

La idea de una dialéctica modificada y la filosofía en el pensamiento de Theodor W. Adorno

Fabrizio Fallas-Vargas¹

Recibido: 21 de noviembre de 2019 / Aceptado: 31 de octubre de 2020

Resumen. Este artículo explora algunas de las relaciones entre dialéctica y filosofía dentro del programa de una dialéctica modificada de Theodor W. Adorno. ¿Cómo pensar la tensión entre las categorías dialécticas y la filosofía desde el prisma de una dialéctica negativa? ¿Qué significa desde el pensamiento de Adorno liberar a la filosofía y a la dialéctica de su carácter afirmativo? Elaborar estas preguntas es el objetivo de este trabajo.

Palabras clave: Theodor W. Adorno; dialéctica; filosofía; teoría crítica.

[en] The idea of a modified dialectics and philosophy in Theodor W. Adorno's thought

Abstract. This paper explores some of the relations between dialectics and philosophy within Adorno's program of a modified dialectics. How to think about the tension between dialectical categories and philosophy through the prism of negative dialectics? What does it mean, from Adorno's thought, to liberate the philosophy and dialectics of their affirmative character? Elaborating these questions is the target of this work.

Keywords: Theodor W. Adorno; dialectics; philosophy; critical theory.

Sumario: 1. Introducción: la dialéctica en/desde la filosofía ¿cómo pensar el conflicto?; 2. La dialéctica, antagonismo y la lógica del contradictorio; 3. La relación dialéctica y filosofía como prisma negativo al interior de la idea adorniana de una dialéctica modificada, su programática; 4. Conclusión; 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Fallas-Vargas, F. (2022): "La idea de una dialéctica modificada y la filosofía en el pensamiento de Theodor W. Adorno", en *Revista de Filosofía* 47 (1), 139-156.

¹ Universidad de Costa Rica, Sección de Filosofía, Escuela de Estudios Generales.
Instituto Tecnológico de Costa Rica, Cátedra de Filosofía, Escuela de Ciencias Sociales.
fv.fabrizius@gmail.com

1. Introducción: la dialéctica en/desde la filosofía ¿cómo pensar el conflicto?

La expresión *dialéctica*, en la historia de la Filosofía, remite a la noción de proceso, en primera instancia. De ahí que, entre los griegos, y especialmente en Platón, la dialéctica remita al movimiento de juicios, esto es, al razonamiento caracterizado por la formulación de cuestiones y respuestas. Hegel visualizaba la dialéctica en los términos de la constitución del pensamiento y del mundo, bajo la noción del contradictorio (Hegel, 1991, p. 69; 2000, p. 286) y superación (o trascendencia) y su despliegue en la reapertura del conflicto que demandaba nueva resolución, una nueva *expresión conceptual*. En ambos casos, tanto en el platónico (en términos de razonamiento) como en el hegeliano (marcha del mundo o del ser y el pensar) se trata de procesos, es decir, cambios que ostentan articulación o principio unificador que bien puede ser considerado natural o lógico. En ese sentido, *dialéctica*, puede ser entendida con relación a una lógica del conflicto cuya efectualización remite a la experiencia del cambio, o con las nociones de desarrollo y progreso necesarios. Desde esta perspectiva, la expresión *dialéctica* parece tomar distancia de nociones como podrían ser “suceso fragmentario” e “inmovilidad”. Remite, más bien al cambio en el que se contiene/configura una unidad. Etimológicamente, el término *dialéctica* procede de diálogo, la expresión que se desarrolla entre dos o más, una cierta intersubjetividad y con ello cierta noción de unidad/progreso/búsqueda, que contiene la producción de sentido o bien el intento de alcanzar uno o varios sentidos. Ya en Platón, la dialéctica que convoca la figura de Sócrates aparece como una técnica de división con fines de investigación o analíticos: su forma es la del diálogo filosófico socrático. Lo anterior demanda un componente social, un esfuerzo colectivo (ético), y una finalidad pedagógica (Gallardo, 2005). En este sentido, la dialéctica contiene el esfuerzo de remontarse desde las hipótesis de las ciencias (la multiplicidad/dispersa de la sensibilidad) hasta los principios o ideas, y, desde ellas, avanzar a las conclusiones necesarias (últimas). El procedimiento, caracterizado por Platón en el *Fedro* (1988, §266a, pp. 385-386), consiste en dividir el discurso siguiendo sus articulaciones naturales, sin destrozarlas como un «mal carnicero» con la finalidad de pensar/hablar. En tales contornos, el procedimiento resulta inductivo/ sintético, no primariamente deductivo/analítico; y su producto puede llevar, en tanto que movimiento del pensamiento a tres posicionamientos: a) una forma (idea) única desplegada en todas direcciones por medio de una pluralidad de formas recíprocamente distintas, siendo que la relación de estas últimas con la primera resulta ser exterior; b) una forma única, dispersada y difundida mediante una pluralidad de conjuntos sin solución de continuidad ni exterioridad; c) una enorme pluralidad de formas totalmente diferenciadas y separadas, como hace advierte Platón (2015) en *El Sofista* (2015, §253d, pp. 433-434).

Sin lugar a dudas, una las más significativas fuentes nutricias del programa adorniano, es la dialéctica hegeliana, en la medida en que ésta se constituye en tanto que movimiento de resolución de *contradicciones* (Hegel, 2000, p. 113) que surgen de la consideración de la realidad finita (momentos de la infinitud) y en donde el carácter limitado y unilateral de lo finito se opone así mismo como “progreso necesario”, siendo la dialéctica, en consecuencia inmanente a la “naturaleza del pensamiento” y en razón de ello, a la “naturaleza de lo real” (Gallardo, 2005). En ese sentido, de acuerdo con Hegel, –cuya crítica, estima Adorno, es la mejor forma de hacerle justicia– (Adorno, 1981, p.187) los momentos de la dialéctica son precisamente: el momento abstracto/propio del entendimiento (que remite al posicionamiento de un concepto limitado/abstracto);

el dialéctico o racional negativo (en el que se superan/rebasan las determinaciones que finitas y con ello su paso a sus «opuestas»); el especulativo o racional positivo que «aprehende la unidad de las determinaciones en su oposición, lo afirmativo que se contiene en la disolución de ellas y en su pasar» (Hegel, 2000, pp. 182-184). Esto es decisivo para comprender el programa adorniano como *punto de partida* (Lyra de Carvalho, 2018, p.214), siendo que la dialéctica hegeliana se configura en este paso de un opuesto a otro y su necesaria conciliación dentro del marco de una totalidad real (Gallardo, 2005) y es, en este momento, el de la *negación positiva* específicamente en el que Adorno decide separarse de Hegel (Adorno, 2000, p. 144) al percibir una recaída del pensamiento hegeliano en la lógica identificatoria (Adorno, 1986a, p. 161), donde la historia es identidad sujeto-objeto, lo real es racional y donde lo particular es subsumido por lo universal².

