que sea a la vez una crítica de la propia ontología (cfr. Adorno, 1966: 44). Ello ha de aproximar a la dialéctica y a la filosofía misma a algo similar a una composición musical en el sentido

en que ésta fuera entendida por Schönberg. Así, Adorno señala lo siguiente: “Análogamente no tendría que llevarse la filosofía a categorías, sino en primer lugar, en cierto sentido, a componer [*Analog hätte Philosophie nicht sich auf Kategorien zu bringen sondern in gewissem Sinn erst zu komponieren*]” (Adorno, 1966: 44).

Se trata, entonces, señala Adorno, de desmontar el principio de identidad asociado al primado del sujeto sobre el objeto presentes en la dialéctica de Hegel a través de “la palabra semiteológica [*das semitheologische Wort*]” de “espíritu [*Geist*]” que, a pesar de todo, no puede cesar de ser remitido al “recuerdo de subjetividad individual [*die Erinnerung an individuelle Subjektivität*]” (cfr. Adorno, 1966: 48-49). Sin embargo, ello no significa en modo alguno negar totalmente la dimensión de la conciencia, del sujeto, retornando así a lo que Kierkegaard denominara “ingenuidad [*Naivität*]” (cfr. Adorno, 1966: 49). En efecto, la conciencia es “mediación universal [*universale Vermittlung*]” y debe encontrarse a sí misma en los datos sensibles inmediatos (cfr. Adorno, 1966: 49). No obstante, la conciencia no puede detenerse en esta inmediatez, en lo que se le da a ella en forma inmediata, sino que debe comprender a dicha inmediatez como momento y no como fundamento (cfr. Adorno, 1966: 50) y, a la vez, debe asumirla conceptualmente sin someterla a la lógica de la identidad de la razón instrumentalmente reducida. La dialéctica debe así reconstruir —y en este punto es posible remitir a la *Dialektik der Aufklärung*— la transformación de la *Aufklärung* en mitología, “el carácter falso de la racionalidad que se ha soltado y escapado a sí misma [*{D}as Falsche der losgelassenen, sich selbst entlaufenen Rationalität*]” (Adorno, 1966: 44), sin recurrir para ello un principio en la “esfera del origen absoluto” al modo en que, de acuerdo con Adorno, lo pretendiera una ontología como la de Heidegger (cfr. Adorno, 1966: 44). Ello conduce a la dialéctica negativa a una reflexión que, por un lado, permita reformular el modo en que ha de ser comprendida la relación entre el pensamiento y el ser, entre el concepto y el objeto y, por el otro, reconstruye de ese modo el concepto mismo de experiencia. Es de esto que pasaré a ocuparme en los dos apartados siguientes.

II

Como ya se ha señalado, una idea central que recorre a la dialéctica negativa es la de que los objetos no pueden ser reducidos a sus conceptos (*die Gegenstände in ihrem Begriff nicht aufgehen*, dirá Adorno (Adorno, 1966: 17)). Esta irreductibilidad del objeto a su concepto expresa lo que podría ser el principio de la dialéctica negativa, a saber: el de la no-identidad entre objeto y sujeto, en este caso entre objeto y concepto. La dialéctica negativa se comprende así como una crítica a “la apariencia de identidad [*den Schein von Identität*]” que parece ser inherente al propio pensamiento que en ella se concibe como un proceso de identificación reiterado (cfr. Adorno, 1966: 17) que expresa, a su vez, al propio principio identificante de la lógica que rige a la sociedad moderna. La dialéctica negativa se dirige por el contrario más bien a “lo no-idéntico bajo el aspecto de la identidad [*das Nichtidentische unter dem Aspekt der Identität*]” y se comprenderá a sí misma por ello como “la conciencia consecuente de no-identidad [*das konsequente Bewußtsein von Nichtidentität*]” (Adorno, 1966: 17). Para ella se trata de mostrar entonces cómo los conceptos —y en este punto Adorno remite al concepto del ser al inicio de la *Wissenschaft der Logik* de Hegel¹¹— se refieren en forma constitutiva a lo no-conceptual y van en ese sentido, por así decirlo —señala Adorno siguiendo aquí a Emil Lask— más allá de sí mismos (cfr. Adorno, 1966: 23). “La reflexión filosófica se asegura de lo no-conceptual en el concepto [*Philosophische Reflexion versichert sich des Nichtbegrifflichen im Begriff*]” (Adorno, 1966: 23). La bisagra de la dialéctica negativa es por ello, afirma Adorno, transformar la dirección del concepto y de la conceptualidad en general, orientándola hacia lo no-idéntico (cfr. Adorno, 1966: 24). Es justamente en virtud de este carácter constitutivo de lo no-conceptual en el interior del concepto que se diluye la compulsión de la identidad que constituye al propio concepto y coloca a éste en el interior de una tensión constitutiva que lo conduce más allá de sí mismo (cfr. Adorno, 1966: 24). En este “desencantamiento del concepto [*Entzauberung des Begriffs*]” reside el antídoto de la filosofía, apunta Adorno (cfr. Adorno,

1966: 24). En virtud de ello ésta se sumerge en lo que le es heterogéneo en la forma en que lo pretendiera inicialmente la *Fenomenología* de Hegel o lo buscara –desde el ámbito de la teoría social– Georg Simmel (cfr. Adorno, 1966: 24).¹² Es en este sentido que Adorno señala que la filosofía debe mantener, en el trabajo y en el movimiento mismo del concepto, al modo de un correctivo del mismo, “...el momento del juego [*das Moment des Spiels*]” que parece haber sido desterrado por su proceso de su cientificación (cfr. Adorno, 1966: 25-26) y, en ese sentido, un momento “estético [*das ästhetische Moment*]”:¹³

El concepto filosófico no desiste de la nostalgia que anima al arte como algo carente de concepto y cuyo cumplimiento se le escapa a su inmediatez como una apariencia [*Der philosophische Begriff läßt nicht ab von der Sehnsucht, welche die Kunst als begrifflose beseelt und deren Erfüllung ihrer Unmittelbarkeit als einem Schein entflieht*] (Adorno, 1966: 27).

Como órgano del pensamiento y, a la vez, muro entre el propio pensamiento y el objeto a ser pensado, el concepto niega aquella nostalgia. En esta negación se localiza, sin embargo, el esfuerzo por ir más allá del concepto por medio del concepto mismo (cfr. Adorno, 1966: 27). Ello requiere introducir diferenciaciones más finas en el interior del concepto para buscar dar cuenta precisamente de aquello que se le escapa, de formar y aplicar el concepto en una diferenciabilidad que alcance hasta lo más pequeño del objeto [*“einzig Differenziertheit reicht ans Kleinste heran”*], anota Adorno (cfr. Adorno, 1966: 55). La comprensión que Hegel ha ofrecido del concepto y de la relación de éste con el objeto, con su contenido –esto es, con lo no-conceptual– no puede ser considerada en este sentido sino abstracta y general (cfr. Adorno, 1966: 49). Con ello él parece haber reproducido una suerte de “fetichismo del concepto [*Begriffsfetichismus*]” que ha impregnado también a la filosofía académica (cfr. Adorno, 1966: 58). Una de las tentativas más significativas en la primera mitad del siglo XX por romper ese “fetichismo del concepto” es para Adorno la vinculada al existencialismo, especialmente a la figura de

Sartre, a quien le reprocha no haber advertido –menos aun criticado– el modo en que el comunismo se sepultó a sí mismo bajo un sistema de administración tan pronto accedió al poder (cfr. Adorno, 1966: 59). Además, el énfasis de Sartre sobre la espontaneidad absoluta y la decisión en el vacío parecen prolongar la línea abierta por la antigua categoría de cuño idealista de la “acción de hecho libre del sujeto [*der freien Tathandlung des Subjekts*]” indiferente ante toda forma de objetividad. Sin embargo, afirmará Adorno críticamente, la idea de una libertad absoluta para decidir es una ilusión romantizante como lo era la del “Yo absoluto” que pone desde sí mismo al mundo para instaurar una comunidad utópica. La subjetividad comprendida de modo absoluto no consigue escapar así de su entrelazamiento con la dominación, algo que se advierte en forma clara en Sartre, según Adorno, pues el filósofo francés no consiguió analizar esta imbricación en sus obras filosóficas más relevantes aunque sí tematizar en algunos de sus dramas (cfr. Adorno, 1966: 59-60).

