

Viabilidad y sentido de la transformación política en Adorno a la luz de la dialéctica negativa

Lucas Celma Vendrell¹

Recibido: 30/11/2022 / Aceptado: 24/4/2023 / Publicado: 11/7/2023

Resumen. La teoría crítica de Adorno –cuyo desarrollo filosófico y metódico fundamental se encuentra en *Dialéctica negativa*– ha sido objeto de lecturas marcadamente contrapuestas, desde aquellas que critican las estrecheces de su análisis social y la impotencia de su actitud política, hasta los que advierten en ella una lucidez analítica admirable y un trasfondo político radical cuyas posibilidades no han terminado aún de explorarse en profundidad. Esta ambigüedad interpretativa, debido en gran parte a la reticencia de Adorno a formular una filosofía política como tal, nos lleva a preguntarnos en qué medida la extemporaneidad de su pensamiento lo ha convertido en un precedente de aproximaciones políticas que hoy ya nos resultan familiares y, sobre todo, si nos puede ayudar a reconceptualizar algunas de estas nociones y a dar respuesta así a la cuestión de la transformación política en un contexto tan problemático como el contemporáneo. Por eso, el objetivo de este trabajo es tratar de elucidar la concepción de lo político que subyace a la teoría de Adorno y poner su pensamiento en diálogo con perspectivas políticas rigurosamente contemporáneas –particularmente, la de la impolítica y la del pensamiento político posfundacional– para delinear el sentido y la forma posibles de una propuesta de transformación política a partir de la dialéctica adorniana.

Palabras clave: Adorno; Teoría Crítica; dialéctica negativa; transformación política; pensamiento impolítico; pensamiento político posfundacional.

[en] Feasibility and sense of political transformation in Adorno in light of negative dialectics

Abstract. Adorno's critical theory –whose fundamental philosophical and methodical development is to be found in *Negative Dialectics*– has been the subject of sharply contrasting readings, from those who criticise the narrowness of his social analysis and the impotence of his political attitude, to those who see in it an admirable analytical lucidity and a radical political background whose possibilities have not yet been fully explored. This interpretative ambiguity, due in large part to Adorno's reluctance to formulate a political philosophy as such, leads us to ask ourselves to what extent the extemporaneity of his thought has made him a precedent for political approaches that are already familiar to us today, and, above all, whether this can help us to reconceptualise some of these notions and thus provide an answer to the question of political transformation in such a problematic context as the contemporary one. Therefore, the aim of this paper is to try to elucidate the conception of the political that underlies Adorno's theory and to place his thought in dialogue with rigorously contemporary political perspectives –particularly those of the impolitical and post-foundational political thought– in order to delineate the possible orientation and form of a proposal for political transformation based on Adorno's dialectics.

Key words: Adorno; Critical Theory; negative dialectics; political transformation; impolitical thought; post-foundational political thought.

Cómo citar: Celma Vendrell, Lucas (2023). Viabilidad y sentido de la transformación política en Adorno a la luz de la dialéctica negativa. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 12(2), 175-187. <https://dx.doi.org/10.5209/tldl.84964>

La complejidad creciente de la sociedad contemporánea y sus circunstancias ha llevado a una complejización también progresiva del pensamiento político, que ha tratado de dar cuenta de las formas de intervención y transformación posibles en un contexto en que paradigmas tan asentados como los de la finitud, la inmanencia y la contingencia radicales parecen volver imposible el viejo sueño de la revolución total, a la vez que la deriva propiciada por una situación de crisis sistémica ha revelado la insuficiencia de todo empeño meramente reformista. Adorno, ante el

¹ Universidad Pompeu Fabra. Departamento de Humanidades.
Correo: lucas.celma01@estudiant.upf.edu
ORCID: 0000-0001-8341-8880

desencanto de la situación social y política que le tocó vivir, anticipó con varios años de adelanto esta doble indisposición:

(...) o la humanidad renuncia al “ojo por ojo” de la violencia o la praxis política supuestamente radical renueva el viejo horror (...), quien no da el paso hacia la violencia irracional y ruda acaba encontrándose cerca de ese reformismo que es cómplice de la subsistencia del todo malo (2009, pp. 684-685).

Si algo caracteriza, de hecho, al pensador alemán es su posición indoblegable ante las condiciones sociales y las opciones políticas de su época, por la que se vio empujado a elaborar un pensamiento extremo que resulta relevante precisamente por su condición límite, terminal, forzado a la crítica y a la imaginación políticas. No en vano, las particulares circunstancias históricas que atravesó Adorno, y que hicieron de él un testigo privilegiado tanto de la consolidación definitiva del capitalismo de masas como del auge de los totalitarismos, le llevaron a una concepción de lo político y de la política ambivalente e incluso abiertamente contradictoria (Valero, 2018, p. 147), y a dar forma a una propuesta acorde a la dificultad y la complejidad de nuestro tiempo.

Esto ha llevado a que haya surgido una variedad creciente de relecturas e interpretaciones que han actualizado el pensamiento político adorniano, aprovechando su idiosincrasia particular y su radicalidad, aplicándolo a distintas problemáticas del mundo contemporáneo. Así pues, vemos cómo, por un lado, la crítica immanente y sistémica desplegada en *Dialéctica negativa* se ha demostrado crucial para la revisión contemporánea de la crítica de la economía política (Maiso, 2021), y cómo, asimismo, la dialéctica adorniana se ha aliado con la crítica postestructuralista de la pretensión de absolutez del marxismo ortodoxo, al tiempo que ha abierto nuevas vías para la crítica marxista y anticapitalista que el propio postestructuralismo parecía haber obturado (Bonnet, 2007). Por otro, la crítica categorial de Adorno a las formas del pensamiento universalista e identificante han resultado un antecedente iluminador tanto para los estudios poscoloniales y la teoría decolonial (Spencer, 2010; Philippou, 2021; Fallas-Vargas, 2021) como para los discursos feministas que han encontrado en él una manera de apuntalar el carácter irreductible e inapropiable de la subjetividad y la experiencia femeninas (Cornell y Thurschwell, 1990; Heberle, 2006).

Pero más allá de la versatilidad de la teoría adorniana y de las posibilidades que abre para el diálogo interteórico, nuestro objetivo es estrictamente recuperar la dimensión política y transformadora del pensamiento de Adorno desde su desarrollo teórico intrínseco y desde su contexto originario, tratando de alumbrar, a partir de ellos, una problemática esencial para nuestro tiempo que supuso una preocupación fundamental para el propio Adorno: la naturaleza de la acción política y de las identidades puestas a su servicio.

Adorno: entre lo antipolítico y lo impolítico

Pese a la orientación claramente política de la Teoría Crítica, siempre ha resultado evidente la ambigüedad característica de la dimensión política del pensamiento de Adorno, que a menudo parece oscilar entre la crítica radical al orden constituido y un distanciamiento paralizante y melancólico, rayano en lo conservador.² A ello contribuye el carácter profundamente –y como veremos, deliberadamente– paradójico de dicho pensamiento, que llevó a Adorno durante sus últimos años a rehuir la asunción de cualquier posición unívoca y militante y aún más a significarse públicamente a favor de una u otra causa.

Tal vez la expresión más conocida de esta reticencia está contenida en el famoso incidente de enero de 1969, cuando, en plena oleada de protestas universitarias, un grupo de estudiantes ocupó parte de las instalaciones del Instituto de Investigación Social de Frankfurt, impeliendo a Adorno a llamar a la policía para desalojarlos.

Este gesto controvertido nos habla, aparentemente, de la renuncia y el profundo desencanto de alguien que, tras una larga y accidentada trayectoria que había desembocado al fin en una posición de reconocimiento y de prestigio institucional, se encontraba desconectado del afán de las generaciones más jóvenes y del barro de la lucha pública; este posicionamiento tardío, junto a la ausencia en el pensamiento de Adorno de una filosofía o de una propuesta política en sentido estricto, a menudo han llevado a ver en él al estandarte de una actitud apolítica o antipolítica.

Sin embargo, a diferencia de otros miembros de la Escuela de Frankfurt, Adorno nunca estuvo lo bastante apegado a la militancia como para que su postura escéptica pudiera ser interpretada como mero desencanto (cf. Schwarzböck, 2008, p. 104); esa cautela y ese distanciamiento son más bien, como decíamos, algo estructural y consustancial a su pensamiento.

No en vano, si algo salta a la vista en el trabajo de Adorno es su crítica a la política y al pensamiento político entendidos como realización –como teoría orientada a la comprensión de la realidad y a su producción por medio de la praxis–, por lo que bien se puede entender su postura como una forma de rechazo a la política –como han hecho algunos autores– o como el planteamiento de una politicidad alternativa, ajena al pensamiento político tradicional.

Sea cual sea la inclinación en última instancia del pensamiento de Adorno, lo que está claro es que el pensador presentaba una notable aversión ante sus circunstancias, en las que entendía que no podía prosperar ninguna forma deseable de transformación política. Convencido del alcance insidioso y prácticamente omnimodo de las formas de

² “Su trabajo demuestra del todo cuán fina puede llegar a ser la línea entre la aspiración política radical y el derrotismo melancólico” (Hammer, 2005, p. 166).

control social que se habían desplegado con las nuevas sociedades de masas, adoptó una posición crecientemente crítica que sospechaba de cualquier forma de acción inmediata.