Al respecto, ha de destacarse la lectura que hace Wellmer acerca de la especificidad de la dialéctica negativa con relación a la filosofía, cuya forma de despliegue, de acuerdo con Adorno es análoga a la crítica de la teoría musical tradicional por parte de Schönberg: «Con la expresión «dialéctica negativa» Adorno quería subrayar una forma de filosofar, que obtiene su coherencia no de arriba, de la lógica del sistema de referencia, sino, por así decir, desde abajo, es decir, desde la cosa misma» (Wellmer, 1993b, p.247).

2. La dialéctica, antagonismo y la lógica del contradictorio

Debe subrayarse que la lógica del *contradictorio* que se despliega en la dialéctica ya había sido anticipada por Heráclito, a quien Hegel ubica como el primer pensador dialéctico (Hegel, 1996, p. 258)³, en los términos del desgarramiento operado de la

² En este punto Jameson recuerda el mandato adorniano que deriva de su *Filosofía de la nueva música* (1966) que remite a la ligadura del objeto y del conocimiento con la contradicción determinada (Jameson, 1974, p.59). En este punto, como sostiene Ruiz-Eldredge, el filósofo esloveno Slavoj Žižek, ha creído ver una lectura problemática en Adorno, aduciendo que «de la disyuntiva creada por la negación hay que tomar el “lado malo” (y no el “bueno”, como en la defensa de la negación determinada en la dialéctica negativa adorniana) de la contradicción, por mor de ello fracasar, y de ese modo mostrar la limitación de los términos anteriores –superar así la contradicción». (Ruiz-Eldredge, pp. 190-191) El carácter problemático, llevaría al esloveno a posicionarse en torno al “mal menor”: la opción real es abstenerse de votar o elegir a quien, aunque sea inútil, abre una gran oportunidad de desatar una nueva dinámica política que puede llevarnos a una masiva radicalización de la izquierda (Ibid, p.186). Como sostiene Tafalla, existe otra poderosa razón para esta “despedida” adorniana, en efecto: «La concepción hegeliana de la historia, que Adorno denuncia como falsa e injusta, no sólo justifica las derrotas de los vencidos como necesarias, sino que los condena a no ser recordados, porque la narración de la historia es potestad del vencedor. Su filosofía de la historia es también una filosofía del olvido» (Tafalla, 2003, p. 221).

³ El situar a Heráclito y a Platón dentro de la génesis de la dialéctica y su relación con la filosofía, tiene como justificación metodológica dentro de los contornos de este estudio, el hecho de que precisamente es con Heráclito que la palabra filosofía adquiere autoconciencia. En efecto, es el propio Hegel quien sitúa a Heráclito como el primer pensador dialéctico y a su vez “maestro” Platón (Hegel, 1996, p. 261; Adorno, 2001, p.16). En efecto, «[...]dialéctica por tanto, no es una especie de castañeteo de la inteligencia, que lleva, en lo exterior, a embrollar los conceptos, a hacer de lo blanco negro, de lo negro blanco, y por ahí adelante. Nada de eso; en cuanto dialéctica objetiva, tal como Hegel la entiende no tiene otro interés que el de exponer y llevar a la práctica la verdad en marcha. El mundo se mueve realmente en forma de antagonismos, y además en ese fluir constante de las cosas que, como dice Heráclito, no nos permite bañarnos dos veces en el mismo río» (Bloch, 1983, p.139). El caso de Platón es significativo para comprender el componente anamnético (si bien desde una perspectiva metafísica), que Adorno valora como componente axial de su planteamiento, como advierte Schweppenhäuser (2015, p. 86), en este sentido bien puede decirse que el conocer hace sintagma con el

cosa y lenguaje, como queda consignado en el fragmento 48: «el arco, pues tiene nombre de vida, pero obra de muerte» (Mondolfo, 1973, p. 36). La cosa, dentro de este contexto heraclíteo no significa la realidad que aparenta, es decir, que ese desgarramiento se verifica en un orden extralingüístico, esto es, que el fundamento del desgarramiento, se condensa en una lucha definida en términos materiales, a saber: la guerra (*pólemos*), padre/rey de todas las cosas, «a unos los revela dioses, a los otros hombres, a los unos los hace libres, a los otros esclavos», con arreglo al fragmento 53 (Ibid. p. 37). Tal es el antecedente e inestable y cruento de la estrategia *antagónica* que habría dotado de una cierta configuración incluso al orden eidético al que tiende el movimiento del pensamiento en Platón (Adorno, 2001, p. 34) y sobre el cual el *lógos* recompone lo fracturado⁴ (cual fuego que enciende y apaga con medida) disperso por las fuerzas centrífugas del *pólemos*, al interior de una unidad dinámica. Es en ese paso, de las comunidades sin Estado a las *pólis*, en que se verifica esta operación en virtud de la cual el *lógos* se transforma otra vez en *pólemos* (pero se torna en una guerra de discursos) cuya tensión se establece en términos de persuasión y de verdad. Asimismo, en el fragmento 60, Heráclito, dirá: «El camino hacia arriba [y] hacia abajo [es] uno solo y el mismo» (Idem), y es precisamente al interior de esa tensión, se genera el contradictorio y la posibilidad de despliegue del desacuerdo y de la política. El problema de la dialéctica heraclítea es que funciona al interior de un imaginario identificatorio/metafísico, la realidad del cambio se recorta sobre el telón de fondo de una metáfora ígnea (el fuego) que demanda armonía de los opuestos que la dinamizan. Esto es, aun cuando la fuerza del *lógos*, sea tensa y provisoria, en sentido estricto, reconduce a la unidad nuevamente, con lo cual arriesga a presentarse a sí mismo como universalidad, como un momento de abstracción, al que subyace la

recordar. Ciertamente, los componentes traumáticos de dicho entramado mnémico, que a su vez se encuentran mediados socio-históricamente en Adorno, exceden las intuiciones platónicas, y también como se verá más adelante, exceden también la capacidad de representación: una fractura con la que la filosofía y el arte tienen que medirse. Asimismo, como sostiene Jameson, el interés teórico-metodológico que reviste Platón, se encuentra directamente relacionado con la categoría de *methexis*. En efecto si en Adorno hay una reconducción de todo a la estética, todo en la estética adormiana conduce de nuevo a la historia. Adorno demuestra que las preguntas filosóficas son más que su abstracción, son históricas, esto es, que participan (en el sentido de la *methexis* platónica) del proceso social y económico (Jameson, 2007, p. 239, Adorno, 2001, p. 17).