La dialéctica negativa, por su parte, se propone destruir, como ya se ha dicho, el fetichismo del concepto, de desencantar al concepto al interrogarlo sobre la pretendida irrevocabilidad de lo existente, preguntándose por sus condiciones de emergencia y desarrollo, desplegando una mirada histórica que comprenda a lo existente como algo devenido bajo ciertas condiciones que es necesario descifrar al modo de una “lectura de lo que es como el texto de su devenir [*Lesen des Seienden als Text seines Werdens*]” (Adorno, 1966: 62). Ello expresa una tentativa por historizar al concepto y, con él, al propio pensamiento, en contra tanto de la tendencia predominante en el pensamiento contemporáneo a deshistorizarlo [*enthistorisieren*], como en contra de la pretensión por introducir en él una comprensión reducida y simplificada de la historia que considere a ésta como una ciencia positiva de hechos [*Tatsachewissenschaft*], buscando encontrar en el ámbito de lo inmediatamente dado el fundamento de todo conocimiento y convirtiendo al presente en una suerte de eternidad que hace de lo dado algo irrebাসable (cfr. Adorno, 1966: 63). Esta historización del pensamiento y del concepto apunta no solamente a la reflexión sobre las condiciones de su aplicación a

los objetos, sino también a una interrogación sobre las condiciones de su propia emergencia, formación y devenir. Es en este sentido que la dialéctica negativa puede dirigir su mirada hacia la forma en que los conceptos —especialmente, aunque no sólo, los conceptos que guían nuestras prácticas y regulan nuestra interacción con los otros— han surgido, se han formado e interpretado en el interior de tensiones, luchas y rupturas que caracterizan tanto al pensamiento como a la sociedad sobre la que el pensamiento reflexiona y de la cual él es a la vez una parte constitutiva. Es de este modo en que a través del concepto se desentraña la inmediatez, se penetra en sus objetos endurecidos, para, de ese modo, realizar en el orden del concepto lo que el propio concepto parece precisamente impedir [*“Nur Begriffe können vollbringen, was der Begriff verbindet”*, señala Adorno para formular esta tensión inmanente al concepto (Adorno, 1966: 62)]. Es en el concepto, en el conocimiento, donde se restañan las heridas que el propio concepto ha producido. Es ello lo que lleva a un concepto a remitir a otro y, de esa manera, a delinear gradualmente una constelación de conceptos en la que resuena, al decir de Adorno, la esperanza del nombre que no apunta a encuadrar categorialmente a la cosa (cfr. Adorno, 1966: 62). Es en este sentido que se comprende mejor el lenguaje de la filosofía a partir de su negación: lo que ella critica en las palabras es la pretensión a la verdad inmediata que ellas plantean, el establecimiento incuestionado de la identidad sin resto entre la palabra y la cosa que es el pivote de toda ideología de afirmación de la positividad existente (cfr. Adorno, 1966: 62-63). Es aquí que se expresa la dimensión esencialmente crítica, la dimensión negativa de la dialéctica a la que habremos de volver al final de este ensayo (ver apartado IV).

III

En el modo en que ha sido expuesta anteriormente, la dialéctica negativa se opone, dirá Adorno, al “empobrecimiento de la experiencia mediante la dialéctica” buscando atender a la “diversidad cualitativa de la expe-

riencia” (cfr. Adorno, 1966: 18). Es en ese sentido que Adorno remite en su *Einleitung* al modo en que la dialéctica y, con ella, la propia razón fueron comprendidas por Platón. En efecto, en la dialéctica negativa el trabajo del concepto no se comprende como *synagoge* [συναγωγή], como ensamble o aglutinación de los fenómenos dispersos y ascenso desde ellos a un concepto universal que los englobe por igual. Ella requiere más bien “la capacidad de la distinción [*Fähigkeit des Unterscheidens*]” (cfr. Adorno, 1966: 53) sin la cual la función sintética del pensamiento, su función de unificación abstracta, no puede ser realizada, algo que, recuerda Adorno, ya desde Platón –el primero en haber introducido a la matemática como modelo metódico del pensamiento– era claro: la igualdad debía ser pensada al lado de y a la vez con la desigualdad, lo cuantitativo con lo cualitativo, con la dimensión cualitativa, desigual, con el momento de la diferencia de la razón expresado por él a través de la *diaíresis* [διαίρεσις]¹⁴ (cfr. Adorno, 1966: 53). Una de las ideas rectoras del pensar que de ello se desprende es que la “conciencia debe –recordando siempre la distinción socrática y sofista entre *physei* y *thesei*– ajustarse a la naturaleza de las cosas, no proceder arbitrariamente con ellas [*Bewußtsein solle, eingedenk der Sokratischen und sophistischen Scheidung von physei und thesei, der Natur der Dinge sich anschniegen, nicht willkürlich mit ihnen verfahren*]” (Adorno, 1966: 53).¹⁵ Es en este sentido que, ya desde el nacimiento mismo de la dialéctica con Platón, la dialéctica parece contener dentro de sí un potencial reflexivo para realizar su propia autocrítica. En efecto, apunta Adorno: “Con ello se incorpora diferencia cualitativa no solamente a la dialéctica platónica, a su doctrina del pensar, sino que se interpreta como correctivo de la violencia de la cuantificación desatada [*als Korrektiv der Gewalttätigkeit losgelassener Quantifizierung interpretiert*]” (Adorno, 1966: 53). Es justamente ese momento cualitativo que permanece como “sustrato [*Substrat*]” del pensamiento cuantificante y que éste no puede eliminar totalmente el que, según la interpretación que Adorno realiza de Platón siguiendo a Zeller, no debe ser fracturado a fin de que la *ratio* no se transforme en “no-razón [*Unvernunft*]” (cfr. Adorno, 1966: 54). La

razón debe asociar así a su primer momento cuantificante –aquel que aparece cristalizado en la reflexión propia a la ciencia–, otro que constituye a la vez un segundo momento, un nivel adicional de reflexión, al integrar la cualidad, llevando y retraduciendo en forma incesante el primer nivel de reflexión –el de la ciencia y la razón cuantificante– en el segundo –esto es, el orientado al momento cualitativo que ahora aparece vinculado a la filosofía o, con más precisión, a la dialéctica en su figura de “dialéctica negativa” (cfr. Adorno, 1966: 54)¹⁶–. La dialéctica negativa y la comprensión de la razón que de ella dimana no apuntan, pues, a aniquilar el momento cuantificante cristalizado en la razón científica, sino, más bien, a mostrar su unilateralidad y absolutización, sus límites y, de ese modo, a la necesidad de desarrollarlo, criticarlo y complementarlo mediante el desarrollo de una reflexión de segundo nivel que atienda al momento cualitativo. Es a ello a lo que se refiere Hegel cuando señala en su *Ciencia de la Lógica* que la cantidad era ella misma una “cualidad”, que ésta mantiene su relevancia en lo cuantitativo y, a la vez, el *quantum* retorna a la cualidad (cfr. Adorno, 1966: 54).