Por eso, en un primer momento, la inclinación de Adorno por la teoría se diría meramente defensiva, al aducir que, ante las condiciones del mundo totalmente administrado,³ tras haberse vuelto imposible ensayar alguna forma de praxis sin que redundara en mayores males aun queriendo hacer el bien, había que limitarse al pensamiento (Adorno, 2005, p. 228). En la época de la totalización absoluta de lo social, la praxis política, en su sentido inmediato y usual, solo podía ser útil al sistema. En cuanto estaba incardinada en dicha totalidad social y se servía de sus medios para actuar, solo podía reproducirla; por eso, lejos de desarrollarse como una verdadera praxis transformadora, se desplegaba como mera “pseudoactividad” (Adorno, 2009, p. 676ss.). Con la liquidación del principio de individuación bajo el capitalismo posliberal, no podía encontrarse un auténtico individuo que se alzara como el sujeto legítimo de la praxis política; solo un individuo así, previamente liberado de la cooptación al que lo sometía la situación social, podría obrar de manera que transformara la sociedad en lugar de reproducirla y reforzarla.⁴

Ciertamente, visto desde esta perspectiva, el análisis de Adorno parece incurrir en un nudo gordiano. Si se circunscribiera la postura de Adorno a este postulado la suya sería, sin duda, una posición “antipolítica” (Schwarzböck, 2003, p. 430). La fidelidad a la teoría sería, pues, un simple gesto de retracción refractario ante la politicidad y la praxis como algo necesariamente lesivo, dado que serían ya de antemano órganos funcionales a la reproducción del sistema que pretenden subvertir.

Esto a su vez explica la visión “dilemática” de la sociedad de Adorno (Schwarzböck, 2008, p. 109ss.), dado que las opciones de actuación vienen determinadas por el orden social, que se impone siempre como un sistema cerrado de juegos en que las únicas alternativas posibles se reducen, como veíamos, a “la violencia irracional y ruda” o a “ese reformismo que es cómplice de la subsistencia del todo malo”.

Esta es la línea argumental que esgrimió Adorno frente a las presiones del movimiento estudiantil, que esperaba de él alguna forma de apoyo y de reconocimiento en medio del ciclo de protestas de 1969, en un momento de crisis y de desconfianza institucional que enfrentaba a los sectores más jóvenes con el gobierno de la todavía reciente República Federal Alemana. Los estudiantes, en abierta disputa con la generación de sus padres, a los que veían como cómplices de la barbarie nazi, se sentían herederos del análisis contumaz que la Teoría Crítica había hecho del Estado y de los movimientos autoritarios y de la continuidad de fondo entre la lógica de las sociedades sedicentemente liberales y la de los regímenes totalitarios, igualmente caracterizados por sus implacables dinámicas de funcionalización social (cf. Adorno y Horkheimer, 2018; Horkheimer, 1976). Por eso, dadas las circunstancias, buscaban que los principales miembros de la Escuela de Frankfurt se significaran y ejercieran de adalides intelectuales de su causa.

Ante la reticencia y las discrepancias de Adorno, que culminaron en el mencionado episodio del desalojo del Instituto Social de Investigación, Hans-Jürgen Krahl, discípulo del propio Adorno y portavoz de la Alianza de los Estudiante Socialistas Alemanes en Frankfurt, señaló que el filósofo alemán se había visto demasiado atrapado por los mimbres de su propio pensamiento, cuya profundidad y alcance analítico le había llevado a ceder a una visión demasiado totalizante del decurso de la historia y del pensamiento occidental que lo acercaba peligrosamente a la ahistoricidad del historicismo heideggeriano y le impedía reconocer las posibilidades históricas concretas de una praxis liberadora (Krahl, 1974, p. 167). Todo lo cual acercaría peligrosamente la teoría crítica adorniana a la auto-complacencia y a la desimplicación histórica propias de la teoría tradicional.⁵

Vistos desde sus puntos de vista respectivos, Adorno y Krahl se recriminaban a la vez estar presos bajo el influjo de un *telos* inconsciente –el de la absolutización de lo teórico en el caso de Adorno, el de la precipitación en una forma de activismo ciego e inconsecuente en el caso de los estudiantes– que les impedía alcanzar la disposición libre y soberana de una auténtica postura crítica. Sin embargo, en las acciones de los activistas Adorno no solo veía un gesto inane y reproductivo, sino también la perpetuación de la misma deriva histórica por la que ya se había revelado la lógica sacrificial que se escondía en el fondo de la razón política moderna bajo el signo del terror.⁶ Ciertamente, en el colectivismo hacia el que propendía el asociacionismo reivindicativo y revolucionario –como, por ejemplo, el del movimiento estudiantil– Adorno veía la sombra de la amenaza totalitaria, que el pensador había visto consumada en el régimen nazi y que en ese momento aún pervivía en el bloque soviético. Al fin y al cabo, el mundo en el que pensaba Adorno era uno en el que Auschwitz había sido posible, en el que las democracias liberales habían cedido ante la barbarie fascista y en el que la clase obrera, tras la definitiva implantación del capitalismo de masas, se había desdibujado como sujeto revolucionario.

Por eso, la radicalidad y el presunto reduccionismo de la crítica social de Adorno, anclados, según Honneth (cf. 2009, pp. 105-106), en un pesimismo metafísico alimentado por el Holocausto y el auge de los totalitarismos como

³ Nos referimos aquí a la noción de “mundo administrado” (*verwaltete Welt*), concepto acuñado por Adorno junto a Horkheimer (1989) que describe el contexto de objetividad social de las modernas sociedades de masas por el que estas subsumen a todos sus integrantes dentro de una misma lógica alienante y uniformizadora que lleva a que estos se vean indefectiblemente doblegados a las funciones de la totalidad social. Este concepto cobra pleno sentido, como veremos, en el contexto de la crítica de Adorno a la relación de profunda afinidad estructural entre las formas de la racionalidad moderna y las del dominio social.

⁴ “Igual que la personalización es un mal consuelo sobre el hecho de que en el mecanismo anónimo los individuos ya no cuentan, la pseudoactividad nos engaña sobre la despotenciación de una praxis que presupone la persona que actúa con libertad y autonomía, la cual ya no existe. (...) Como un reflejo en el mundo administrado, la pseudoactividad repite el mundo de la administración” (Adorno, 2009, p. 686).

⁵ Para una aproximación más detallada al episodio de la disputa de Adorno con los estudiantes, cf. Wiggershaus (2011), Schwarzböck (2008), Freyenhagen (2014) y Wilding (2007).

⁶ “(...) la actuación inmediata que llama a golpear está mucho más cerca de la opresión que el pensamiento que toma aliento. (...) Si renunciamos al concepto, se vuelven visibles rasgos como la solidaridad unilateral, que degenera en terror” (Adorno, 2009, pp. 690-691).

momento terminal, cancelan, para algunos de los herederos directos de la Escuela de Frankfurt –como Habermas (1999), Wellmer (2001) o el propio Honneth–, la posibilidad de cualquier tentativa de proyecto social y político.

No obstante, la supuesta cancelación de lo político en Adorno no puede reducirse al gesto capitulador y reaccionario de una adhesión más o menos solapada al “individualismo burgués”, tal y como se le achacaba desde la militancia estudiantil (Krahl, 1974, p. 164). El propio alcance de su crítica, si bien le llevó a oponerse al activismo revolucionario y a la supresión de las libertades en los estados soviéticos, no redundaba en una forma de tibieza, sino que también se dirigía de lleno contra la falsa homeostasis social que defendía el liberalismo, en su equiparación a ultranza entre individuos intercambiables y abstractos, carentes de cualquier diferencia sustancial.⁷ Tanto en el faccionalismo revolucionario y en el estado marxista-leninista como en la *polis* liberal, Adorno encontraba la misma tendencia a la totalización social que eliminaba cualquier rastro de contradicción o de disidencia particular.

A este carácter intempestivo de su pensamiento habría que sumarle su honda implicación social y ética, lo cual apunta al carácter esquivo pero innegable de su orientación política: “Por más que la crítica filosófica fuese débil políticamente, ella se orientaba a una transformación material y democrática en la medida en que no ocultaba el elemento del cual obtenía su fuerza normativa: el impulso somático de eliminar el dolor” (Juárez, 2012, p. 103). Su crítica filosófica, profundamente materialista, parte de la vulnerabilidad de lo vivo, de “la vida dañada”, y extrae de ello su sentido de ser y su fuerza impugnadora: “El momento corporal recuerda al conocimiento que el sufrimiento no debe ser, que debe cambiar. (...) Por eso lo específicamente materialista converge con lo crítico, con la praxis socialmente transformadora” (Adorno, 2005, p. 191).

Sin embargo –y, como vemos, de manera coherente con el decurso de su pensamiento– Adorno se niega abiertamente a proponer de manera clara las directrices de esa praxis transformadora (cf. 2005, pp. 690-691). El sentido que encierra esa praxis para Adorno solo se puede extraer de su crítica gnoseológica.

Esta se materializa particularmente en *Dialéctica negativa* (2005), en la que Adorno lleva a cabo su ambicioso proyecto de “desmontar la falacia de la subjetividad constitutiva” (2005, p. 10), con el que retoma y profundiza los hallazgos realizados a lo largo de su trayectoria –y, especialmente, la crítica a la racionalidad moderna desplegada junto a Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* (2018)–, llevándolos al plano de la reflexión metateórica; lo hace mediante el desarrollo de una crítica immanente de los mecanismos y categorías propios de la tradición idealista, en particular, y de la razón filosófica, en general: “a la dialéctica negativa (...) se le podría llamar un antisistema. Con medios de lógica consecuente trata de sustituir el principio de unidad y la omnipotencia del concepto por la idea de lo que escaparía al hechizo de tal unidad” (2005, p. 10).