⁴ Precisamente, la dialéctica, dice Adorno, ha de restituir a la fuerza del pensamiento su vínculo inextricable con el lenguaje (Adorno, 2010, p. 210). A este respecto en *Skoteinos*, término griego que puede traducirse como *el oscuro* como efectivamente fue apodado Heráclito en su momento y que, dentro de los *Tres estudios sobre Hegel*, Adorno utiliza para referirse a Hegel, sostiene Adorno: «Lo primero de todo, un lenguaje filosófico daría satisfacción a la necesidad que insiste en la comprensibilidad, sin confundirla con la claridad. El lenguaje, en cuanto expresión de la cuestión, de la cosa que sea, no se agota en la comunicación, en el transmitir a otros, pero tampoco es simplemente –y eso lo sabía Hegel– independiente de la comunicación, ya que de otro modo escaparía a toda crítica enderezada a sus relaciones con la cosa, y se degradaría a pretensión arbitraria: el lenguaje como expresión de la cosa y como comunicación están entretreídos mutuamente. La capacidad de nombrar la cosa misma se ha formado bajo la coacción de transmitirla, y conserva esta coacción en tanto como, a la inversa, no podría comunicar nada que ella misma, independientemente de otras consideraciones, no tuviese como intención propia; y semejante dialéctica acontece en su propio medio, no es ante todo ningún pecado original de un afán social, desdeñador del hombre, que vigilara para que no se pensase nada que no fuese comunicable. Así, pues, ni el proceder lingüístico más íntegro puede apartar el antagonismo del en sí y el para otro; pero mientras que en la poesía acaso se imponga descollando del texto, la filosofía está obligada a englobarlo, cosa que se ve dificultada por efecto de una hora histórica en la que la comunicación dictada por el mercado –es sintomática la sustitución de la teoría del lenguaje por la de la comunicación– pesa de tal modo sobre su lenguaje que éste, para resistir a la conformidad de lo que en el positivismo se llama «el lenguaje ordinario», tiene forzadamente que derogar la comunicación– será preferible que sea incomprendible a que desfigure la cosa mediante una comunicación que impide comulgar en ella» (Adorno, 1981, pp. 139-140).

destrucción/mediatización/subsunción de la fuerza guerrera/antecedente/dispersora y originaria por obra del *lógos* unificador y expresado en lugares sociales que estructuran el orden social (dormidos-despiertos), esto es, el *lógos* determina/asigna identidades políticas determinadas, en una *pólis* bien ordenada.

El momento que interesa especialmente a Adorno, en el caso de la dialéctica heraclítica, es que supone una definición de la filosofía refractaria al embrutecimiento y la ceguera, esto es, como filosofía que se expresa en tanto que «resistencia a la opinión establecida, que se identifica ampliamente con la culpa universal» y que «roza la conexión entre filosofía y sociología» (Adorno, 1983, pp. 99-100)⁵. Esto para Adorno es crucial, siendo que permite asimismo comprender la forma que asumirá en *Teoría Estética* (1986b) la relación entre la filosofía y el arte, al interior de una racionalidad mimética cuyo contenido utópico anuncia la sutura de un *lenguaje roto* (Adorno, 2010, p. 210), como advierte Wellmer: «Así como la inmediatez de la visión estética trae consigo un elemento de ceguera, la mediación del pensamiento filosófico conlleva otro de vacuidad; sólo en común podrían abarcar ambas el círculo completo de una verdad que no pueden decir» (Wellmer, 1993a, p.20). En términos análogos, dirá Buck-Morss (1981), que uno de los puntos de partida para comprender el origen de la dialéctica adorniana es, precisamente, su conexión radical con la experiencia estética (Jameson, 1974, p. 53).

3. La relación dialéctica y filosofía como prisma negativo al interior de la idea adorniana de una dialéctica modificada, su programática

Para comprender la modificación de la dialéctica que Adorno programa, esto es, liberarla de su puesta en servicio al orden constituido, es importante destacar su relación conflictiva (la *crítica inmanente*) que concreta negativamente respecto del programa idealista de la dialéctica, cuya liquidación, habría de llevar a cabo la dialéctica negativa⁶. Ello permite comprender el *paradójico imperativo* de expresar

⁵ Esta «conexión», expresa Adorno: «No es una conexión que tenga que hacer sospechosa de ideología a la filosofía y que reduzca todo pensamiento a una situación de intereses que lo condicione. El pensamiento mismo ha de ser tratado siempre y en primer lugar de modo crítico. Y la filosofía, por cuanto expone efectivamente la resistencia espiritual organizada, es una resistencia contra las convenciones y clichés acuñados por la sociedad. No puede acercarse auténticamente a la filosofía el [...] que nunca ha experimentado irritación ante lo que todos piensan y todos dicen, ante lo que se impone como incuestionable. Hay que ver la coacción, injusticia y mentira que subyacen a las evidencias. Hay que ver cómo conductas individuales, razonables y justas consideradas aisladamente, han de ser juzgadas de modo completamente diverso al estar integradas en el todo social. Hay que aclarar el complejo de ceguera, como se esforzaron en hacerlo Heráclito en la antigua y Schopenhauer en la moderna filosofía. La filosofía es la resistencia contra todo cliché elevada al plano de la conciencia» (Adorno, 1983, p.100).

⁶ Al respecto sostiene Adorno en *Dialéctica Negativa* (2005): «La crítica inmanente de la dialéctica hace estallar el idealismo hegeliano. El conocimiento apunta a lo particular, no a lo universal. Su verdadero objeto lo busca en la determinación posible de la diferencia de eso particular, incluso con respecto a lo universal que ella critica como algo sin embargo inevitable. Pero si la mediación de lo universal por lo particular y de lo particular por lo universal se reduce sin más a la abstracta norma formal de la mediación, lo particular tiene que pagar por ello hasta su liquidación autoritaria en las partes materiales del sistema hegeliano: “Qué debe hacer el hombre, cuáles son los deberes que tiene que cumplir para ser virtuoso, es fácil decirlo en una comunidad ética; por su parte, nada más debe hacer sino lo que en sus relaciones le ha sido prescrito, señalado y advertido. La honestidad es lo universal que puede exigírsele en parte legal, en parte éticamente. Pero, para el punto de vista moral, aparece fácilmente como algo subordinado, por encima de lo cual se debe exigir aún algo más en sí y en relación con los demás; pues la manía de ser algo particular no se satisface con lo que es en sí y para sí y universal;

mediante conceptos lo que no se puede decir, esto es, lo indecible⁷, y que atraviesa en forma transversal a la filosofía como expresión conceptual del *antagonismo* (Adorno, 1981, p.139). En efecto, para Adorno, las *tareas de la filosofía* sólo se comprenden en función de la dialéctica, o mejor todavía, la dialéctica y la filosofía son una y la misma, siendo que entre ellas se desarrolla una relación tensa que podría caracterizarse de la siguiente manera: Si bien la dialéctica puede ser entendida como método referido al pensar, su peculiaridad consiste en que, en lugar de hipostasiarse en la abstracción conceptual, busca su movimiento incesante y la corrección proviene de las cosas mismas (la crítica inmanente), del ser de los objetos. Su nervio vital es el momento de contraposición y su vida el intento de superar la mera arbitrariedad del método, haciendo ingresar en el concepto aquello que no es concepto (lo que constituye su objeto). En este sentido, la filosofía implica un esfuerzo desconcertante, el esfuerzo por superar/atravesar la fachada de la apariencia de necesidad (la mera reproducción de lo dado/asumido como *verdadero*). La filosofía debe permitir resistir el embrutecimiento, es decir, la presión inmensa que obtura el pensamiento. Ello permite pensar conflictivamente la cultura (y la filosofía misma, en tanto que producto cultural) como alteridad y cuyo origen resulta exterior, violento. De ello, como sostiene Adorno en su *Teoría Estética*, debe tomar nota también el arte (Adorno, 1986b, p. 13, Jameson, 1974, p. 35) como imperativo de sobrevivencia y como producto/documento de cultura –y de barbarie–, diría Benjamin (1967, p. 46).