La dialéctica negativa conlleva así un nuevo modo de concebir la experiencia filosófica. En efecto, apunta Adorno, no tiene a lo universal de modo inmediato; ella parte de lo particular y emprende, una y otra vez, al modo en que ya Heráclito lo señalaba, el camino de arriba hacia abajo –esto es, desde lo universal hacia lo particular– y, al mismo tiempo, desde abajo hacia arriba –esto es, desde lo particular hacia lo universal (cfr. Adorno, 1966: 57)–. Así comprendida, la experiencia filosófica de la que habla Adorno asegura en efecto la determinación real de los fenómenos mediante su concepto; no obstante, en ella, el concepto no se comprende ontológicamente, como una suerte de en-sí verdadero y autónomo. En él aparecen fusionados lo verdadero y, a la vez, lo no-verdadero; en él se expresan, pues, positividad y negatividad de lo universal, negatividad que remite a lo particular como aquello que salva: “La negatividad de lo universal a su vez”, afirma Adorno, “fija el conocimiento a lo particular como lo que salva [*Die Negativität des Allgemeinen ihrerseits fixiert die Er-*

kenntnis ans Besondere als das zu Errettende}” (Adorno, 1966: 57). Es precisamente en esta capacidad para desarrollar una experiencia del objeto en su diferenciabilidad que Adorno localiza “el momento mimético del conocimiento... el de la afinidad electiva del que conoce y de lo conocido [*das mimetische Moment der Erkenntnis...{...}...das der Wahlverwandschaft von Erkennendem und Erkanntem*]” (Adorno, 1966: 55), un momento que, por lo demás, parece haberse diluido –aunque sin desaparecer por completo– con el avance del proceso de la *Aufklärung* tomado en su conjunto pero que no puede ni podría jamás ser anulado totalmente sino bajo el precio de aniquilar a la propia *Aufklärung* y que remite en el seno de ella a una “ilusión mágica [*magische Täuschung*]” (cfr. Adorno, 1966: 55). La presencia de este momento mimético que ha acompañado indisolublemente al proceso de la *Aufklärung* posee una relevancia tal que Adorno llega a decir lo siguiente:

Si este momento fuera completamente suprimido, la posibilidad de que el sujeto conociera al objeto sería incomprensible sin más, la racionalidad desatada devendría irracional [*Wäre dies Moment gänzlich getilgt, so würde die Möglichkeit, daß Subjekt Objekt erkennt, unverständlich schlechthin, die losgelassene Rationalität irrational*] (Adorno, 1966: 55).

La crítica de Adorno a la dialéctica –sea la de Platón o bien la de Hegel– y, de ese modo, la propia dialéctica negativa se coloca así en el interior de la tradición y la conserva pero transformándola continuamente. Es aquí que Adorno coloca el sentido de la “experiencia espiritual” [*wie Denken, das der Tradition sich entäußern muß, verwandelnd sie aufbewahren könne; nichts anderes ist geistige Erfahrung* (Adorno, 1966: 64)]. Adorno cita a este respecto el modo en que la filosofía de Bergson y, aún más, la novela de Proust apuntaban en dirección de una “experiencia espiritual” así comprendida, inserta en la tradición y relacionada con ella como su negación determinada: “Pero la *methexis* de la filosofía en la tradición sería solamente su negación determinada [*Die Methexis der Philosophie an der Tradition wäre aber einzig deren bestimmte Verneinung*]” (Adorno, 1966: 64).

La dialéctica negativa practica una suerte de crítica inmanente al texto de la tradición que procede no al modo de una negación abstracta y universal de su contenido, sino que opera de modo determinado al modo de una “negación determinada [*bestimmte Negation*]”,¹⁷ señalando sus realizaciones y sus logros, pero también, al mismo tiempo, sus ambivalencias y sus denegaciones, sus deformaciones, sus vacíos así como sus conflictos y rupturas internos, reflexionando y a la vez tensando el lenguaje y los conceptos en los que la tradición se ha articulado (cfr. Adorno, 1966: 64-65).¹⁸

En esta que Adorno llama unas veces “experiencia filosófica [*philosophische Erfahrung*]” y otras “experiencia espiritual [*geistige Erfahrung*]” (cfr. por ejemplo: Adorno, 1966: 10 y 41) no se diluye en modo alguno la diferencia entre la “parte subjetiva de la experiencia espiritual y su objeto”. Por el contrario, más bien se presupone esta ausencia de identidad entre sujeto y objeto para delinear así un campo de contradicciones entre uno y otro que conduce a una relación más compleja tanto en el ámbito del conocimiento y en el de la reflexión, como en el de la acción en el marco del “mundo falso [*falsche Welt*]”, del “mundo administrado [*verwaltete Welt*]” dominado por la racionalidad instrumental (cfr. Adorno, 1966: 41). Ello requiere no solamente de una comprensión distinta de las relaciones con el objeto sino también de una concepción diferente del propio sujeto, de la conciencia, que ahora pasa a ser comprendida como “conciencia móvil (*Beweglichkeit ist dem Bewußtsein esentiell*, dirá Adorno (Adorno, 1966: 41)) que, por un lado, busca atender a la particularidad de los objetos y, al mismo tiempo, los considera en su ir más allá de sí mismos y, por el otro, no renuncia en modo alguno a la dimensión de la subjetividad, al papel del sujeto en la formación, articulación y elaboración de la experiencia, en aras de un ideal de objetividad que la aproximaría más bien a un positivismo ingenuo. En efecto, apunta Adorno en relación con esto último, la dialéctica negativa no requiere de “un menos”, sino más bien de “un más” de sujeto (cfr. Adorno, 1966: 50). Con la salvedad de que esta subjetividad subraya ahora no

solamente la dimensión del conocimiento cuantificante en el marco de la lógica de la autoconservación y la dominación, sino que incorpora en forma constitutiva la dimensión autorreflexiva. En efecto, a la tendencia a la cuantificación de los objetos corresponde, dirá Adorno, en el lado del componente subjetivo del conocimiento, la reducción del propio sujeto a un universal desprovisto de cualidades y puramente lógico, a una suerte de “residuo trascendental”, señala Adorno en una remisión implícita a las *Ideen...* de Husserl. Ahora se trata más bien, por el contrario, de comprender el proceso por el que el individuo se objetiva y convierte en conciencia individual en la unidad tanto de sí mismo como en la unidad de sus experiencias. Es ahí que se enlazan la unidad de la conciencia individual, por un lado, y la universalidad lógica, por el otro. Es ahí donde la conciencia individual articula –sin reducirse a autoconservación [*Selbsterhaltung*]– con su autorreflexión [*Selbstbesinnung*] para liberarse al ampliar de ese modo la comprensión de sí misma (cfr. Adorno, 1966: 56). La universalidad y la experiencia individual se vinculan aquí sin recaer ni en la abstracción universalista ni en la particularidad irracional, complementándose y corrigiéndose una a otra en forma incesante en un proceso inacabado de autorreflexión [*Selbstreflexion*] (Adorno, 1966: 56).