Para ello, parte de la asunción de la indisolubilidad de “lo cosal” (Adorno, 2005, p. 133), del referente concreto del que parte el pensamiento y que lo incorpora en sí mismo como lo no-idéntico y lo no-conceptual. Adorno plantea una crítica disruptiva del postulado idealista por el que en el movimiento de la abstracción esta se libra de aquello de lo que se abstrae. A partir de aquí, y abrazando radicalmente el principio de realidad que la dialéctica hegeliana se propuso originalmente asumir,⁸ libera a la dialéctica de su momento positivo y de la sutura sintética de la contradicción entre concepto y contenido:

El conocimiento dialéctico no tiene, como le reprochan sus adversarios, que construir desde arriba contradicciones y avanzar mediante su resolución, aunque así es como a veces procede la lógica de Hegel. Lo que en lugar de eso le corresponde es perseguir la inadecuación entre pensamiento y cosa; experimentarla en la cosa (Adorno, 2005, p. 148).

De este modo, Adorno busca recuperar el sentido originario de la dialéctica hegeliana: la penetración en el objeto, más allá de todo principio o sistematicidad que requiera para sí el objeto, desgajándolo de su particularidad (2005, p. 105). Impulsa su pretensión de romper la subordinación y la subsunción del mundo por el sujeto trascendental cognoscente para implementar en el pensamiento la libertad de entregarse al objeto. Así, se afirma la primacía y la irreductibilidad del objeto frente al sujeto cognoscente. Algo que “para la lógica de la no-contradicción resultaría escandaloso; sólo la dialéctica puede concebirlo en la autocrítica del concepto” (Adorno, 2005, p. 134). Por eso hay que volver el concepto contra sí mismo remitiéndolo a aquello no-conceptual en que tiene su origen, a la lógica deíctica en que reside su razón de ser y que sin embargo lo trasciende y potencialmente subvierte su propia tendencia a subsumir el contenido particular en una identidad prefijada y abstracta (Adorno, 2005, p. 23).

La dialéctica negativa se presenta, pues, como una dialéctica que se mantiene permanentemente –no transitoriamente ni instrumentalmente, como en Hegel– en lo negativo, iluminando una nueva forma de pensar contra el propio pensamiento sin llegar a abandonar lo conceptual.

Por otro lado, durante el transcurso de su crítica, Adorno señala que la uniformización discriminadora y empobrecedora del idealismo se revela útil a la uniformidad abstracta del mundo administrado; su lógica soberana “extiende teóricamente su autonomía al sistema, el cual, al mismo tiempo, se asemeja a sus mecanismos coacti-

⁷ “El usual argumento de la tolerancia, de que todos los hombres y todas las razas son iguales, es un *boomerang*. (...) La utopía abstracta sería demasiado fácilmente compatible con las más astutas tendencias de la sociedad. Que todos los hombres sean iguales es precisamente lo que mejor se ajusta a ella. Considera las diferencias reales o imaginarias como estigmas que testimonian que las cosas no se han llevado todavía demasiado lejos, que algo hay libre de la maquinaria, algo no del todo determinado por la totalidad” (Adorno, 2004a, p. 107).

⁸ Adorno se postula a sí mismo, en este sentido, como continuador de la crítica al formalismo kantiano emprendida por Hegel, que fracasó, sin embargo, al dar lugar a la dialéctica idealista como método de subsunción de lo real concreto bajo el principio de identidad: “Crítico de la separación kantiana de forma y contenido, Hegel quería una filosofía sin forma separable, sin método manejable independientemente de la cosa, y sin embargo se comportó metódicamente” (Adorno, 2005, p. 141).

vos” (2005, p. 31). No en vano, la subsunción apropiante y reductora de lo particular por parte del sujeto se entiende en sí misma como una forma de coacción para con el objeto (Adorno, 2005, pp. 141-142), propia del carácter coercitivo del principio de identidad de la razón moderna. Esa misma violencia y coacción epistemológicas son las que están en la base de la violencia y la coacción social. De ahí la relación profunda entre el primado de la identidad como apropiación, estructuración y subyugación de lo real y la ideología como principio informante de la sociedad:

La identidad es la protoforma de la ideología. Se la saborea como adecuación a la cosa en ella reprimida; la adecuación ha sido siempre también sujeción a objetivos de dominación (...) Por eso la crítica de la ideología no es algo periférico e intracientífico, algo limitado al espíritu objetivo y los productos del subjetivo, sino filosóficamente central: crítica de la conciencia constitutiva misma (Adorno, 2005, p. 144).

Sin embargo, y en razón de esa misma coimplicación entre lo social y lo epistemológico, esa crítica ideológica tiene que desarrollarse en primer momento como crítica filosófica: “Filosóficamente no se puede acceder a las categorías sociales más que mediante el desciframiento del concepto de verdad de las categorías filosóficas” (Adorno, 2005, p. 187). Es por eso que en la obra de Adorno abundan las inquisiciones políticas y sociológicas pero no se da una teoría política como tal, como órgano separado y claramente identificable de su pensamiento. Si en Adorno se encontrara una filosofía política en términos propositivos y autosuficientes, traicionaría el impulso fundamentalmente crítico de su obra, y en particular el desarrollo propio de su pensamiento como crítica immanente. En este sentido, el despliegue teórico de *Dialéctica negativa* es un movimiento consecuente en Adorno en pos de trazar y asentar los fundamentos de su crítica política y social.

Así pues, la crítica política de Adorno nace de la teoría y está inscrita en la teoría misma. Por eso, la teoría ya no puede ser parcial, con lo que Adorno refrenda y lleva hasta sus últimas consecuencias el proyecto originario de una teoría crítica:

El cuestionamiento de la teoría del conocimiento se recompone, por consiguiente, en una constelación política; la teoría desciende de la neutralidad al posicionamiento: o se conforma como representación de lo real y refuerza desde la ideología las estructuras que monopolizan el sentido de lo real o lo abre a la contingencia (...) (Valero, 2018, p 134).

La resistencia ante el primado de la identidad se extiende a una forma de resistencia a los procesos de ordenación y de normalización social; a la liquidación del individuo y a la neutralización de la diferencia. Por eso a la totalidad social, como extensión del principio de identidad, también hay que convencerla de su no-identidad consigo misma, señalarle su falsedad constitutiva (Adorno, 2005, p. 143). Hay que liberar a la realidad de la reducción y la lógica alienante que la ideología le imprime a modo de segunda naturaleza, mostrándole a la sociedad la extrema contingencia del suelo sobre el que se asienta. A esa tarea se encomienda, como “crítica de la conciencia constitutiva”, la dialéctica negativa.

De ahí que la prudente retirada de Adorno en la teoría o su particular inclinación por la estética⁹ no supusieran un simple rechazo a toda forma de compromiso político, sino un ejercicio de fidelidad a las coordenadas de su propio pensamiento y, en última instancia, una forma de intervención en la realidad. De hecho, la particular situación de arrinconamiento a la que se veía sometida el pensamiento en el mundo administrado, incapaz de seguir ofreciendo una interpretación íntegra de la realidad que condujera a la praxis, suponía paradójicamente, a ojos de Adorno, una ventaja práctica,¹⁰ y convertía al propio pensamiento en un lugar privilegiado. La crítica pura a la que se veía forzado el pensamiento, desligado de cualquier previsión práctica, hacía de él, ante la obturación de las circunstancias, el único agente posible de cambio:

El análisis de la situación no se agota en la adaptación a ésta. Al reflexionar sobre ella, subraya momentos que pueden llevarnos más allá de las coacciones de la situación. (...) Mediante su diferencia respecto de la praxis en tanto que actuación inmediata, ligada a la situación, mediante su independización, la teoría se convierte en la fuerza productiva transformadora, práctica (Adorno, 2009, pp. 680-681).¹¹

⁹ Adorno reconoce en el fenómeno estético un potencial de impugnación de la totalidad social y de la lógica coercitiva del principio de identidad: “La identidad estética ha de socorrer a lo no-idéntico que es oprimido en la realidad por la imposición de la identidad” (Adorno, 2004b, p. 13). Esto se debe a que el movimiento de la autorreflexión crítica está contenido también en el propio despliegue dialéctico de las obras de arte moderno (particularmente las de las Vanguardias) tal y como las analiza Adorno (2004b), dado que, a partir de su propia plasmación fragmentaria y rupturista, estas ponen en crisis el concepto clásico mismo de obra como totalidad consumada y perfectamente objetivada, apuntando así a la falsa objetividad y a la contingencia del orden social y epistémico en el que se inscriben (Horowitz, 1997; Menke, 1997). Por ello, esta configuración particular de la obra que invierte su propia pretensión de totalidad puede entenderse igualmente bajo los parámetros de una lógica negativa y de una “negatividad estética” (Menke, 1997; Zima, 2002).

¹⁰ “Lo desesperado de una situación en que la praxis que haría falta está deformada, proporciona paradójicamente al pensamiento un respiro que sería un crimen práctico no aprovechar. Al pensamiento le favorece hoy día irónicamente que no se pueda absolutizar su propio concepto; y es que, como conducta, sigue siendo un pedazo de praxis, por oculta que ésta sea a sí misma” (2005, p. 228).

¹¹ Esta defensa de la carga transformadora de la teoría frente a la impotencia de la praxis es la premisa de la que parten sus “Notas marginales sobre teoría y praxis”, que junto con “Resignación. Sobre teoría y praxis”, surgieron como respuesta crítica ante el intenso activismo y la oleada del movimiento estudiantil en 1969. A su vez, las reflexiones recogidas en estos textos están íntimamente ligadas a los planteamientos desarrollados en *Dialéctica negativa*, hasta el punto que Adorno pensaba incluir las “Notas” como epílogo de la segunda edición de dicha obra. Actualmente, ambos textos pueden encontrarse traducidos al castellano en el volumen recopilatorio *Crítica de la cultura y sociedad II* (2009), editado por Akal.