La dialéctica condensa la violencia del todo cuando la filosofía termina identificando ser y pensar, a la medida del programa hegeliano: «Según mi comprensión, que debe justificarse sólo a través de la representación del sistema, todo depende de aprehender y expresar lo verdadero, no como sustancia, sino también precisamente como sujeto» (Hegel, 1991, p. 76). Por ello, la «despedida» adorniana del hegelianismo no ha de ser comprendida en forma abstracta, cuando respecto de Hegel, expresa el frankfurtiano en el apartado *Aspectos*, de sus *Tres estudios sobre Hegel*:

[...]lo más discutible –y también, por ende, lo más difundido– de sus doctrinas, eso de que la realidad sería racional, no era meramente apologético, sino que la razón se encuentra en él formando constelación con la libertad, esto es, a la autodeterminación de la humanidad;

sólo en una excepción encuentra la consciencia de la peculiaridad”. Si Hegel hubiese llevado la doctrina de la identidad entre lo universal y lo particular hasta una dialéctica en lo particular mismo, a lo particular, que según él es lo universal mediado, se le habría reconocido tanto derecho como a aquél. Que, como un padre que reprende a su hijo: “tú te crees sin duda algo particular”, rebaje este derecho a mera manía y denigre psicológicamente el derecho del hombre como narcisismo no es un pecado original individual del filósofo. La dialéctica de lo particular a que él aspira no puede llevarse a cabo idealistamente. Puesto que, contrariamente al *chorismos* kantiano, la filosofía no debe instituirse como doctrina de las formas en lo universal, sino penetrar el contenido mismo, en una grandiosamente funesta *petitio principii*, la filosofía apresta la realidad de tal modo que ésta se pliega a la represiva identidad con ella. Lo más verdadero en Hegel, la consciencia de lo particular sin cuyo peso el concepto de la realidad degenera en farsa, produce lo más falso, suprime lo particular tras lo que, en Hegel, anda la filosofía» (pp. 302-303).

⁷ Sobre esta condición paradójica de la filosofía, advierte Adorno: «La filosofía consiste en el esfuerzo del concepto por curar las heridas que necesariamente inflinge el propio concepto. Lo que Wittgenstein explica que sólo puede decirse lo que se puede decir con claridad, y que sobre lo demás hay que callarse, suena de modo heroico, y tiene posiblemente un tono místico-existencial que apela con éxito a los hombres del talante actual. Pero yo creo que esa famosa afirmación de Wittgenstein es una simple vulgaridad porque pasa por alto precisamente lo que interesa a la filosofía: la paradoja de decir por medio del concepto lo que no se puede decir precisamente por medio de conceptos, decir lo indecible» (Adorno, 1983, p. 43).

y quien escamotee de Hegel esta herencia de la Ilustración, y proclame airadamente que su lógica propiamente no tiene nada que ver con la construcción racional del mundo, lo falsa (Adorno, 1981, p. 66).

Adorno destaca, en forma opuesta, el momento del contradictorio, que es el nervio de la dialéctica y el que permite señalar la *primacía del objeto*: la tensión de superación/destrucción del montaje ordenado en el reino de lo conceptual, cuyo desgarramiento tiene lugar en el conflicto entre el pensamiento y aquello que le subyace. En efecto, aquello que ha de ser representado, desplegado por el concepto, la representación del objeto, es la de un algo en sí *movido*, esto es, un algo no idéntico a sí mismo, que es más bien, él mismo proceso: la historicidad del mundo y la realidad comprendida como movido-en devenir.

Para Adorno, el concepto de verdad no dialéctico supone la permanencia y fijeza de los objetos (cosificados/petrificados), mientras que, en la dialéctica, la verdad consiste en el desarrollo mediante lo cual aquello que es idéntico se torna otro (no idéntico). La filosofía en este sentido está llamada a disolver la hipostatización de la cosa (falso basamento de la cosa acabada en sí misma, finita y absolutizada) tomada por la verdad en sí misma y fuera de la historia, fuera de las relaciones sociales⁸, por lo que si se piensa la obra de arte en la estética adorniana se verá que los antagonismos de la realidad ligados a la experiencia del objeto «aparecen de nuevo en las obras de arte como problemas inmanentes de su forma» (Adorno, 1986b, p. 15). La dialéctica adorniana lucha contra la hipostatización de la cosa, esto es, que no se realiza bajo el rasero de una nueva hipóstasis ni de la búsqueda de un principio absoluto y último. La estrategia de la dialéctica no es principista, sino que descansa en el movimiento del concepto (que unifica la necesidad histórica con la intelección de la cosa en todos sus niveles). Así, la cosificación «[...]los fenómenos de entumecimiento, de esclerosis de las instituciones, de la alienación de todo aquello que se nos presenta como algo ajeno, y que nos somete» (Adorno, 2013, p. 49), debe ser liquidada en su propia necesidad. Que el objeto en tanto que movido implica que la historia se desarrolla en contradicciones; y, pensar implica, en consecuencia, seguir e investigar esas contradicciones⁹.

⁸ En este sentido sostiene Adorno, en línea con Marx: «[...]en realidad es la ley, aquello que es la objetividad, eso que determina nuestro accionar y nuestro pensar, esencialmente, más allá de nuestra mera individualidad, que eso es mucho más lo histórico que esto que simplemente somos y que nos sabemos de una vez y para siempre...eso que para todo el pensar tradicional aparece como lo absolutamente seguro y fijo, la verdad que permanece igual a sí misma, que es ahistórica, que está fijada, aparece en cierta forma, como una caricatura histórica, es decir, como expresión de relaciones petrificadas que quieren perpetuarse, en cuya naturaleza reside perpetuarse y que, en el fondo, solo han surgido a partir de la relación viva con el sujeto, y que están tal como dice el 'termino determinante en esta filosofía, 'cosificadas'...La lucha contra la cosificación del mundo, donde lo congelado, lo atascado en sí mismo, que vale para nosotros de una vez y para siempre y por todos los tiempos, esto es lo que constituye, en cierta forma, el punto de partida polémico del pensar dialéctico en general» (2013, pp. 47-48).