De este modo, no se trata de pensar cómo ha de organizarse y unificarse mediante el trabajo del concepto la diversidad del material sensible. El “telos de la filosofía” debe ser más bien, según Adorno, interpretar lo abierto y no descubierto, los fenómenos, en forma antisistemática (cfr. Adorno, 1966: 31), animado por la idea de que el concepto, el conocimiento, no puede jamás apropiarse por completo de ninguno de sus objetos (cfr. Adorno, 1966: 25), algo que, según Adorno, parece haber sido dejado de lado por la tendencia cuantificante que ha caracterizado a la ciencia desde Descartes (cfr. Adorno, 1966: 52). Así, la que Adorno llama en la *Einleitung* “la utopía del conocimiento [*die Utopie der Erkenntnis*]” sería no otra que la de “...abrir lo carente de concepto con conceptos sin igualarlo a éstos [*das Begrifflose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen*]”, (Adorno, 1966: 21), abrir aquello que no se deja

subsumir bajo la identidad (aquello a lo que Marx, al decir de Adorno, se refería cuando hablaba del “valor de uso”) a fin de que la “vida en general [*Leben überhaupt*]” pueda mantenerse bajo las condiciones de dominación impuestas por el imperio de lo universal y del valor de cambio (cfr. Adorno, 1966: 22). Es esta tentativa la que lleva al concepto al extremo del concepto mismo e, incluso, al límite de su propia comprensibilidad. “Verdaderos son solamente los pensamientos que no se comprenden a sí mismos [*Wahr sind nur die Gedanken, die sich selber nicht verstehen*]”, afirma Adorno en este pasaje que ya se encontraba en la *Minima Moralia* (Adorno, 1951: Aforismo 122). En la experiencia y en el concepto se entrelazan así la libertad y su negación, la *Aufklärung* y el impulso a la regresión desde ella, la autonomía y la opresión. Los propios antagonismos de la realidad y de la sociedad, sus tensiones y contradicciones se expresan así en el orden del concepto, en su trabajo y en el despliegue de su movimiento (cfr. Adorno, 1966: 58).

IV

La dialéctica negativa se propone realizar una “...[i]nmersión en lo individual” en un movimiento que impulsa a la “...inmanencia dialéctica potenciada hasta el extremo” y que requiere como uno de sus momentos constitutivos el de la libertad [*Versenkung ins Einzelne, die zum Extrem gesteigerte dialektische Immanenz, bedarf als ihres Moments auch der Freiheit*] (cfr. Adorno, 1966: 39) para poder eliminar las pretensiones del pensamiento basado en la lógica de la identidad. Ello implica establecer un límite a la “mediación completa en los objetos” como lo pretendiera Hegel. Esta pretensión de obligatoriedad sin sistema se traduce para Adorno en la exigencia de desarrollar no análisis conceptuales abstractos que se aplican sin más a una realidad informe, sino, mejor, en bosquejar “modelos del pensamiento [*Denkmodelle*]” que hagan justicia a la particularidad (cfr. Adorno, 1966: 39). Con ello no se trata de avanzar en dirección de

una suerte de nueva monadología. Se trata de destacar más bien el modo en que el modelo atiende a lo particular y, al mismo tiempo, a algo más que lo particular, aunque sin buscar subsumirlo bajo un concepto universal de carácter superior: “Pensar filosóficamente es tanto como pensar en modelos; dialéctica negativa [es] un conjunto de análisis de modelos [*Philosophisch denken ist soviel wie in Modellen denken; negative Dialektik ein Ensemble von Modellanalysen*]” (Adorno, 1966: 39).

Con ello, señala Adorno, la filosofía –y, en general, la teoría– inicia una reflexión sobre su propia condición de posibilidad que es, a la vez, la condición de su propia anulación: “También en esa medida [la] teoría filosófica quiere decir su propio fin: mediante su realización efectiva [*Auch insofern meint philosophische Theorie ihr eigenes Ende: durch ihre Verwirklichung*]” (Adorno, 1966: 39). Como precursores de un modo análogo de considerar la filosofía y su relación con la realidad Adorno cita a la “Ilustración francesa [*französische Aufklärung*]” en su esfuerzo por otorgar a su concepto central –a saber, el de la razón– una pretensión sistemática; no obstante, el entrelazamiento constitutivo de su idea de razón con una edificación objetivamente racional de la sociedad sustrae al sistema el *pathos* que él adquiere de nuevo tan pronto como la razón en tanto que idea renuncia a su realización efectiva y se absolutiza como espíritu. Así, el pensar que propone la *Enciclopedia* como algo organizado racionalmente y, al mismo tiempo, discontinuo, asistemático, relajado, no hace más que expresar el espíritu autocrítico de la razón misma. Es precisamente en este ejercicio de reflexión y autocrítica sobre sí mismo en lo que consiste la libertad del espíritu (cfr. Adorno, 1966: 40). La dialéctica aparece de este modo vinculada constitutivamente al esfuerzo de la razón por desarrollar un ejercicio de reflexión de crítica sobre sí misma y sobre su relación con la realidad, con el espacio institucional en el que se pretende enclaustrar al pensamiento, resistiendo en todo momento a convertirse en una suerte de técnica o método argumentativo en el medio del concepto tal como se practica por los especialistas en el ámbito académico (cfr. Adorno, 1966: 40). Con ello la dialéctica negativa

se ve llevada más allá de la esfera del conocimiento en sentido estricto. Adorno recuerda a este respecto la metamorfosis de las categorías epistemológicas en morales y, diríamos nosotros, también en políticas, que ha caracterizado a la historia de la filosofía desde Kant (cfr. Adorno, 1966: 45). Es aquí donde se abre el espacio en el que se sitúa la crítica.

En efecto, la crítica a la dialéctica y al sistema pasa por la tentativa de comprender a lo particular, de atender aquello singular que el sistema había pretendido subsumir. Se trata, pues, de desarrollar una mirada que comprenda los fenómenos en el interior de un campo de tensiones considerándolos como remitiendo más allá de lo que ellos meramente son (cfr. Adorno, 1966: 39), poniendo de relieve sus contradicciones, sus fisuras, sus disonancias, su negatividad. Se trata, dice Adorno, de dirigir la mirada más bien a lo divergente, a lo disonante, a lo negativo [*divergent, dissonant, negativ*] (cfr. Adorno, 1966: 17). Solamente una mirada semejante, podría decirse con Adorno, sería capaz de localizar en el orden de lo existente tanto la dimensión de dominación como, al mismo tiempo, los momentos, presentes ya en lo existente mismo, que remiten más allá de la dominación (cfr. Adorno, 1966: 52). El paradigma de una crítica semejante es el de la “negación determinada [*bestimmte Negation*]” (cfr. Adorno, 1966: 48) y el de una crítica inmanente. Uno y otro se mueven en coordenadas que remiten, por un lado, a Hegel y a la interpretación que de la dialéctica hizo Marx, y, por el otro, al Romanticismo alemán, especialmente a Friedrich Schlegel, en la forma en que su reflexión fue interpretada por Walter Benjamin en *Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik* (1920). En el caso de Hegel, la guía es ofrecida por el concepto de “negación determinada” en el marco de la distinción entre la Nada como oposición al Ser puro, de un lado, y la Nada como oposición a un Algo, de otro lado. Comprendida como negación de algo, la negación determinada no es en modo alguno abstracta y en definitiva vacía, sino que poseerá siempre un contenido.¹⁹ En el caso de Schlegel y del modo en que su concepto de crítica fue retomado y desarrollado por Walter Benjamin, se trata de desplegar una mirada similar a aquélla con la que los *Frühromantiker* habían determi-