La simple acción irreflexiva, por el contrario, se convertía en mera reproducción de las estructuras de poder.¹²

No en vano, la tradición político-filosófica hacia la que Adorno dirige particularmente su crítica es la de la izquierda hegeliana y su pretensión de totalización dialéctica y de transformación radical de la realidad, que se traducía en la doctrina del primado de la praxis.¹³ Esta, como expresión a todas luces clara de la razón instrumental —es decir, el tipo de racionalidad operante en la totalización coactiva y la funcionalización de lo social que Adorno denunciaba (Adorno y Horkheimer, 2018)—, contribuía a reforzar las condiciones de opresión que pretendía combatir: “(...) en la resistencia al impulso de consumir en la práctica a la teoría —impulso que marcó la filosofía de los hegelianos de izquierda—, Adorno anclaba su crítica al carácter coercitivo del principio de identidad de la razón moderna” (Juárez, 2012, p. 105). La doctrina de la primacía de la praxis habría bloqueado la potencialidad crítica del hegelianismo de izquierda; potencialidad crítica que Adorno reclama para sí con su desarrollo de una dialéctica que ya no se detiene en la determinación positiva del objeto y se despliega más allá de sus límites para convertirse en una verdadera herramienta de descomposición de lo preestablecido.

Así pues, la crítica epistemológica de Adorno va estrechamente unida a un paradójico pensamiento político a la contra cuyas claves últimas son la afirmación de la irrepresentabilidad de lo real —en términos de una metafísica representacional— y la desvalorización de la acción directa como forma de transformación. Estos serían, asimismo, los rasgos fundamentales de lo impolítico (cf. Galindo Hervás, 2009, p. 258): la corriente de pensamiento político difundida originalmente en Italia de la mano de pensadores como Massimo Cacciari, Roberto Esposito o Giuseppe Cantarano, que hoy constituye un fenómeno en expansión al que ya han sido adscritos pensadores de distinta índole, como Giorgio Agamben, Jean-Luc Nancy o Jacques Derrida.¹⁴

La tachadura radical en que se basa dicho pensamiento *impolítico* es la de una posición que contempla lo político desde “su límite exterior” (Esposito, 2006, p. 40) y desde su insuficiencia constitutiva, y que por tanto arroja sobre ello una mirada desacralizadora que lo desprovee de su fundamentabilidad y de su tendencia a su propia absolutización. Por ello, lo impolítico, pese a guardar una distancia irreductible con respecto a lo político, surge —precisamente a causa de la radicalidad de su posición particular— efectos claramente prácticos, políticos (Álvarez Yagüez, 2014).

Esta actitud “impolítica” surge como tal, en su declinación contemporánea, de la particular lectura de Massimo Cacciari de la crítica genealógica nietzscheana, por la que esta, retomada en una clave política, se revelaría capaz de poner al descubierto y de transvalorizar “los fundamentos de valor” que todavía fundan lo político (Cacciari, 1994, p. 68), su carga teológica y metafísica,¹⁵ por lo que se desplegaría como una crítica inmanente que socavaría desde sus propios cimientos la tradición del pensamiento político occidental: “su concepto atraviesa el total espacio de lo «político», es, en lo «político», la crítica de su ideología y de su determinación” (Cacciari, 1994, p. 70).

Esta negatividad crítica obedece, pues, a un punto de inflexión en el desarrollo de lo político y de su realización —el mismo que señala Adorno en el famoso *incipit* de *Dialéctica negativa*—¹⁶, vehiculando una voluntad de transformación que, pese a rechazar la lógica teleológica del progreso —o, más bien, precisamente por ello— tiende una mirada retrospectiva y crítica para posibilitar un desarrollo propicio de la sociedad y perfeccionar las formas de razonamiento —y, por tanto, de articulación de la vida social— al aumentar la conciencia sobre el alcance de las mediaciones sociales y epistémicas que subyacen a nuestras formas de pensar y de actuar, de manera que se elimine de raíz la posibilidad de la remisión a un fundamento último. Desde esta perspectiva, la crítica adorniana no supone el mero agotamiento de las posibilidades de lo político, sino el momento crítico en que lo político vuelve al fin la mirada sobre sí mismo.

Así pues, alumbrado desde lo impolítico, la actitud antipolítica que presuntamente detenta Adorno cobra una dimensión y una posición particularmente definida con respecto a lo político: “Entonces, desde este ángulo de visión, así como para la antipolítica, bien puede decirse que también lo impolítico coincide con la política”, afirma Esposito (2006, pp. 14-15). Sin embargo, continúa: “mientras ésta coincide con la política porque, al negarla, la reproduce potenciada, lo impolítico coincide con ella porque *no* la niega” (2006, p. 15). No la niega; se adentra en ella para desarticularla desde dentro, interviniendo en ella como una “lógica de la desintegración” (Adorno, 2005, p. 141).¹⁷

¹² En este carácter reproductivo cifra Adorno no solo el efecto lesivo, sino también la insuficiencia y el fondo conservador de la praxis irreflexiva: “En ese sentido, el primado de la praxis es denegado debido a su cariz necesariamente reformista, es decir, el escepticismo con respecto de la instancia llamada a ser revolucionaria procede de la sospecha en ella de ser insuficientemente revolucionaria” (Valero, 2018, p. 144).

¹³ “Lo que en Hegel y Marx resultaba teóricamente insuficiente se transmitió a la praxis histórica; por eso se ha de reflexionar teóricamente de nuevo, en lugar de que el pensamiento se pliegue irracionalmente a la primacía de la praxis; ella misma era un concepto eminentemente teórico” (Adorno, 2005, p. 141).

¹⁴ Para un panorama general de esta corriente, cf. Galindo Hervás (2015) y Álvarez Yagüez (2014).

¹⁵ La crítica al pensamiento político moderno, tanto en Esposito (2006) como en Cacciari (1978), se centra sobre todo en la denuncia de la dimensión metafísica que subyace a la categoría de la *representatio* y a la moderna teoría del Estado, tanto en el sentido abiertamente trascendente de la tradición de la teología política como en el de la lógica contractualista de la soberanía de estirpe hobbesiana; esto conlleva el rechazo explícito a la totalización dialéctica que paradigmáticamente se obra en el Estado absoluto hegeliano, lo que hace converger todavía más dicha postura con la posición anti-idealista de Adorno: “El pensamiento negativo tiende a demostrar la ineffectividad de la dialéctica en relación con los contrastes fundamentales, la ilusión o mistificación de las síntesis que ella opera” (Cacciari, 1969, p. 139).

¹⁶ “La filosofía, que otrora pareció obsoleta, se mantiene con vida porque se dejó pasar el instante de su realización. El juicio sumario de que meramente interpretaba el mundo, de que por resignación ante la realidad se atrofio también en sí, se convierte en derrotismo de la razón tras el fracaso de la transformación del mundo” (Adorno, 2005, p. 15).

¹⁷ En cierto modo, Adorno adelanta la perspectiva típicamente contemporánea que reconoce la ubicuidad de lo político como algo que va más allá de las formas bajo las que se configura y se presenta, puesto que, para él, toda realidad atravesada por la carga coercitiva del principio de identidad era ideológica y, por ende, política. De la misma manera —y desde una perspectiva diametralmente opuesta a la de los estudiantes del 68 alemán—, “para

De este modo, antipolítica, apoliticismo y despolitización no se revelan sino como medios de reproducción inconsciente de lo político. Ante la celeridad del activismo revolucionario, que Adorno entendía como una manifestación de frustración e impotencia ante el alcance y el poder del mundo administrado (Adorno, 2009, p. 687), él mismo no veía más que un gesto meramente reproductivo y antipolítico, frente a la que la politicidad de una crítica insobornable, que se mantenía alerta frente a la instrumentalidad del pensamiento identificante y ante las formas insidiosas e inadvertidas de cooptación social, solo podía revestir la condición esquiva de un pensamiento impolítico.

Lo impolítico adorniano frente al posfundacionalismo heideggeriano

Como hemos podido ver hasta ahora, Adorno vuelve el hegelianismo de izquierda contra sí mismo para revocar su tendencia afirmativa y constructiva y convertirlo en una “lógica de la desintegración”. Solo así tanto la dialéctica negativa como el pensamiento impolítico entienden que pueden obrar de manera política: no determinando el campo y las reglas de lo político, no participando en su constitución, sino barriéndolo y proporcionando así la situación necesaria para que los individuos y los colectivos se autodeterminen. La política consiste, para ellos, en abrir un espacio de anomia y de espontaneidad; de libertad auténtica.¹⁸

Sin embargo, esa pulsión emancipatoria difícilmente puede vehicularse sin un sujeto colectivo que lleve a cabo la praxis transformadora y sin la configuración de nuevas subjetividades que reemplacen las vigentes. Esta condición aparentemente indispensable de los procesos de transformación política resulta intrínsecamente problemática para Adorno, cuya crítica social hunde sus raíces, como hemos visto, en una crítica a la metafísica de la subjetividad.

Por eso, desde la perspectiva de la teoría crítica adorniana, los procesos de representación y de subjetivación requeridos por la transformación política terminan reproduciendo los mecanismos de cooptación social al caer igualmente bajo las redes de la subsunción identitaria, con lo que se acaba dando por tanto una perpetuación de la lógica sacrificial de lo singular en toda forma de política revolucionaria (Valero, 2018, pp. 142-143). Con dicho proceso de subjetivación sustitutiva se caería, pues, en una nueva forma de reproducción del mal social.¹⁹

En este mismo sentido, en “Resignación”, Adorno critica la pérdida de autonomía que sufre el individuo bajo los mecanismos coactivos de los colectivos activistas y revolucionarios, cuya homogeneización y disciplinamiento interno reproduce a pequeña escala, recrudescida, la disolución del individuo en la totalidad social (Adorno, 2009, p. 693):

Esto [la impotencia de la acción] se le alivia al individuo mediante su capitulación ante el colectivo, con el que se identifica. Al individuo se le ahorra conocer su impotencia; los pocos se convierten en los muchos. (...) El yo tiene que borrarse para poder formar parte del colectivo (Adorno, 2009, p. 710).