⁹ Si se piensa las implicaciones de ello en el terreno estético, sostiene Adorno, Hegel, se ha «perdido a sí mismo»: «La estética hegeliana del contenido ha reconocido ese momento inmanente del arte que es su ser otro y ha sobrepujado a la estética formal, que aparentemente opera con un concepto más puro del arte. Sin embargo, la estética formal libera los desarrollos históricos que quedaron bloqueados por la estética de contenido de Hegel y Kierkegaard como lo quedan por obra de la pintura abstracta. Pero al mismo tiempo la dialéctica idealista de Hegel se vuelve regresiva al considerar la forma como contenido cae en una cruda dialéctica preestética. Confunde el tratamiento imitativo o discursivo de la materia con la cualidad ser-otro constitutiva del arte. Por así decir, Hegel se pierde a sí mismo ante la auténtica dialéctica de la estética, dando lugar a unas consecuencias imprevisibles para él; impulsó el cambio de clave del arte para convertirlo en ideología de dominación. A la

La representación del objeto, es decir, lo que ha de desplegarse por el concepto, es representación de un «algo en sí movido», esto es, en sus contradicciones el objeto expresa su concreción y el objeto mismo reclama ser entendido –contiene un *devenir otro*, que debe ser re-asimilado, es la *mediación*– (Adorno, 2013: 60). Ello distingue abiertamente la dialéctica del pensar de las ciencias positivas y de las filosofías del ser o del ente intemporal (aun cuando asuma que éste es histórico) finalmente eterno-universal que habría que captar. El apriorismo kantiano fue víctima de esa abstracción del concepto de verdad tradicional. Para la dialéctica, sostiene Adorno, no se trata de buscar la verdad en el tiempo, sino que la verdad tiene su núcleo temporal, la vida interior de los conceptos (Adorno, 2013, p. 53).

En Hegel lo verdadero es proceso al tiempo que resultado. Ello se comprende no al interior de la idea abstracta de sistema como construcción del pensar cerrada y sin lagunas, sino el conjunto de las relaciones antagónicas que se despliegan en todos sus niveles, cuya síntesis-clarificación última en el pensar es idéntica al ser (lo absoluto). Esto es, el concepto aislado definido no equivale a verdadero, sino que su verdad implica su relación con la totalidad al interior de la cual se despliega. Así, en las ciencias de la sociedad, advierte Adorno, para «entender ciertos sectores sociales, digamos en la sociología de la empresa, algún tipo de relaciones que sean dominantes dentro de alguna fábrica o dentro de alguna rama determinada de la industria», el investigador topa con «todo tipo de determinaciones...pero que en realidad no tienen su causa en ese lugar particular, en esa fábrica en particular, en la rama particular de la industria» que se estudia, sino que «se remontan a cuestiones mucho más lejanas, digamos a la posición de la minería o las condiciones del trabajo minero en el proceso completo de producción hoy en día, y en última instancia, a la estructura social completa en la que hoy se halla la industria de la materia prima» (Adorno, 2013: 69). Es decir, entender correctamente lo individual (desde su separación fenoménica, pero sin quedarse fijado en ella) exige emprender la reflexión sobre el todo, sin hipostasiarlo, esto es, la mediación no puede imponerse desde fuera, en forma arbitraria –doxástica– sino que debe realizarse su tránsito, desde la cosa. Eso permite la corrección del pensar llevado más allá de sí mismo, al determinar su finitud, su falsedad.

Por ello, el objeto re-opera/corrigie el pensamiento en dialéctica, de modo que la refutación en dialéctica, no se despliega contra el pensamiento, sino en/desde él (*crítica inmanente*), la negación dialéctica lo amplifica (concretiza)¹⁰.

inversa, el momento de lo inexistente, de lo irreal en el arte, no es libre respecto a lo existente» (Adorno, 186b, p. 17).

¹⁰ Al respecto advierte Adorno, al establecer la diferencia entre la crítica inmanente, propia del pensamiento dialéctico, respecto de la crítica trascendente: «Cuando se hace crítica de algún constructo, entonces esa crítica –y esta es una forma de hablar en boga– puede ser crítica trascendente, esto quiere decir que puede medir este constructo o realidad o lo que sea según algún tipo de presuposición que al que juzga le parece fija, pero que no está en la cosa, o puede ser crítica inmanente, esto quiere decir, allí donde se ejerce la crítica, medir ese constructo según el propio supuesto, en su propia ley formal...la cosa debe, para llegar a sí misma, medida en sí, en su propio concepto. Pongamos Marx...para darles un ejemplo de dialéctica materialista, cuando hace su crítica a la sociedad capitalista, esto jamás pasará en Marx en la medida en que se le oponga una sociedad llamada ideal, por ejemplo, una sociedad socialista. En Marx, esto está vinculado cuidadosamente en todo punto, del mismo modo en que Hegel, nunca, en ningún lugar, se presta a imaginar la utopía o la idea hecha realidad como tal. En ambas versiones de la dialéctica reina al respecto un fuerte tabú. Sino que cuando Marx critica la sociedad, lo hace midiéndola según lo que ella pretende ser a partir de sí misma, diciendo, por ejemplo: “esta sociedad pretende ser una sociedad de los intercambios [tausch] libres y justos, pero queremos ver si cumple con esta pretensión propia” o “pretende ser una sociedad de sujetos libres y que hacen intercambios y

La *negación dialéctica*, enseña que el todo que no está dado, y que la verdad no es algo petrificado, sino que ella es un resultado, un producto. Solo a partir de lo parcial puede llegarse al todo (que no se tiene ni permite elevarse por encima de la dialéctica desde una verdad abstracta). La verdad, enfatiza Adorno, es el movimiento crítico mismo y la negatividad reflexionante es uno de sus momentos más cruciales que se expresa en la historia, esto es, que no existe pensamiento abstraído de su núcleo temporal¹¹, tal como la forma estética, inclusive, de acuerdo con Adorno, es un “contenido sedimentado” (Adorno, 1986b, p. 14).

En efecto, el núcleo temporal de la verdad tiene un giro práctico-político y que su fuerza/potencia de producirse en forma efectiva (real) es el *pasaporte de verdad* de un pensamiento, esto es, su apertura al horizonte epistémico. El pensamiento dialéctico, a diferencia del tradicional no opera desde su abstracción para sacar «conclusiones prácticas» a seguir, o sea no produce recetas para la «práctica» ni pastorea rebaños de acólitos¹². En este sentido la vinculación que realiza Schweppenhauser (2004, pp.347, 348) de Adorno a la categoría de universalidad desde una perspectiva normativa bien podría entenderse mediado desde lo particular concreto, en tanto que la negación determinada/*locus* epistémico-práctico resulta, por mor del sistema identificatorio y

que se presentan unos a otros como contratantes; nosotros queremos ver qué pasa con esta pretensión...dejan de ser tan abstractos como se habían presentado en un principio al pensar, y se concretizan» (2013, pp. 83-84).