nado como tarea de la crítica de arte [*Kunstkritik*] justamente “el despliegue de la reflexión... en una obra [*die Entfaltung der Reflexion... in einem Gebilde*]” poniendo al descubierto “...sus disposiciones secretas, realizar sus intenciones encubiertas... hacerla absoluta. Es claro, para los románticos la crítica es menos enjuiciamiento de una obra que el método de su consumación [*die geheimen Anlagen des Werkes selbst aufdecken, seinen verborgenen Absichten vollstrecken... es absolut machen. Es ist klar: für die Romantiker ist Kritik viel weniger die Beurteilung eines Werkes als die Methode seiner Vollen- dung*]” (Benjamin, 1920: 69). Adorno parece integrar ambas coordenadas en una propuesta de crítica que considera las diversas formas de mediación entre la sociedad, de un lado, y el pensamiento y la reflexión que ella realiza sobre sí misma y sus tensiones desde el parámetro “diferencia inmanente de los fenómenos con relación a aquello que ellos, desde sí mismos, pretenden ser [*nach dem Maß der inmanenten Differenz der Phänomene von dem, was sie von sich aus zu sein beanspruchen*]”, por el otro (Adorno, 1966: 48). Es aquí donde, para Adorno, puede ser localizado el aspecto positivo de Hegel, es decir, en el haber destacado la función y sentido de lo negativo. Es así, recuerda Adorno, que el pensar aparece caracterizado ya desde el prólogo a la *Phänomenologie des Geistes* como “el principio negativo [*das negative Prinzip*]” que se opone radicalmente a la positividad (cfr. Adorno, 1966: 48).²⁰ El trabajo de lo negativo que caracteriza a la reflexión por ello no se entrega sin más a los datos sensibles, a la mera positividad, a la realidad tal como ella es (cfr. Adorno, 1966: 48). Esta negación, sin embargo, no puede proceder de manera abstracta ni vacía al modo de una negación universal por indeterminada. Es más bien una negación determinada que se propone analizar y exponer, a modo de ejemplo, cómo las ideas rectoras de la Modernidad —por ejemplo, las de razón, libertad o igualdad— que han sido conquistadas en virtud de luchas políticas y sociales de diverso alcance —desde huelgas y protestas hasta levantamientos y revoluciones— no han podido ser realizadas completamente y se han transformado en imágenes deformadas [*Zerrbilder*] que reducen su contenido y obstaculizan su realización que es justamente, como lo viera Benjamin, hacia donde se dirige

la propia crítica (cfr. Adorno, 1966: 32). Así, la crítica procede tomando como hilo rector ideas como las anteriormente mencionadas en contra del desprecio reactivo que ellas hacen de sí mismas (cfr. Adorno, 1966: 47), comprendiéndolas como contenidas en la época y las sociedades modernas al modo de su signatura indeleble y, a la vez, distorsionadas y denegadas por esas mismas sociedades (cfr. Adorno, 1966: 47). La crítica procede entonces historizando tanto al concepto como al propio presente, mostrando cómo uno y otro han sido el resultado de luchas incesantes, de conflictos inacabados que se expresan tanto en el orden de la política como en el del pensamiento, dando lugar a redes conceptuales y categorías que se ponen en marcha una y otra vez como dispositivos de luchas sociales, políticas y filosóficas buscando mostrar, en primer lugar, cómo las ideas normativas rectoras que orientan a una sociedad van siempre más allá —y es aquí, y no en una pretendida ontología en la que Adorno parece a veces recaer, donde, en mi opinión, tendría que colocarse su “negatividad”²¹— de sus respectivas articulaciones sociales, políticas e institucionales específicas, ofreciendo con ello a la vez un soporte para la posibilidad de perfeccionar a la luz de ellas fallas, limitaciones e insuficiencias de su respectiva realización efectiva, de superar las exclusiones fácticas en ellas presentes, atendiendo así a la distancia, a las disonancias cognitivas entre la pretensión normativa y la realidad fáctica, haciendo visibles a la vez formas y mecanismos hasta entonces invisibilizados de opresión y de denegación de la autonomía (estén ellos vinculados a la adscripción de clase o, añadiríamos hoy en día, a adscripciones de género, de etnia, etc.). La crítica se comprende en este sentido, como ya se ha dicho, en la línea de la *Ideologiekritik* de cuño marxista. No obstante, la noción de crítica que delinea Adorno puede ser desarrollada en un segundo momento para dirigirla autorreflexivamente e interrogar de ese modo a las propias ideas normativas rectoras que ella ha presupuesto y que la impulsan en forma constitutiva. Es en este sentido que la crítica puede distanciarse de dichas ideas aunque no para abandonarlas, sino para comprenderlas como algo devenido históricamente —y en ese sentido relativizarlas y cuestionarlas al

considerarlas, sea como producto de una contingencia— o como resultado de determinadas asimetrías y relaciones y prácticas de poder en el sentido en que ya lo vieran, por ejemplo, Friedrich Nietzsche o, más recientemente, Michel Foucault.²² Uno y otro momentos permitirían a la crítica determinar los desplazamientos en el significado de los ideales rectores de la sociedad, mostrando la transformación de un ideal normativo en una práctica social de control y en una relación de poder²³ para abrir así la posibilidad de concretar, descifrar y reinventar estos mismos ideales rectores en formas nuevas en cada distinta constelación histórica y evitar de este modo su reducción sin más a relaciones y dispositivos de poder determinados. Acaso sea la compleja articulación entre estos dos momentos que le son constitutivos lo que le permita a la crítica apuntar hacia lo que Adorno llama en esta *Einleitung* “utopía”, aunque una utopía que no podría estar vinculada a la idea de un estadio final en el que presuntamente se resolverían todos los conflictos que acompañan a las sociedades y a la existencia humanas y que no podría por ello ser vinculada a la idea en último análisis romantizante de una reconciliación última, sino que simplemente indicaría la irrealizabilidad plena de nuestros ideales rectores, la perpetua disonancia entre el concepto y la realidad existente, la imposibilidad de acceder sin resto a un conocimiento pleno de contenido: “Conocimiento que quiere el contenido, quiere la utopía [*Erkenntnis, die den Inhalt will, will die Utopie*]” cuyo inextinguible color procede de lo no-existente a cuyo servicio se encuentra el pensamiento negativo: “Solamente la lejanía más exterior sería la cercanía; filosofía es el prisma que capta su color [*Allein erst äußerste Ferne wäre die Nähe; Philosophie ist das Prisma, das deren Farbe auffängt*]” (Adorno, 1966: 66).

Notas

¹ Todas las traducciones de textos del alemán al español que aparecen a lo largo de este ensayo han sido realizadas por mí, G. L.

² Así, las reflexiones presentadas en la *Negative Dialektik* fueron desarrolladas por Adorno, como se acaba de decir, en obras anteriores a la publicación de esta obra y, además, en cursos y seminarios realizados en el marco de su actividad docente, ante todo en las *Vorlesungen* desarrolladas en el periodo que abarca de 1960 a 1966. Entre ellas destaca, por supuesto, la *Vorlesung über Negative Dialektik* impartida en el *Wintersemester* 1965/1966 (ver en la Bibliografía al final el apartado: *Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen*).