Así, la tendencia a la uniformidad de toda forma de subjetivación política pone en peligro el libre desempeño de la conciencia individual, que para Adorno es condición indispensable para que pueda producirse la experiencia filosófica y una captación sin adulteraciones de lo real (Adorno, 2005, p. 53).

Por todo eso, la praxis de la dialéctica negativa no solo lleva a la abertura a la indeterminación y a la contingencia de lo social, sino también al reconocimiento de las singularidades sociales en tanto que tales: “Él [el conocimiento de lo no-idéntico] quiere decir qué es algo, mientras que el pensamiento de la identidad dice bajo qué cae, de qué es ejemplar o representante, qué, por tanto, no es él mismo” (Adorno, 2005, p. 145). A través de la crítica filosófica y la constelación conceptual²⁰ comparece una mirada de momentos, fenómenos y colectivos particulares, no remitibles al orden centrípeto de lo social, que en su singularidad irreductible no se dejan concebir ni elaborar siquiera como sujetos políticos. Por tanto, la dialéctica negativa cristaliza en una forma de resistencia por la que ya no se pretende transformar la realidad en primer lugar, sino ante todo proteger y preservar las singularidades frente a la clausura social (Adorno, 2005, p. 28).

Así pues, la negación determinada adorniana, al deslindar lo no-idéntico capturado en el concepto, señala ese momento previo a toda politicidad en que afloran las diferencias de la identidad social consigo misma, en tanto que

lo impolítico no existe una entidad, una fuerza, una potencia que pueda oponerse a la política (...) desde afuera, pues ese “exterior” no existe sino como proyección ideológica, mítica, legitimadora, de lo político” (Esposito, 2006, p. 13).

¹⁸ Sin embargo, mientras que desde una posición impolítica tal espacio de libertad se plantea como una democracia radical, entendida desde la concepción de raíz nietzscheana de una concurrencia irreductible de intereses y una relación múltiple de fuerzas, en Adorno late la esperanza de la emancipación en sentido marxista, aunque no tanto en el sentido propio del materialismo dialéctico de consumación de la lucha de clases, como de efectivización de un estado de verdadera libertad al sustraer a los individuos del principio de identidad y de su manifestación capitalista, el principio de equivalencia (cf. Adorno, 2005, pp. 142-143).

¹⁹ A este respecto se evidencian de nuevo las convergencias entre la postura de Adorno y el pensamiento impolítico: “No existe una alternativa real al poder, no hay sujeto de antipoder, por el básico motivo de que el sujeto ya es constitutivamente poder. [...] El único modo de contener al poder es reducir el sujeto” (Esposito, 2006, p. 40).

²⁰ Nos referimos aquí al pensamiento constelativo como vía de captación de lo real complementaria a la negación determinada de la crítica dialéctica, y que Adorno desarrolla particularmente en *Actualidad de la filosofía* (1991), aunque también retoma en *Dialéctica negativa* (cf. pp. 157-160); dichas constelaciones consisten en “modelos con los cuales la razón se aproxima probando y comprobando (es decir, sin camino metódico pre-fijado, en un pensar que «tantea») una realidad que rehúsa la ley, pero a la que el esquema del modelo es capaz de imitar cada vez más en la medida en que esté correctamente trazado” (Adorno, 1991, p. 99).

particularidades obliteradas y no integrables en sistema; “restos” que no se dejan remitir siquiera a la posición diferencial de lo subalterno (Valero, 2018, pp 157-158). Esto contrasta con otras propuestas políticas que también han remarcado la indeterminabilidad de lo político y han puesto en juego la ausencia de fundamento, como paradigmáticamente ha hecho el pensamiento político posfundacional.

El pensamiento político posfundacional es, del mismo modo que el pensamiento impolítico, una corriente poliédrica y extensa que ha cristalizado particularmente como tal en la obra del mismo nombre de Oliver Marchart (2009), en la que se recogen las señas de identidad de dicha tendencia y se estudia, a partir de ellas, el trabajo en particular de cuatro teóricos contemporáneos: Jean-Luc Nancy, Claude Lefort, Alain Badiou y Ernesto Laclau. En la obra de todos ellos se reproduce como presupuesto implícito la diferencia óntico-ontológica heideggeriana²¹ bajo el signo de la diferencia entre la política (lo óntico) y lo político (lo ontológico), como desfundamiento de las estrecheces de la política tradicional. Así, “lo político” va más allá de lo políticamente instituido:

En cuanto diferencia, ésta no presenta sino una escisión paradigmática en la idea tradicional de política, donde es preciso introducir un nuevo término (lo político) a fin de señalar la dimensión “ontológica” de la sociedad, la dimensión de la institución de la sociedad, en tanto que “política” se mantuvo como el término para designar las prácticas “ónticas” de la política convencional (Marchart, 2009, p. 19).

De este modo, así como la ontología fundamental heideggeriana rubrica la indeterminabilidad y la infundabilidad del ser, lo político designa la indeterminabilidad del cuerpo social y la falta de un fundamento definitivo para la teoría y las prácticas políticas, previniendo de esta manera, como hace Adorno, la clausura de lo social (Marchart, 2009, p. 19).

Sin embargo, la preservación de lo particular y su sustracción a las lógicas de cooptación y funcionalización social y política solo pueden derivarse, *strictu sensu*, de la dialéctica adorniana; no de la diferencia ontológica heideggeriana sobre la que se sostiene la lógica del posfundacionalismo político. Esta diferencia irrebasable no impide que se hayan dado profundas correspondencias entre el pensamiento de Adorno y el de Heidegger como respuesta a un tiempo a un modelo social y civilizatorio en crisis y al fracaso de la metafísica en su pretensión de absolutéz.²² No obstante, aquí se da de nuevo una diferencia fundamental de enfoques que justifica la crítica de Adorno al pensamiento heideggeriano desplegada a lo largo de la primera parte de *Dialéctica negativa* –crítica en que asimismo se funda, como veremos en breve, la desavenencias significativas entre sus respectivas derivadas políticas–.

Según Adorno, en el pensamiento de Heidegger, pese a estar aparentemente guiado por un afán de cuestionamiento y de revisión de la tradición, lo que verdaderamente subyace es la pulsión metafísica de rehabilitar un fundamento ontológico ajeno a las disquisiciones de la crítica (Adorno, 2005, pp. 67-68), con lo que se inscribe de lleno en un movimiento reontologizante que, en última instancia, se deja entender por pleno derecho como una “segunda reanudación de las filosofías de lo absoluto” tras el idealismo poskantiano (Adorno, 2005, p. 68).

Desde esta perspectiva, la ontología fundamental heideggeriana trata de rescatar y de iluminar lo indeterminado plegándose sin más ante la primacía incuestionable de todo lo que rebasa al sujeto y cayendo, por tanto, en la trampa de un esencialismo ontológico, en lugar de desentrañar lo indeterminado del contenido a través de la autorreflexión crítica sobre la mediación que el concepto y el propio sujeto imponen sobre dicho contenido. Por eso, pese a presentarse como una destrucción de la metafísica al señalar la nihilidad consustancial al ser, que no puede ajustarse a predicados ni determinaciones algunos, para Adorno, el pensamiento de Heidegger comete un error fundamental al absolutizar y reificar dicha negatividad presentándola como algo positivo y sustantivo (Adorno, 2005, p. 84). De este modo, en lugar de desfondar las estrecheces de lo conceptual, “el concepto es exaltado por lo no-conceptual que debería subyacerle”, en un movimiento en dirección opuesta al de la dialéctica negativa (Adorno, 2005, p. 117).

Por todo esto, según Adorno, siempre hay que mantenerse en el concepto pese a su incompletitud, sin ceder a la tentación de buscar fundamentos alternativos ni de pensar lo ontológico más allá de lo conceptual.²³ No hay que reactivar el recurso a lo mítico fingiendo profundidades, buscando una falsa consolación trascendente para el individuo cuya autonomía y cuya capacidad de elaborar sentido se habían visto seriamente menoscabadas bajo las condiciones del capitalismo posliberal. No en vano, Adorno entendía esta filosofía como un subproducto y una sobrecompensación fruto del capitalismo avanzado, como la respuesta a la necesidad de un sostén ontológico en medio de la incertidumbre de la sociedad de masas (Adorno, 2005, pp. 96-98).

Sin embargo, lo relevante en cuanto al tema que nos ocupa son las consecuencias políticas de la crítica de Adorno, puesto que, desde su particular inquisición, se revela como lo periférico, lo inasimilado, recogido bajo el signo de “lo político”, termina también siendo ontologizado –dada la tendencia heideggeriana a la ontologización

²¹ Esta diferencia, fundamental en el decurso del pensamiento de Heidegger, es la que traza la distinción entre el ser del ente, como aquello que precede y subyace al propio ente en tanto que su venida a presencia, y el ente como presencia ya dada y como modo concreto de ser. La crítica heideggeriana a la tradición filosófica se yergue por tanto, de un modo parecido a Adorno, en contra del “pensamiento de la identidad” (Heidegger, 2013) que ha concebido al ente únicamente bajo la forma determinada y clausurada de una identidad y una mismidad siempre presentes, olvidando el fondo indeterminable de su venida a presencia y dando lugar, con ello, a la metafísica de la presencia.

²² Estas correspondencias han llevado a parte de los críticos de Adorno a equiparar, con fines descalificatorios, algunos de sus métodos y motivos fundamentales con los de la teoría heideggeriana, como ya hemos visto en Krahl (cf. Habermas, 1999; Honneth, 2009).