¹¹ Sobre ello, de acuerdo con Adorno: «[...] debemos, de alguna manera, sumergirnos en este proceso dialéctico. Y casi podría decirse que no nos queda más que la estrechez de miras de lo parcial para poder llegar al todo, pues el todo, eso no lo tenemos— Solo cuando nos ponemos en manos de esta estrechez, es decir, cuando afrontamos esta limitación, la de considerar el movimiento crítico mismo como la verdad, solo entonces es posible en general que lleguemos a la verdad. Pero por otro lado...precisamente esta negatividad reflexionante que condena a lo finito por su falibilidad— no es tampoco, aún, la verdad, sino que él mismo se convierte a su vez en no-verdad en este autodesconocimiento para él necesario, y así sigue avanzando más allá de sí mismo. Y esta no-verdad necesaria en la que cae es lo que le impide presentarse como una mera ampliación o rectificación de lo falso, sino que le otorga necesaria e inevitablemente la apariencia de una contradicción absoluta...si en la Revolución francesa los hombres que provocaron la liberación de la sociedad burguesa no hubieran considerado a esta sociedad burguesa, con toda seriedad, como la realización efectiva de la sociedad justa y absoluta, si la propia limitación de este pensamiento no hubiera tenido su efecto en él, al mismo tiempo, como fuerza detonante, entonces no se hubiera llegado a la Revolución francesa; pero al mismo tiempo, por esa falibilidad entra a su vez la limitación, que la convirtió en algo meramente relativo en la historia» (2013, p. 85-86).

¹² Al respecto, Jameson enfatiza la especificidad epistemológica del campo del pensamiento dialéctico, siendo que la dialéctica negativa implica un constante extrañamiento respecto de contenidos que se han vuelto familiares con relación a una idea en particular: sea la libertad o las cosas en sí mismas. Así, la dialéctica negativa efectualiza otro movimiento, de retorno a las diversas formas que expresan en su nivel, el contradictorio del cual esas ideas emergen, esto es, que aparecen como «síntoma» o «figuras inmediatas» de los «límites de la situación social concreta» (Jameson, 1974, p. 55).

el principio del canje [tausch]¹³ definida como (im)-posible¹⁴.

En estos contornos, sostiene Adorno (2013):

[...] un pensamiento[...]que se refiera de forma no mediada a lo absoluto, con una justicia más allá del tiempo, en lugar de crecer a partir de las condiciones concretas del propio tiempo y medirse respecto a ellas, este pensamiento no sería, pongamos, superior a estas condiciones concretas de la propia época, sino que sería más abstracto y por esta abstracción mayor recaería en la impotencia y no tendría esa fuerza de hacerse realidad efectiva que, en términos del principio dialéctico, es realmente el pasaporte para la verdad de un pensamiento...no hay una verdad universal, esto es, que descansa estática en sí misma, tampoco una verdad sobre la sociedad, sino que la verdad misma siempre se

¹³ Méndez (2016) advierte que esta mediación es problematizada por Wellmer *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad* y Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad y la Teoría de la acción comunicativa*. Pero asimismo, el análisis de ambos ha sido sometido a examen crítico por parte de Maiso en *Elementos para la reapropiación de la teoría crítica de Theodor W. Adorno* (2010) y Gómez en *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno* (2008). Este debate resulta fructífero para una adecuada comprensión de la *ratio*, tal y como la piensa Adorno, y que contrasta ciertamente con las acusaciones habermasianas en torno a su carácter aporético e incluso irracional (Habermas, 2001, p.p. 465-466). Sobre este punto bien podría hacerse una acotación al proceder Habermasiano, si se lo permite, desde el psicoanálisis: « prefiero evitar concesiones a la cobardía. Nunca se sabe a dónde se irá a parar por ese camino: primero uno cede en las palabras y después, poco a poco, en la cosa misma» (Freud, 2001, p. 87). Donde Habermas ve una razón que se disuelve, Adorno denuncia el carácter unilateral de la razón hegemónica, extensiva y desestructuradora del sujeto, la razón sujetante como diría Foucault. En ese sentido Wellmer ha logrado vincular con éxito la crítica de la *ratio formalis* a la crítica de los aparatos de disciplinamiento elaborada por Michel Foucault: «[...]los procesos de racionalización en la sociedad moderna –burocracia, derecho formal, instituciones formalizadas en la sociedad y la economía modernas –son manifestaciones de esta razón unificadora, objetivadora, controladora y disciplinaria [...] De ahí que la crítica la lógica de la identidad sea al mismo tiempo una crítica de la razón legitimadora. Lo mismo en la clausura de los sistemas filosóficos que en el fundamentalismo de las fundamentaciones filosóficas últimas se expresa el afán de seguridad y dominio del «pensamiento identificador», un afán que se aproxima al delirio. En los sistemas de legitimación de la época moderna, desde la teoría del conocimiento a la filosofía política y moral, se esconde un resto de locura mítica, transformada en figura de racionalidad discursiva» (Wellmer, 1993a, p. 77). En efecto mientras Habermas postula un sujeto formal, y desprovisto de negatividad, en Adorno se reclama su concreción dialéctica: «En él se acumula toda la negatividad del sistema, pero, al mismo tiempo, también aquello que va más allá del sistema tal como es en este momento» (Adorno, 2000, p.199). El problema de la acción comunicativa es que al reducirse al contenido argumentativo la razón, queda merced a la reconciliación vía de consenso con lo que Adorno identifica como falsedad estructural e indiferente, lo cual bien puede colocar al filósofo de Düsseldorf en una posición bastante comprometedor y al servicio del dominio, con lo que desaparece el individuo concreto, sus necesidades y el propio entramado conflictivo en el que emerge el lenguaje, esto es, corre el riesgo de ser una posición a-práctica y aporéticamente contemplativa (acusación que dirige curiosamente contra Adorno y Horkheimer), por lo demás indolente e insolidaria con las víctimas y estéticamente afirmativo (al denostar el componente mimético de la *ratio* adorniana y el principio de corporalidad, el *Leiblichkeit Prinzip*). En síntesis, si se quiere, la postura habermasiana se ve incapacitada para pensar dentro de la matriz del antagonismo o pensar desde una lógica del conflicto o del desacuerdo (Rancière, 1996, p.66). Jameson es incluso más enérgico en cuanto asimila la postura de Habermas a una ideología metafísica de la comunicación (Jameson, 2013, p. 318) y Dussel, en igual medida, al advertir, las carencias de contenido material (sociohistórico) de la ética discursiva (Dussel, 2014, p.238).