³ Por lo demás el juicio que Adorno formula sobre Benjamin en esta obra parece fulminante, a saber: derrotismo frente a su propio pensamiento motivado por “un resto de positividad undialéctica [*einem Rest undialektischer Positivität*]” que Benjamin habría arrastrado consigo desde su fase teológica e introducido sin cambio alguno en su etapa materialista (cfr. Adorno, 1966: 30). La alternativa a Benjamin parece ofrecerla más bien, de acuerdo con Adorno, el propio Hegel al concebir al pensar –ya antes de cualquier contenido particular– como una actividad de negación, como un “negar, resistir contra lo que a él se le impone” (cfr. Adorno, 1966: 30). Vuelvo más adelante sobre este punto (véase a este respecto el apartado IV del presente ensayo).

⁴ Adorno se refiere aquí, sin citarlo, al pasaje de la Introducción a las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia* en el que Hegel se refiere a aquello que no aparece integrado en la esfera de realización de la razón como “*nur faule Existenz*” (Hegel, HW 12: 53).

⁵ Cfr. Karl Marx, *Das Kapital*, I, Berlín 1955: 621 y Karl Marx/ Friedrich Engels: *Kommunistisches Manifest*. Stuttgart, 1953: 10. Ambos pasajes citados en: Adorno, 1966: 403, Nota 9.

⁶ Adorno habla aquí expresamente de “este esquema antropológico [*{D}ies anthropologische Schema*]” (cfr. Adorno, 1966: 33).

⁷ Las referencias a Trendelenburg y a Croce se encuentran en las notas a la *Einleitung* (cfr. Adorno, 1966: 17 y 403).

⁸ Adorno se refiere aquí especialmente a *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896). Ver a este respecto: Adorno, 1965-1966: 106-113.

⁹ En el caso de Husserl, Adorno piensa ante todo en *Logische Untersuchungen* (1900-1901) (especialmente en la segunda investigación: *Die ideale Einbeit der Spezies und die neueren Abstraktionstheorien* y en las reflexiones sobre la “*intuición categorial {kategoriale Anschauung}*” que aparecen en la sexta) y en *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913), particularmente en el apartado *Wesen und Wesenserkenntnis* con el que inicia esta obra. Cfr. Adorno, 1965-1966: 106-113.

¹⁰ Aquí Adorno remite a su propia obra: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien* (cfr. Adorno, 1966: 21 y 403).

¹¹ Cfr. Hegel: *Wissenschaft der Logik* (1812-1816), HW 5: *Erstes Buch. Die Lehre vom Sein. Erster Abschnitt: Bestimmtheit (Qualität), Erstes Kapitel: Sein*, pp. 82-115.

¹² Muy probablemente Adorno esté pensando en el análisis de lo vivido de modo inmediato que Georg Simmel desarrollara bajo el influjo precisamente de Bergson en *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* (1918) y cuyo último capítulo *Das individuelle Gesetz* analiza justamente el problema de la relación entre lo universal y lo particular en el modo en que le preocupa a Adorno en la *Negative Dialektik*.

¹³ En un sentido, aclara Adorno, distinto al de Schelling (cfr. Adorno, 1966: 26).

¹⁴ Adorno remite aquí a la obra clásica de Zeller *Die Philosophie der Griechen*, 2,1. Tübingen, 1859, p. 390 (cfr. Adorno, 1966: 403, notas 11 y 12). Es preciso ver a este respecto, además: Platón: *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Fedro* y *Leyes*, especialmente los siguientes pasajes: *Político*, 285, *Sofista*, 253 y *Leyes* 89 3b1- 894 c9. Cfr. Stenzel, 1931 y Fragstein, 1967. Ver también: Schäfer, 2007.

¹⁵ Adorno piensa aquí con seguridad en el *Cratilo*.

¹⁶ Me parece que es ésta la idea que se prolonga y reaparece nuevamente en *Erkenntnis und Interesse* de Habermas donde su autor insiste la necesidad de liberar el potencial de crítica y reflexión de la razón, potencial inhibido y obstaculizado por el positivismo (cfr. Habermas, 1968).

¹⁷ Vuelvo hacia el final de este ensayo a este punto.

¹⁸ Es en este sentido que Adorno insiste en rescatar la dimensión retórica del lenguaje, de la dialéctica y de la propia crítica: “Dialéctica, entendida según el sentido de la palabra como órgano del pensamiento, sería la tentativa por salvar críticamente el momento retórico: aproximar la cosa y la expresión una a la otra hasta la indiferencia [*Dialektik, dem Wortsinn nach Sprache als Organon des Denkens, wäre der Versuch, das rhetorische Moment kritisch zu erretten: Sache und Ausdruck bis zur Indifferenz einander zu nähern*]” (cfr. Adorno, 1966: 66). Tal parecía ser para Adorno el impulso que animara inicialmente a la Fenomenología de Husserl que, de modo ingenuo, mediante el análisis de las palabras quería acceder a la verdad y asegurarla. La retórica, por el contrario, y en este punto Adorno tiene en mente tanto a Cicerón como a Diderot, busca restablecer en forma adecuada el vínculo indisoluble entre pensamiento, realidad y lenguaje, para potenciar así la dimensión autorreflexiva y crítica del propio pensamiento. El momento retórico apunta así al contenido, comprendiéndolo no como algo clausurado en sí mismo ni decidido ya de antemano que retorno siempre idéntico a sí mismo, sino más bien como algo abierto. Así entendida, la retórica es una crítica del mito que apunta más bien a la utopía. El pensamiento moderno se caracterizaría así, entre otras cosas, por su marcada tendencia antirretórica (cfr. Adorno, 1966: 65-66). Dejo

solamente indicado la posibilidad de establecer un puente entre estos señalamientos con los análisis de Perelman (1952 y 1977) y Ong (1958).

¹⁹ Es así que se expresa Hegel a este respecto en la *Einleitung. Allgemeiner Begriff der Logik* a la *Wissenschaft der Logik*:

Hay aquí figuras de la conciencia, cada una de las cuales en su realización, se disuelve a la vez a sí misma, y tiene por resultado su propia negación —y con ello transita a una figura superior—. La única manera de *adquirir el progreso científico* —en cuya completamente *simple* intelección debemos esforzarnos esencialmente— es el conocimiento de la proposición lógica de que lo Negativo es también positivo o de que lo contradictorio no se resuelve en un cero, en la nada abstracta, sino esencialmente sólo en la negación de su contenido *particular*, o que una negación semejante no es toda negación, sino *la negación de la cosa determinada*, que se disuelve, por tanto negación determinada. Por tanto, en el resultado está contenido esencialmente aquello de lo cual resulta —lo que es propiamente una tautología, porque, de otro modo sería un inmediato, no un resultado—. Al ser lo que resulta, es decir, la negación, negación *determinada*, ella tiene un *contenido*. Ella es un nuevo concepto, pero el concepto superior, más rico que el precedente, pues ella se ha enriquecido con la negación, con el contrario de dicho concepto precedente, lo contiene, pero también contiene algo más que él y es la unidad de sí mismo y de su opuesto. En esta vía se tiene que formar el sistema de los conceptos en general y completarse en una marcha incesante, pura, sin tomar dentro de sí nada del exterior [*Es sind hier Gestalten des Bewußtseins, deren jede in ihrer Realisierung sich zugleich selbst auflöst, ihre eigene Negation zu ihrem Resultate hat — und damit in eine höhere Gestalt übergegangen ist. Das Einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen — und um dessen ganz einfache Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist —, ist die Erkenntnis des logischen Satzes, daß das Negative ebensosehr positiv ist oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besonderen Inhalts, oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist; daß also im Resultate wesentlich das enthalten ist, woraus es resultiert, — was eigentlich eine Tautologie ist, denn sonst wäre es ein Unmittelbares, nicht ein Resultat. Indem das Resultierende, die Negation, bestimmte Negation ist, hat sie einen Inhalt. Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere Begriff als der vorhergehende; denn sie ist um dessen Negation oder Entgegengesetztes reicher geworden, enthält ihn also, aber auch mehr als ihn, und ist die Einheit seiner und seines Entgegengesetzten. — In diesem Wege hat sich das System der Begriffe überhaupt zu bilden und in unaufhaltsamem, reinem, von außen nichts hereinnehmendem Gange sich zu vollenden*] (Hegel HW 5, 49).