²³ Al hilo de la crítica, indicada más arriba, que Habermas y sus discípulos hacen a la teoría social de Adorno y a sus presuntas insuficiencias para vehicular una propuesta política, cabe notar que el proyecto habermasiano se ha caracterizado precisamente por desbordar los límites de la crítica inmanente y orientar su teoría normativa de la sociedad sobre la base de una fuerte ontología social (García Vela y Longoni Martínez, 2020).

de lo existente en razón de su indeterminidad–, repitiendo de esta manera el gesto idealista de llevar lo no-idéntico a la identidad (Adorno, 2005, pp. 119-120). Así, la ontología social proyectada por el posfundacionalismo acoge en su seno la diferencia pero solo para ponerla en juego, atrayendo y restituyendo constantemente las singularidades al centro instituyente de lo político. Visto de este modo, no queda lugar para que lo particular aflore y se preserve ni para que la diferencia se rubrique como tal, puesto que todo cae en una “inmanencia absolutizada”²⁴ que no concibe nada fuera de sí.

Frente a esto, la dialéctica negativa sondea lo inasimilado como “el absceso de la salud dominante”, “lo desechado pero teóricamente no absorbido” que sin embargo “rinde su contenido de verdad” (Adorno, 2005, p. 141). La negación determinada, vuelta contra la estructura omnicompreensiva del concepto y del todo social, ilumina la singularidad de lo políticamente ignorado y de los márgenes del cuerpo social como lo estrictamente no apropiable por la ontología o por la dialéctica. Los particulares sociales emergen así como una “constelación de momentos” no reductibles a ninguna “esencia singular” (p. 105), por mucho que esta no se remita a un fundamento metafísico. La dialéctica negativa, en suma, no vuelve a lo no-idéntico subalterno. Tomado de los márgenes, lo mantiene en su posición liminar.

Más allá de la solidaridad del pensamiento con el carácter inapropiable de lo no-idéntico, la consecuencia más significativa²⁵ de la diferencia entre ambas aproximaciones es la gratuidad. En Adorno, los particulares se abordan a través de una constelación de conceptos que buscan situar su lugar “en su conexión inmanente con otros” (Adorno, 2005, p. 35) y componerles un rostro reconocible, pero sin reducirlos a categorías funcionales al propio pensamiento y por tanto sin instrumentalizarlos: “éstas son, miradas de cerca, (...) no sólo fijaciones conceptuales, sino antes bien intentos de, mediante la reunión de conceptos en torno al central buscado, expresar a qué remite éste en lugar de circunscribirlo a fines operativos” (pp. 159-160).

Así, el fenómeno definido por el conocimiento de lo no-idéntico escapa a la razón instrumental que subyace a la pulsión apropiadora del sujeto trascendental. No instrumentalidad de lo no-idéntico que circunscribe este a su particularidad y no lo remite, para definirlo, a su funcionalidad potencial ni a su posición subalterna con respecto al orden social.

Por eso, lo particular alumbrado por la crítica escapa a cualquier forma de subjetivación, porque no se redefine en función de su posible integración ni de su función social: lo inoperante se reconoce en tanto que tal inoperante. Por contra, el gesto heideggeriano define y captura al objeto ya en miras de su funcionalidad: sondea lo indeterminado en vista de su determinación. Del mismo modo, el pensamiento político posfundacional hace coincidir todo lo orillado por la política instituida, es decir, el campo indeterminable de “lo político”, con la “dimensión de la institución de la sociedad”, con ese “momento de un fundar parcial y, en definitiva, siempre fallido” (Marchart, 2009, p. 15) que culmina en la parcialidad de las prácticas y las instituciones políticas concretas, y que por tanto está enteramente orientado hacia ella. Esta orientación última de la diferencia política hace que esta se despliegue en un doble movimiento de ida y vuelta, de desubjetivación y posterior resubjetivación.

Visto desde esta perspectiva, el posfundacionalismo topa con sus límites porque no piensa de manera dialéctica. O más bien, a tenor de la crítica de la conciencia adorniana, lo hace pero –del mismo que los estudiantes del 68 alemán– de manera inconsciente, por lo que acaba reproduciendo la dialéctica totalizante del sistema. No en balde, la diferencia política está orientada en última instancia a posibilitar la síntesis de lo social²⁶ y, por tanto, a la luz de la crítica de Adorno, a reforzar el “todo falso” ampliando el abanico de las identidades integradas en el sistema y sometidas a su control.

De esta manera, la lógica posfundacional invierte el sentido del cuestionamiento presupuesto en la pregunta por el ser heideggeriano, pensando de nuevo el ser con miras al ente.²⁷ Sin embargo, para Adorno, esta traición ya estaba implícita en la propia positivación del concepto de Ser, que hace que el pensamiento de Heidegger no escape, a su juicio, a la deformación ideológica del pensamiento (Adorno, 2005, p. 189).

Todo esto nos lleva a preguntarnos por los límites y las posibilidades de la transformación política vista desde una perspectiva que comprende los particulares sociales desde su lugar inapropiable como “negatividad abstracta” y como indeterminidad de lo determinado, frente a aquella que los capta como algo útil al juego político y a la remisión instituyente. No en vano, como ha quedado claro, el conocimiento de lo no-idéntico en Adorno –emancipador en sí mismo como restitución de su singularidad– obedece ante todo a un impulso de resistencia ante la clausura de lo social, no a la voluntad de integración de lo no-idéntico en una nueva constitución social.

Articulaciones posibles de la transformación política a partir de la dialéctica de Adorno

Si algo puede desprenderse del pensamiento político de Adorno, según lo que hemos visto hasta el momento, es que la suya es una teoría que se resiste ante todo a trazar una dirección para la praxis transformadora, rechazando de

²⁴ “La trascendencia de Heidegger es la inmanencia absolutizada, enrocada contra su propio carácter de inmanencia” (Adorno, 2005, p. 107).

²⁵ Otra consecuencia nada desdeñable es el carácter socialmente reproductivo y lesivo que conlleva para Adorno toda definición identificante: “Si la negación de la definición no se incluye en la definición misma, la definición se vuelve reaccionaria” (Holloway, 2007, p. 92).

²⁶ Cabe tener en cuenta aquí el anudamiento indesligable entre lo social y lo político propiciado por “la diferenciación entre lo social como dominio de las prácticas sedimentadas y lo político como el momento de institución / reactivación de dichas prácticas” (Marchart, 2009, p. 197).

²⁷ “Ella (la filosofía) sigue pensando el ente; sólo piensa el ser en tanto que le sirve a su discurso sobre lo que es; el ser es un a priori para ella. El ser es pensado a partir del ente y con miras al ente. La filosofía del a priori pretexto al ser para “certificar” el ente” (Schürmann, 1995, p. 59).

antemano –del mismo modo que han hecho pensadores contemporáneos tales como Derrida o Nancy (Álvarez Yagüez, 2014)– “todo lo que en ello pudiera darse de vanguardia, de elemento directivo o de plan, tratando de evitar los efectos de cosificación e instrumentalización, de *techné* más que de *praxis*, que suelen acompañar a la dominación” (ídem).

Por eso, pese a su crítica radical a los mecanismos de coerción y funcionalización social y a los modelos de racionalidad subyacentes, Adorno, de manera llamativamente coherente, no llega a responder a la pregunta por cómo ha de ser concretamente aquella praxis política no reproductiva que no favorezca una clausura mayor de la totalidad social. Lo que sí afirma, en cambio, es que la encrucijada de la praxis no puede encontrar otro cauce para su resolución que no sea por vía de la teoría (Adorno, 2009: pp. 680-681), porque solo ella puede poner en entredicho “la protoforma de la ideología”: las estructuras del pensamiento identificante bajo los que se conduce dicha totalización.

Este movimiento disruptivo de la teoría es también, en consecuencia, el que llevaría a iluminar la singularidad de lo no-idéntico. Pero el movimiento del pensamiento no se detiene aquí, dado que la iluminación de lo distinto está estrechamente ligada, para Adorno, con el advenimiento de lo nuevo: “Lo que sería distinto aún no ha comenzado” (2005, p. 142). La dialéctica negativa, al volverse “hacia el contenido como hacia lo abierto, no decidido de antemano por el armazón” (Adorno, 2005, p. 62), instaura el momento inaugural de la praxis transformadora, retoma el camino hacia la “utopía” (Adorno, 2005, pp. 62-63).

A su vez, esta utopía que entraña lo-no idéntico desprovisto de su armazón desborda el mero “utopismo” (Adorno, 2005, p. 228) de un pensamiento completamente subyugado a la búsqueda inmediata e ilusoria de una praxis y un orden mejor; no se trata, pues, de “la utopía concreta y bien planeada que exigían los líderes del movimiento estudiantil, sino de un ideal que solo puede definirse negativamente” (Wilding, 2007, p. 31). Esta utopía, en síntesis, no es otra cosa que la apertura a la extrema contingencia capaz de desestabilizar y de desfundamentar el orden y el sentido interno de la sociedad.²⁸ Desde esta perspectiva, se comprende de manera aún más clara el carácter intrínsecamente transformador que Adorno atribuía a su teoría: “El pensar abierto remite más allá de sí mismo. Siendo un comportamiento, una figura de la praxis, es más afín con la praxis transformadora que un comportamiento que obedece a la praxis (...)” (2009, p. 711).

Así pues, la ventaja práctica de la teoría (Adorno, 2005, p. 228) es la que entraña la propia potencia del pensamiento en su capacidad para desentrañar las contradicciones de la sociedad y abrir “un vacío no determinable que hace posible la transformación” (Valero, 2018, p. 149), para lo cual no puede subsumirse en la praxis inmediata. Sin embargo, ¿qué tipo de praxis política concreta –más allá del efecto desencubridor de la teoría– facultaría la dialéctica negativa, si es que llega a facultarla?