¹⁴ Al respecto, Nahuel Martín analiza las implicaciones de este aspecto de la dialéctica adorniana y sostiene: «Ante esta “equivocidad histórica” de Adorno, podemos decir que existe una totalidad social antagonica, vertebrada por un sujeto global como el *Weltgeist*, únicamente en la medida en que las relaciones sociales se gobiernan a sí mismas de forma fetichista, obturando las posibilidades de autodeterminación de los particulares. Esta situación se cumple únicamente bajo el primado del valor como forma social en el capitalismo. Sólo bajo el signo histórico del capital, el complejo funcional de los individuos relacionados, que se realiza a través de los particulares, se constituye sin embargo como algo externo a ellos mismos. Entonces las relaciones sociales regidas por el valor abstracto se vuelven opacas e inapelables para los individuos, autonomizándose frente a ellos». Nahuel Martín, 2016, p. 201).

sigue solo a partir de la situación concreta y que, en el instante en que se desprende de la situación concreta o cree elevarse por sobre ella, será condenada a la nulidad y la impotencia, causando exactamente lo contrario de lo que creía producir a partir de sí en realidad. (pp. 86-87).

En razón de lo anterior, el programa adorniano de una dialéctica modificada y su relación con la filosofía (y como no podría ser de otra forma para Adorno, con el arte) se ubica claramente dentro de los intereses del Instituto de Investigaciones Sociales –o lo que ha dado en llamarse *Escuela de Frankfurt*–. De ahí que Horkheimer sostuviera en *La situación actual de la filosofía y las tareas de un Instituto de Investigación Social* (1931) que la realización de la filosofía sólo era posible mediante la articulación de filosofía y de ciencias sociales, habida cuenta de la complejidad de la realidad social y el desarrollo de las ciencias, y que, con ello adquiriría su rango práctico (entiéndase, como praxis)¹⁵. Adorno, lo mismo que los demás frankfurtianos combatirá sin contemplaciones la idea de filosofía en tanto que actividad contemplativa de orden teórico (afirmativa), y la de dialéctica como mero plano de abstracción extraconceptual, esto es, desahuciada de la cosa. Todo lo contrario, la filosofía será una forma de lúcida y rigurosa indisciplina, esto es «debe enseñar que nada nos atonte», en línea con la definición que Hegel diera a Goethe, de dialéctica, según Eckermann: «La filosofía es el espíritu de contradicción organizado» (Adorno, 1981: 64). He ahí la razón por la que en *La actualidad de la filosofía* (1991) Adorno señala que la filosofía continúa viva en tanto que se dejó pasar el momento de su realización¹⁶, y, en todo momento, debe, asimismo preservarse de una traducción abstracta a las ciencias sociales. Este esfuerzo adorniano, condensa, asimismo, el que había plasmado Horkheimer, en un *Memorandum* de 1938 (*Idee, Aktivität und Programm des Instituts für Sozialforschung*) sobre la actividad del instituto, en donde proyecta la necesidad de elaborar una *lógica dialéctica* cuyas categorías fuesen materialistas: elaborar una dialéctica materialista que pusiera bases teóricas para el proyecto original de la teoría crítica. En ese sentido, si para Horkheimer, teoría crítica y dialéctica son una y la misma cosa, o si quiere, la teoría crítica remite a una dialéctica concreta a la altura de la época¹⁷; para Adorno, la

¹⁵ En este nivel resulta interesante ponderar la pesquisa realizada por Vélez (2019) en torno a un posible «leninismo adorniano» (Adorno, Horkheimer, 2014) con relación a la categoría marxiana de praxis– crítica, tal como se desprende de una lectura atenta y rigurosa de las *Tesis sobre Feuerbach* (1973) y sus derivas en el planteamiento adorniano.

¹⁶ Al ponderar a Marx, en las *Tesis sobre Feuerbach*, sostiene Adorno a propósito de la relación praxica entre dialéctica y filosofía: «[...] la realidad no queda superada en el concepto, pero de la construcción de la figura de lo real se sigue al punto, en todos los casos, la exigencia de su transformación real. El gesto transformador del juego del enigma, y no la mera solución como tal, da el prototipo de las soluciones, de las que sólo dispone la praxis materialista. A esa relación la ha denominado el materialismo con un término filosóficamente acreditado: dialéctica. Sólo dialécticamente me parece posible la interpretación filosófica. Cuando Marx reprochaba a los filósofos que sólo habían interpretado el mundo de diferentes formas, y que se trataría de transformarlo, no legitimaba esa frase tan sólo a la praxis política, sino también la teoría filosófica. Sólo en la aniquilación de la pregunta se llega a verificar la autenticidad de la interpretación filosófica, y el puro pensamiento no es capaz de llevarla a cabo partiendo de sí mismo. Por eso trae consigo a la praxis forzosamente» (Adorno 1991, p. 94).

¹⁷ Tal *ponerse a la altura*, implicó, en su momento, el hacerse cargo de ciertos datos histórico-sociales: La esperanza despertada por la revolución soviética en intelectuales, artistas, de un nuevo proyecto civilizatorio resulta truncada, ya a mediados de los treinta y la URSS adopta el modelo del capitalismo de Estado siendo que la propiedad de los medios de producción residía en el aparato burocrático que se apropiaba de la transformación social: «En su primera generación (Fase Grünberg) el Instituto de Investigación Social enfrentaba el desafío de proveer soporte científico a la praxis del movimiento contemporáneo de los trabajadores, haciéndose cargo tanto

filosofía y la dialéctica guardan una relación análoga, lo que para el pensamiento tradicional y su lógica afirmativa (violenta) es la desmesura, la «cuadratura del círculo»¹⁸ a toda regla.

La anatréptica dialéctica permite pensar/determinar sin violencia (por vía de reducción o de subsunción) lo no-idéntico, llevando vía negativa, al límite la *ratio formalis*. De ahí que no se trate de un pensar racionalista, advierte Adorno, en los términos de lo que Hegel denominó *filosofías de la reflexión* (lógica habitual/mecánica, que valida el conocimiento a partir de las formas definición, clasificación, deducción, orden y diferenciación conceptual), cuya aproximación a la cosa es exterior. No obstante, la dialéctica se va a desmarcar también del irracionalismo dada la ausencia de mediaciones y su tentativa de aprehender el camino del conocimiento a partir de un pistoletazo de la intuición y/o la fe¹⁹, por lo que también refiriéndose a la obra de arte dirá Adorno que estas no son un *test* de apercepción temática del artista, sino que se caracteriza, en su más alto estatuto, por una «agudísima conciencia de la realidad un alejamiento de la misma», tal como lo hicieron en su momento Beethoven y Rembrandt (Adorno, 1986b, p. 20).