En sus *Drei Studien zu Hegel*, Adorno se expresará a este respecto en forma inequívoca de la siguiente manera:

El nervio de la dialéctica como método es la negación determinada. Ella se basa sobre la experiencia de la impotencia de la crítica siempre y cuando ésta se mantiene en lo universal, por ejemplo despacha al objeto criticado al subsumirlo desde arriba bajo un concepto como su mero representante. Fructífero es solamente el pensamiento crítico que desprende la fuerza acumulada en su propio objeto [*Das Nerv der Dialektik als Methode ist die bestimmte Negation. Sie basiert auf der Erfahrung der Ohnmacht von Kritik, solange sie im Allgemeinen sich hält, etwa den kritisierten Gegenstand erledigt, indem sie ihn von oben her einem Begriff als dessen bloßen Repräsentanten subsumiert. Fruchtbar ist nur der kritische Gedanke, der die in seinem eigenen Gegenstand aufgespeicherte Kraft entbindet*] (Adorno, 1963: 318).

²⁰ Es en este sentido que Adorno cita en nota a pie el siguiente pasaje del prólogo a la *Fenomenología* de Hegel:

La actividad del separar es la fuerza y la labor del *entendimiento*, del más grande y maravilloso de los poderes o, mejor dicho, del poder absoluto. El círculo que descansa cerrado dentro de sí y que, como sustancia, mantiene sus momentos es la relación inmediata, que, por tanto, no puede causar asombro. El inmenso poder de lo negativo reside, por el contrario, en que alcance una existencia propia y una libertad particularizada en cuanto tal, separado de su ámbito, lo vinculado, y que sólo tiene realidad efectiva en su conexión con lo otro; es la energía del pensamiento, del Yo puro [*Die Thätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des Verstandes, der verwundersamsten und größten, oder vielmehr der absoluten Macht. Der Kreis, der in sich geschlossen ruht und als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbare und darum nicht verwundersame Verhältniß. Aber daß das von seinem Umfange getrennte Accidentelle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit anderem Wirkliche ein eigenes Daseyn und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs*] (Hegel, 1807: 27).

²¹ Cfr. a este respecto los pertinentes señalamientos de Michael Theunissen sobre el concepto de “negatividad” en Adorno en: Theunissen, 1983.

²² Cfr. Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral – Eine Streitschrift* (1887) y Foucault, 1971, al igual que: Michel Foucault: *Was ist Kritik* donde se ofrece una lectura genealógica del concepto kantiano de *Aufklärung*.

²³ Véase por ejemplo en Foucault, 1975.

Bibliografía

Literatura primaria

ADORNO, Th. W. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz. Bde. 1–20 (in 23 Bdn. geb.). 1. Auflage. Frankfurt am Main 1970-1980. – [Rev. Taschenbuch-Ausg.] Frankfurt am Main 1997.

_____, *Nachgelassene Schriften*. Hrsg. vom Theodor W. Adorno Verlag. Frankfurt am Main 1993 y ff.

Abteilung IV: Vorlesungen

- Band 1: *Erkenntnistheorie* (1957/58). Frankfurt am Main: Suhrkamp,
- Band 2: *Einführung in die Dialektik* (1958). Frankfurt am Main: Suhrkamp,
- Band 3: *Ästhetik* (1958/59). Frankfurt am Main: Suhrkamp,
- Band 4: *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*. Frankfurt am Main: Suhrkamp,
- Band 5: *Einleitung in die Philosophie* (1959/60). Frankfurt am Main: Suhrkamp,
- Band 6: *Philosophie und Soziologie* (1960). Frankfurt am Main: Suhrkamp,
- Band 7: *Ontologie und Dialektik* (1960/61) Frankfurt am Main: Suhrkamp,

- Band 8: *Ästhetik* (1961/62). Frankfurt am Main: Suhrkamp,
Band 9: *Philosophische Terminologie* (1962/63). Frankfurt am Main:
Suhrkamp,
Band 10: *Probleme der Moralphilosophie* (1963). Frankfurt am Main:
Suhrkamp,
Band 11: *Fragen der Dialektik* (1963/64). Frankfurt am Main: Suhrkamp,
Band 12: *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft* (1964/65).
Frankfurt am Main: Suhrkamp,
Band 13: *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (1964/65).
Frankfurt am Main: Suhrkamp,
Band 14: *Metaphysik. Begriff und Probleme* (1965). Frankfurt am Main:
Suhrkamp,
Band 15: *Einleitung in die Soziologie* (1968). Frankfurt am Main: Suhrkamp,
Band 16: *Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66*.
Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
Band 17: *Kranichsteiner Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp,

_____, *Briefe und Briefwechsel:*

- Bd. 1: *Theodor W. Adorno – Walter Benjamin: Briefwechsel 1928-1940*.
Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
Bd. 2: *Theodor W. Adorno – Alban Berg: Briefwechsel 1925-1935*. Frankfurt
am Main: Suhrkamp, 1997.
Bd. 3: *Theodor W. Adorno – Thomas Mann: Briefwechsel 1943-1955*. Frankfurt
am Main: Suhrkamp, 2002.
Bd. 4/1: *Theodor W. Adorno – Max Horkheimer: Briefwechsel 1927-1937*.
Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
Bd. 4/2: *Theodor W. Adorno – Max Horkheimer: Briefwechsel 1938-
1944*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
Bd. 4/3: *Theodor W. Adorno – Max Horkheimer: Briefwechsel 1945-
1949*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
Bd. 4/4: *Theodor W. Adorno – Max Horkheimer: Briefwechsel 1950-
1969*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.
Bd. 5: *Theodor W. Adorno: Briefe an die Eltern. 1939-1951*. Herausgegeben
von Christoph Gödde und Henri Lonitz. Frankfurt am Main: Suhrkamp,
2003.
Bd. 7: *Theodor W. Adorno – Siegfried Kracauer: Briefwechsel 1923-1966*.
Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.
Bd. 8: *Theodor W. Adorno – Gershom Scholem: Briefwechsel 1939-1969*. Berlin:
Suhrkamp, 2015.

- _____, (1931): *Die Aktualität der Philosophie*, en: T.W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, *Loc. cit.*, Bd. 1, pp. 325-344.
- _____ & Horkheimer, Max (1947): *Dialektik der Aufklärung*. En: Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, Band 5. Frankfurt am Main: Fischer, 1987.
- _____, (1951): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. en: T.W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, *Loc. cit.*, Bd. 4.
- _____, (1963): *Drei Studien zu Hegel*, en: T.W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, *Loc. cit.*, Bd. 5, pp. 247-381.
- _____, (1966): *Negative Dialektik*, en: T.W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, *Loc. cit.*, Bd. 6.
- _____, (1965-1966): *Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007.
- _____, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Tübingen 1933, en: T.W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, *Loc. cit.*, Bd. 2.
- _____, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*. Stuttgart 1956, en: T.W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, *Loc. cit.*, Bd. 1.
- _____ & Horkheimer, Max: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Amsterdam 1947, en: Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, 19 Bände, hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr, Band 5), S. Fischer, Frankfurt 1987.