A este respecto, al parecer de algunos lectores de Adorno, el gesto de la teoría crítica se queda definitivamente atrapado en la inmanencia. Por mucho que siga un impulso de abertura, la dialéctica negativa se queda encerrada en lo irreconciliable de su negación:

El todo es falso, el todo se tiene que ir. Sin embargo, si el todo es falso, entonces cualquier cosa que uno haga es falsa. No existe ninguna posición de ventaja desde la cual se pueda revolucionar el todo. La actitud irreconciliable de la dialéctica negativa hacia las condiciones negativas parece volver impotente su dimensión práctica (Bonefeld, 2007, p. 151).

No vano, como ya hemos visto, el análisis de Adorno se centra en desvelar el modo en que el contexto y la praxis social determina al individuo como sujeto constituido pero se resiste, por la naturaleza de su propia crítica, a postular algún tipo de sujeto constituyente, capaz de impulsar y llevar a cabo la transformación social.

Llegado este punto, conviene rescatar el pensamiento de Adorno y llevarlo más allá de la inacción hacia la que potencialmente conduce es una manera de prevenirlo de caer en la “crítica esencialista” hacia la que a veces propende el razonamiento impolítico (Galindo Hervás, 2003, pp. 235-237), en la medida en que entrevé una forma mítica y de perpetuación del poder soberano en toda forma de configuración política, redundando en un rechazo de base de lo existente y de sus modulaciones concretas. Esencialismo en el que, por otro lado, no caerían aquellos autores (como Claude Lefort, Ernesto Laclau o Chantal Mouffe, entre otros) que han partido de la centralidad política de la diferencia ontológica heideggeriana y han apostado por la pluralización y la puesta en juego de “fundamentos contingentes” (Marchart, 2009, p. 21) que nunca terminen de cerrar del todo el antagonismo social; lo cual no deja de resultar paradójico teniendo en cuenta la acusación de esencialismo que realiza Adorno en su crítica a la ontología fundamental de Heidegger.

Sin embargo, ahora que gozamos de una perspectiva histórica mayor que la de Adorno, y que no somos presa, como él, de la ofuscación de las circunstancias, la posibilidad de ofrecer una respuesta a esa cuestión planteada por el pensador alemán –de qué manera vehicular una praxis transformadora– se vuelve más tangible.

El punto de partida indispensable para una tentativa de propuesta en este sentido es la constatación, que hemos analizado con detenimiento más arriba, de que la crítica dialéctica y la negación determinada adornianas resultan un medio privilegiado para el desvelamiento y el retrazamiento de las contradicciones sociales y el alumbramiento de las dimensiones que escapan a lo políticamente establecido, radicalizando con ello el efecto que busca la diferencia política:

²⁸ “Considerando el carácter esencialmente contingente de lo utópico, la revolución no puede consistir en la resolución de las contradicciones de la sociedad, sino, a lo sumo, en un movimiento posible que profundizaría en ésta alejándola de su plenitud” (Valero, 2018, p. 152).

(...) la distancia efectiva que separa una de otra, es decir, que separa el poder constituido de los procesos constituyentes, sólo es posible por la apertura de la contradicción implícita en toda identidad con respecto de la no-identidad con la que se diferencia (Valero, 2018, p. 148).

Partiendo de esto, y adoptando una perspectiva integradora, cabe admitir que tal vez la crítica inmanente y el pensamiento liminar adorniano sirvan para situar ese momento de lo político previo a lo político mismo y nos ayuden a completar el mapa desde el colapso de las identidades y la negatividad irreductible de los particulares a su articulación consciente en un proyecto posfundacional. La negación adorniana podría verse, así, como un primer instante o forma de desrealización radical conducente a formas de realización contingentes.

De esta forma, podemos retrazar el camino que va de la experiencia filosófica a la articulación hegemónica, o de la praxis transformadora a la estrategia política. Al mismo tiempo, la experiencia filosófica como postura crítica ya no deviene, como podría pensarse, un mero “privilegio intelectual” de las pocas conciencias refractarias a la falsedad envolvente de la totalidad social (Adorno, 2005, pp. 48-49), sino que se socializa al incoar nuevas formas de subjetivación política y al erigirse como el primer paso indispensable para una ampliación efectiva del campo político.

Desde esta perspectiva, pues, se puede iluminar la complementariedad posible de ambas concepciones; puesto que si la abertura propiciada por la dialéctica negativa se dirige sobre todo al plano *espacial* del cuerpo social presente, la abertura del pensamiento posfundacional se dirige al plano *temporal* de los proyectos y prácticas políticas y su institución siempre insuficiente. De esta manera, a modo de doble movimiento, pueden coincidir al fin la negatividad de la dialéctica adorniana con la negatividad del posfundacionalismo: “Así, para las teorías posfundamentalistas, donde se emplea dicha diferencia, ésta adquiere el estatus de una diferencia fundante que debe ser concebida como *negatividad*, y en virtud de la cual se impide la clausura de lo social” (Marchart, 2009, p. 19).

Por otro lado, el “sujeto” no-idéntico descubierto y recuperado por la dialéctica negativa, en tanto que sujeto negativo, no-sujeto, es ya intrínsecamente subversivo debido a su carga destitutiva. Lo particular insubsumible y la propia materia en su opacidad irreductible –así como la materialidad insobornable del dolor como revocación de la pretensión triunfante de absolutez del idealismo²⁹– ponen ya en entredicho, para Adorno, al sistema y su legitimidad.

Pero, al mismo tiempo, un sujeto no-idéntico también se puede constituir activamente, abrazando su propia negatividad intrínseca, como sujeto de la transformación:³⁰

El sujeto de la lucha es, por lo tanto, un sujeto anti-identitario. (...) O bien, podemos llamar al sujeto simplemente nosotros, pero entendiendo nosotros no como una identidad, sino como una anti-identidad, como negación, como pregunta abierta. O nos podemos llamar la anti-identidad, el sujeto sin nombre. Como anti-identidad no buscamos definir, sino movernos en contra de toda definición (Holloway, 2007, pp. 91-92).

Este sujeto de la lucha puede constituirse como no-sujeto no ya a pesar de la acción que lo guía, sino precisamente en virtud de ella. Y puede hacerlo sin caer en la trampa que Adorno más temía: la fetichización del momento de su propia espontaneidad –que lo condena irremediamente al inmovilismo– y la absolutización de su identidad.

Esta forma de articulación de la lucha (y del sujeto de la misma) se mantiene fiel al propósito adorniano de pensar en contra del concepto sin abandonar el concepto: “Definimos, pero vamos más allá de la definición en el mismo aliento. Somos indígenas, pero somos más que eso. Somos mujeres, pero somos más que eso. Somos gays, pero somos más que eso” (Holloway, 2007, p. 92). Preservados de esta manera, estos conceptos –indígena, gay, mujer– mantendrían consigo la negatividad crítica de la experiencia filosófica que los alumbró en un primer momento, entresacándolos del entramado de la *episteme* social reinante, en lugar de derivar en meras identidades útiles al sistema.

Este sujeto negativo, pues, se negaría en primer lugar a sí mismo en tanto que determinable para negar su posición y su asiento esperables en la sociedad; para no contribuir, sin más, a una reconfiguración del todo social y a una cesión a su lógica omnívora. Un tal sujeto que se reivindicase a sí mismo alejando, en ese mismo gesto, a la sociedad de su centro irradiador, daría en cierto modo así por cumplida la difícil unión entre la acción política y la teoría como praxis transformadora.

Conclusiones

Tras analizar las implicaciones y las posibilidades de la teoría de Adorno, comprobamos ahora cómo la dialéctica negativa como crítica a las formas instituidas de la sociedad y de la política se nos presenta, en el horizonte de nuestra contemporaneidad, como un lugar particularmente pertinente para la reconsideración y la rearticulación de lo político. El gesto adorniano cobra especialmente sentido en un contexto como el nuestro de crisis perpetua en que, tras el desvanecimiento efectivo de todo ensueño de consolación o de consumación histórica, la contingencia extrema de los procesos sociopolíticos se ha evidenciado y las diferencias y los antagonismos sociales se han revelado como algo definitivamente insuturable.

²⁹ “La más mínima huella de sufrimiento sin sentido en el mundo de la experiencia desmiente toda la filosofía de la identidad, que querría disuadir de él a la experiencia” (Adorno, 2005, p. 191).

³⁰ Partimos aquí de la lectura que John Holloway hace de la dialéctica de Adorno en “Autonomismo negativo y positivo” (2007), en la que Holloway recupera la teoría adorniana desde un enfoque específicamente marxista haciéndola dialogar con el autonomismo de Mario Tronti.

Si, a tenor de una lectura excesivamente contextualista, hubiéramos tomado la postura de Adorno como meramente fatalista y antipolítica, no hubiéramos comprendido el movimiento estructural –ahora que ya hemos visto la afinidad profunda en Adorno entre teoría del conocimiento y política– por el que Adorno radicaliza lo político volviendo el pensamiento político contra sí mismo y alejándolo de su realización inmediata y, por tanto, forzosamente perpetuadora del mal social; del mismo modo y por el mismo principio y procedimiento por el que salvaguarda la experiencia filosófica volviendo el pensamiento filosófico contra sí mismo y alejándolo de su pretensión de absoluta y de realización –política– en la realidad.