Literatura secundaria:

- BENJAMIN, Walter (1920): *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, en: Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bände I–VII, Suppl. I–III (in 17 Bänden gebunden). 1. Auflage. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1999. Revidierte Taschenbuch-Ausgabe: Bände I–VII, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991. Band I/1.
- BERGSON, Henri (1896): *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- BUCK-MORSS, Susan. *Origin of Negative Dialectics*. Free Press, New York, 1979.
- COOK, Deborah (ed.): *Theodor Adorno: Key Concepts*. Acumen, Stocksfield 2008.
- FOUCAULT, Michel (1971): *Nietzsche, la Genealogie et l'histoire*, en *Dits et Écrits*. Vol. II. Gallimard, Paris, pp. 136-156 (traducción castellana: *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Pre-Textos, Valencia, 1992).
- _____, (1975): *Surveiller et Punir: naissance de la prison*. Gallimard, Paris (Traducción castellana: *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión*. Siglo XXI Editores, México, 1976).

- FRAGSTEIN, Artur v. (1967): *Die Diairesis bei Aristoteles*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- HABERMAS, Jürgen (1968): *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968; Neuauflage mit einem neuen Nachwort 1994.
- HEGEL, G.W.F.: *Werke in zwanzig Bänden und Register*. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- _____, (HW 3): *Phänomenologie des Geistes* (1807). Hegel Werke 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.
- _____, (HW 5, 6): *Wissenschaft der Logik* (1812-1816). Hegel Werke 5 und 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.
- _____, (HW 7): *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1821). Hegel Werke 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.
- _____, (HW, 8, 9, 10): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817). Hegel Werke 8, 9 und 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.
- _____, (HW 12): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1837). Hegel Werke 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.
- _____, (HW 13): *Vorlesungen über die Ästhetik* (1835-1838). Hegel Werke 13. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.
- _____, (HW 19): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1833-1836). Hegel Werke 19. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.
- HORKHEIMER, Max (1937a): *Traditionelle und Kritische Theorie* en: *Zeitschrift für Sozialforschung* 6, S. 245-294. se cita según: Horkheimer, M. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von A. Schmidt und G. Schmid Noerr, S. Fischer, Frankfurt, 1988 uff, Bd. 4, pp. 162-216.
- _____, (1937b): *Nachtrag* en: Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften. Band 4 1936-1941*. Hrsg. v. Alfred Schmidt, Fischer Taschenbuch Verlag, pp. 217-225.
- HUSSERL, Edmund (1900): *Logische Untersuchungen : Band 1, Prolegomena zur reinen Logik*. 2. umgearb. Aufl., Halle: Niemeyer (1. Aufl. 1900).
- _____, (1901): *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle: Niemeyer.
- _____, (1913): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Halle: Niemeyer, 1913.
- _____, (1936): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. 1936. En: Husserliana 6: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*.

- Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Edited by Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976.
- HEINRICH, Dieter (1967): "Diagnose der Gegenwart", en: FAZ 10.10.1967.
- JAMESON, Fredric (2007): *Late Marxism: Adorno or the Persistence of the Dialectic*. New York: Verso.
- Marx Karl / Engels Friedrich: Sus obras han sido publicadas en alemán en dos versiones: la *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)* (Berlin (DDR): Dietz-Verlag desde 1975 / Berlin (Bundesrepublik): Akademie-Verlag desde 1990), y las *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Berlin (DDR): Dietz-Verlag 1956-1990 (43 Vols.). Las referencias a Marx presentadas en este trabajo se basan en la segunda de estas versiones, es decir en las *Marx-Engels-Werke (MEW)*:
- KARL MARX / Friedrich Engels: *Manifest der kommunistischen Partei* (1848), en: MEW-Band 4, pp. 459-493.
- KARL MARX: *Das Kapital 3 Bde.* (1867, 1885, 1893), en: MEW- Bde. 23, 24 y 25
- MOORE, Barrington (1978): *Injustice: The Social Basis of Obedience and Revolt*. White Plains, N.Y. (Traducción castellana: *La injusticia : bases sociales de la obediencia y la rebelión*. UNAM, México, 1989).
- MÜLLER, Ulrich (2006): *Theodor W. Adornos "Negative Dialektik"*. WBG, Darmstadt
- MÜLLER-DOOHM, Stefan (1996): *Die Soziologie Theodor W. Adornos. Eine Einführung*. Campus, Frankfurt am Main 1996.
- _____ / Klein, Richard / Kreuzer, Johann (Hrsg.) (2011): *Adorno-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. J. B. Metzler Verlag, Stuttgart.
- NIETZSCHE, Friedrich (1887): *Zur Genealogie der Moral – Eine Streitschrift*, en: Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München und New York: Walter de Gruyter, 1980. Bd. 5.
- O'CONNOR, Brian (2005): *Adorno's Negative Dialectic. Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*. Cambridge, MA: MIT Press.
- ONG, Walter (1958): *Ramus, method and the decay of dialogue: From the art of discourse to the art of reason*. Cambridge
- PERELMAN, Chaïm (1977): *L'Empire rhétorique*. Paris: Vrin, 1977.
- _____, / Olbrechts-Tyteca, L. (1952): *Rhétorique et philosophie : Pour une théorie de l'argumentation en philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- PLATÓN: *Platonis Opera*, ed. J. Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1900-07 [Especialmente los Diálogos medios: *Cratylus* y *Phaedrus* y los tardíos: *Sophist*, *Statesman* / *Politicus* y *Law*].

- SCHÄFER, Christian (Hrsg.) (2007): *Platon-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SCHEIBLE, Hartmut (1989): *Theodor W. Adorno mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Rowohlt, Reinbek.
- SCHWEPPEHÄUSER, Gerhard (2009): *Theodor W. Adorno zur Einführung*. 5. Auflage. Junius, Hamburg.
- SIMMEL, Georg (1918): "Das individuelle Gesetz", en: *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. En: Georg Simmel: *Gesamtausgabe in 24 Bänden - Band 12: Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918*. Band I, Herausgegeben von Rüdiger Kramme und Angela Rammstedt, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- STENZEL, Julius (1931): *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Nachdruck: Stuttgart: Teubner, 1961.
- THEUNISSEN, Michael (1983): "Negativität bei Adorno", en: Friedeburg, Ludwig v. /Habermas, Jürgen: *Adorno-Konferenz 1983*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 41-65.
- WESCHE, Tilo (2011): "Negative Dialektik: Kritik an Hegel", en: Müller-Doohm / Klein / Kreuzer (Hrsg.) (2011): *Adorno-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Op. Cit., pp. 317-325.
- WIGGERSHAUS, Rolf (1987): *Theodor W. Adorno*. C. H. Beck, München.
- Über Theodor W. Adorno* (1968): Mit Beiträgen von Kurt Oppens, Hans Kudzus, Jürgen Habermas, Bernard Willms, Hermann Schweppenhäuser und Ulrich Sonnemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ZELLER, Eduard Gottlob (1856-1868): *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1856-1868; Leipzig: R. Reisland 3. A. 1876-1882.



Recepción: 7 de junio de 2016

Aceptación: 6 de julio de 2016