Por eso, en condiciones como las actuales, la mirada filosófica de Adorno sobre lo político alcanza sentido y vigencia justamente porque –como afirma al principio de *Dialéctica negativa*– “dejó pasar el momento de su realización”, o más bien se resistió a él. No en vano, en ese gesto de retracción y de resistencia se encuentra otra forma de entender la praxis transformadora más acorde con nuestros tiempos –como descomposición y como desfundamentación, antes que como transformación directa–, que fuerza a la autocritica y al pensamiento vigilante y previene de la propia fetichización.

Esto nos conduce a una particular posición que rechaza a la vez la revolución y el reformismo como vías igualmente reproductivas del mal social, y que lleva a estrategias de resignificación y de transformación política que asuman –más allá de la intervención democrática y de la articulación hegemónica de identidades– la exigencia de la autorreflexión crítica y de la negación determinada, alzando por tanto como lugar privilegiado de su poder transformador su fondo de negatividad y de indeterminidad frente a la lógica implacable de la soberanía política y de la representación social.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. (1991). *Actualidad de la filosofía* (José Luis Arantegui, Trad.). Paidós.
- Adorno, Theodor W. (2004a). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada* (Joaquín Chamorro Mielke, Trad.). Akal.
- Adorno, Theodor W. (2004b). *Teoría estética. Obra completa, Vol. VII* (Jorge Navarro Pérez, Trad.). Akal.
- Adorno, Theodor W. (2005). *Dialéctica negativa* (Alfredo Brotons Muñoz, Trad.). Akal.
- Adorno, Theodor W. (2009). *Crítica de la cultura y sociedad II* (Jorge Navarro, Trad.). Akal.
- Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max y Kogon, Eugen (1989). Die verwaltete Welt oder: Die Krise des Individuums [El mundo administrado o: la crisis del individuo]. En M. Horkheimer: *Gesammelte Schriften Band 13: Nachgelassene Schriften 1949-1972* (pp. 121-142). Fischer.
- Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max (2018). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.
- Álvarez Yagüez, Jorge (2014). Límites y potencial crítico de dos categorías políticas: *infrapolítica e impolítica. Política común*, vol. 6. <https://doi.org/10.3998/pc.1232227.0006.013>
- Bonefeld, Werner (2007). Praxis y constitucionalidad: Notas sobre Adorno (Anna-Maeve Holloway, Trad.). En J. Holloway, F. Matamoros y S. Tischler (Eds.): *Negatividad y revolución: Theodor W. Adorno y la política* (pp. 129-156). Herramienta; Universidad de Puebla.
- Bonnet, Alberto (2007). Antagonismo y diferencia: la dialéctica negativa y el posestructuralismo ante la crítica del capitalismo contemporáneo. En J. Holloway, F. Matamoros y S. Tischler (Eds.): *Negatividad y revolución: Theodor W. Adorno y la política* (pp. 37-72). Herramienta; Universidad de Puebla.
- Cacciari, Massimo (1969). Sulla genesi del pensiero negativo [Sobre el origen del pensamiento negativo]. *Contropiano*, 1, 131-200.
- Cacciari, Massimo (1978). *Dialettica e critica del Politico. Saggio su Hegel* [Dialéctica y crítica de lo político. Ensayo sobre Hegel]. Feltrinelli.
- Cacciari, Massimo (1994). Lo impolítico nietzscheano. En: *Desde Nietzsche. Arte, tiempo y política* (Mónica Beatriz Cragnohini y Ana Paternostro, Trad.) (pp. 61-79). Biblos.
- Cornell, Drucilla y Thurschwell, Adam (1990). Feminismo, negatividad, intersubjetividad. En S. Benhabib y D. Cornell. (Eds.). *Teoría feminista y teoría crítica* (pp. 213-241). Edicions Alfons el Magnànim.
- Esposito, Roberto (2006). *Categorías de lo impolítico* (Roberto Raschella, Trad.). Katz. <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bf02>
- Fallas-Vargas, Fabrizio (2021). El (Im)posible Rango Crítico-Decolonial en la Dialéctica Negativa de Adorno. *ANDULI. Revista Andaluza De Ciencias Sociales*, 20, 77-95. <https://doi.org/10.12795/anduli.2021.i20.05>
- Freyenhagen, Fabian (2014). Adorno's politics: Theory and praxis in Germany's 1960s [La política de Adorno: teoría y praxis en los años 60 en Alemania]. *Philosophy and Social Criticism*, 40 (9), 867-893. <https://doi.org/10.1177/0191453714545198>
- Galindo Hervás, Alfonso (2003). *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*. Leserwelt.
- Galindo Hervás, Alfonso (2009). El republicanismo *impolítico* de la multitud como alternativa a un imperio *postmoderno*. *Res Publica*, 21, 257-269. Recuperado de: <https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/article/view/46056>
- Galindo Hervás, Alfonso (2015). *Pensamiento impolítico contemporáneo. Ontología (y) política en Agamben, Badiou, Esposito y Nancy*. Sequitur.
- García Vela, Alfonso y Longoni Martínez, Roberto (2020). El giro normativo de Jürgen Habermas como fundamentación ontológica de la Teoría Crítica. *Sociológica (México)*, 35 (101), 9-33. Recuperado de: <http://www.sociologicamexico.azc.uam.mx/index.php/Sociologica/article/view/1655>
- Habermas, Jürgen (1999). *Teoría de la acción comunicativa*, 1 (Manuel Jiménez Redondo, Trad.). Taurus.
- Hammer, Espen (2005). *Adorno and the Political* [Adorno y lo político]. Routledge.
- Heberle, Renée (2006). Living with Negative Dialectics: Feminism and the Politics of Suffering. en R. Heberle (Ed.): *Feminists interpretations of Theodor Adorno* (pp. 217-231). Pennsylvania State University Press.
- Heidegger, Martin (2013). El principio de identidad. En: *Identidad y diferencia* (Helena Cortés y Arturo Leyte, Trad.) (pp. 61-98). Anthropos.
- Holloway, John (2007). Autonomismo negativo y positivo. En J. Holloway, F. Matamoros y S. Tischler (Eds.): *Negatividad y revolución: Theodor W. Adorno y la política* (pp. 89-95). Herramienta; Universidad de Puebla.

- Honneth, Axel (2009). *Crítica del poder: Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad* (Germán Cano, Trad.). Antonio Machado Libros.
- Horkheimer, Max (1976). El Estado autoritario. En: *Sociedad en transición: estudios de filosofía social* (Joan Godó Costa, Trad.) (pp. 97-124). Edicions 62.
- Horowitz, Gregg M. (1997). Art, History and Autonomy. En L. Zuidervaart y T. Huhn (Eds.): *Semblance of Subjectivity. Essays in Adorno's Aesthetic Theory* (pp. 259-285). MIT Press.
- Juárez, Esteban Alejandro (2012). Th. W. Adorno: el elogio de la teoría y la impaciencia de la praxis. *Signos Filosóficos*, XIV (27), 89-118. Recuperado de: <https://signosfilosoficos.izt.uam.mx/index.php/SF/article/view/491>
- Krahl, Hans-Jürgen (1974). The Political Contradictions in Adorno's Critical Theory [Las contradicciones políticas en la teoría crítica de Adorno] (Pay Murray y Ruth Heydebrand, Trad.). *Telos*, 21, 164-167. <https://doi.org/10.3817/0974021164>
- Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou, Laclau* (Marta Delfina Álvarez, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Maiso, Jordi (2021). El centro ausente. La crítica de la economía política en Theodor W. Adorno. En J. L. Villacañas, R. Navarrete y C. Basili (Eds.): *Arcana del pensamiento del siglo XX* (p. 111-139). Herder.
- Menke, Christoph (1997). *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida* (Ricardo Sánchez Ortiz, Trad.). Visor.
- Philippou, Eleni (2021). *Speaking Politically. Adorno and the Postcolonial Fiction*. Routledge.
- Schürmann, Reiner (1995). Tres pensadores del abandono: Meister Eckhart, Heidegger y Suzuki. En J. D. Caputo y R. Schürmann: *Heidegger y la mística* (Carolina Sotto y Jorge Sánchez, Trads.) (pp. 13-90). Ediciones Librería Paideia.
- Schwarzböck, Silvia (2003). El reino de los medios. El fracaso de la política según Adorno. *Deus Mortalis*, 2, 397-432.
- Schwarzböck, Silvia (2008). *Adorno y lo político*. Prometeo Libros.
- Spencer, Robert (2010). Thoughts from Abroad: Theodor Adorno as Postcolonial Theorist. *Culture, Theory and Critique*, 51 (3), 207-221. <http://dx.doi.org/10.1080/14735784.2010.515395>
- Valero, José (2018). Negatividad e irreductibilidad. En Á. O. Álvarez Solís (Comp.): *Infrapolítica y ética menor* (pp. 125-158). Universidad Iberoamericana.
- Wellmer, Albrecht (2001). Razón, utopía y la dialéctica de la Ilustración. En A. Guiddens, J. Habermas, T. McCarthy, R. Rorty, A. Wellmer, M. Jay y J. Whitebook: *Habermas y la modernidad* (Francisco Rodríguez Marín, Trad.) (pp. 65-126). Cátedra.
- Wiggershaus, Rolf (2011). *La Escuela de Fráncfort* (Marcos Romano Hassán, Trad.). Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Wilding, Adrian (2007). Flautistas de Hamelin y eruditos: sobre las últimas conferencias de Adorno (Anna-Maeve Holloway, Trad.). En J. Holloway, F. Matamoros y S. Tischler (Eds.): *Negatividad y revolución: Theodor W. Adorno y la política* (pp. 17-36). Herramienta; Universidad de Puebla.
- Zima, Peter Václav (2002). *La négation esthétique. Le sujet, le beau et le sublime de Mallarmé et Valéry à Adorno et Lyotard*. Éditions l'Harmattan.