La potencia del pensamiento dialéctico procede, ciertamente, de la oposición no

de lo caricatura organizada del marxismo soviético, como del fracaso de la revolución social en Alemania de 1918 y 1819, en un momento, que consideraban de transición del capitalismo al socialismo» (Fallas-Vargas, F. 2005, p. 66). En los albores del capitalismo avanzado, la fase Horkheimer visualiza una tendencia a la absorción del proletariado de la mano con el consumo, y ello remite a la estrategia keynesiana que fomenta la demanda, fortalece la producción industrial y por medio de la elevación del consumo (asumido como indicador de calidad de vida) neutraliza el potencial revolucionario de la clase social. Ese sería el segundo dato histórico-social a tomar en cuenta. Asimismo, hay una tríada de elementos teóricos fundamentales para comprender la necesidad de esta dialéctica es la presencia de Lukács/Korsch, y sin duda la impronta en ellos Max Weber, específicamente en cuanto a la noción de racionalización como categoría explicativa del capitalismo avanzado, cuya racionalidad técnica, industrial y calculatoria se expresa en el individuo aislado, que dirige su acción al modo empresarial. El efecto sobre el proletario de este proceso se manifiesta en la medida en que este empieza a “funcionar con la cabeza” del burgués. Al interior de las exigencias de reducir los costos y maximizar ganancias, el proletario va al supermercado más que más se ajusta a su capacidad de compra, racionalizando el mundo social, en el debilitamiento de las energías revolucionarias. De tal manera, la vida del proletario se reproduce a través de la necesidad de maximizar los ingresos con que se le premia en la relación salarial, y la racionalización se verifica en el modo en que tal mundo social se torna normal, natural, sin que surja la pregunta acerca de las condiciones de producción de tal estado de cosas. El otro elemento que aporta Weber es su tesis acerca del desencantamiento del mundo. En efecto, un mundo regido por la racionalidad calculatoria configura un mundo previsible, sin lugar para lo nuevo, una vida administrada, previsible donde los dioses han huido y han sido reemplazados por mercancías.

¹⁸ Al respecto, sostiene Adorno (2013): «la dialéctica promete una suerte de cuadratura del círculo –y no sólo la promete–, esto es, construir eso que no se deja construir sin mediación, aquello que no se asimila a la racionalidad, lo no-idéntico, es decir, comprender con la conciencia misma lo irracional, o –si es posible aplicar una figura del lenguaje hegeliano sobre un par de opuestos mucho más modernos – a través de la *ratio* misma elevarse por encima de la oposición de lo racional y lo irracional» (pp. 92-93).

¹⁹ Sobre ello, advierte Adorno (2013): «[...]es un pensar que no determina lo singular al reducirlo a su concepto mayor, subsumiendo lo singular bajo conceptos más universales...es la tentativa de comprender lo singular no a través de la clasificación, sino en cierto modo, abriéndolo en sí mismo, intentando una suerte de fragmentación del átomo por la cual obtener la oposición de lo particular y lo universal en cada uno de los objetos del pensar. Pero de esta forma también entra en el raciocinio subjetivo, es decir, en la razón que supuestamente todo lo domina, al mismo tiempo también su contrario mismo, en vista de la violencia de lo que es, es decir, el momento de lo que no se asimila a lo singular, de lo no-idéntico, de lo que es distinto y de eso que solo puedo traer a la conciencia por la observación atenta y no, pongamos, a través de la ratiocinatio, es decir, no por la pura conclusión. Y por lo tanto el pensar dialéctico no es, en efecto, un pensar racionalista, porque su crítica se refiere tanto a lo irresuelto, lo indistinto, como en general a la limitación de cada posición [Setzung] racional» (pp. 93-94).

abstracta del racionalismo y el irracionalismo²⁰, cuyo momento de verdad, remite nuevamente al rasgo característico de la epistemología adorniana, que se dobla en teoría social: la tentativa de pensar lo que no se puede pensar por parte de la razón ilustrada europea, apuntalada y auto-regulada en/desde el dominio de la naturaleza. De ahí el componente mimético del arte o el recuerdo de la naturaleza en el sujeto en el que tanto el arte como la filosofía articulan su contenido utópico y negativo (Wellmer, 1993a, p. 18). La dialéctica de la *ratio* se despliega basamentada en la contención de las fuerzas subterráneas que le retrotraen al entumecimiento, la experiencia de la cosificación progresiva y la ofuscación regresiva/totalizante.

En este orden de ideas, sostiene Adorno (2013):

[...]el pensar, en efecto, no dispone de otras formas que las formas conceptuales [y que] nosotros, desde que estamos en posesión de las técnicas clasificatorias y definitorias tal como las desarrolló la lógica formal, no podemos salirnos de estas formas; y que la pretensión de la razón misma, eso que en general se llama “razón”, en otras palabras, tampoco la pregunta por una organización racional del mundo puede separarse de esta razón en tanto orden conceptualmente transparente del conocimiento mismo[...] Por otro lado, aquello que en general se acostumbra llamar ‘irracionalismo’ tiene también su momento de verdad. Es la tentativa de hacer valer una y otra vez aquello que el pensar amputa, aquello que se pierde de la experiencia de lo real por la razón que domina la naturaleza y se domina a sí misma [...] de dar cuenta, en la filosofía, de las víctimas del proceso de ilustración...dar su lugar a aquello que en el proceso progresivo de la ilustración europea pasó inadvertido y a lo que fue derrotado por el dominio de la razón, es decir, a lo más débil, a lo impotente, al mero ente, que ha sido sentenciado como algo transitorio y que no ha de guardarse en las formas eternas, a eso darle, una y otra vez su lugar, también en el pensamiento que lo ha condenado; y probablemente nos sea casualidad ni tampoco una mera clasificación sociológica de los saberes, sino que tiene una muy profunda relación con la esencia de estas filosofías irracionalistas mismas, el hecho de que por lo general hayan sido restauradoras o reaccionarias...en cierta forma, quisieron convertirse en la voz de aquello que había sido víctima de la historia, si bien sin comprender la necesidad de este sacrificio, de esta derrota[...] (pp. 97-99).

4. Conclusión

Para finalizar este recorrido por el programa adorniano de una dialéctica modificada, debe subrayarse necesariamente el componente somático²¹ que se contiene en ella. En gran medida, es ahí donde podemos situar nuevos campos de fuerza en donde la negatividad creadora (Holloway, 2007, p. 6) y emancipatoria revela su

²⁰ De acuerdo con Schweppenhäuser (2019), Habermas incurre en una lectura restrictiva, podría incluso, decirse abstracta de la propuesta de racionalidad modificada que se condensa en la Dialéctica negativa.

²¹ Sobre este componente crucial de la Dialéctica negativa adorniana, cuyo desarrollo excede los contornos de este estudio, se ha hecho un análisis reciente intitulado: *Cuerpo, naturaleza y rebelión: el componente somático en el pensamiento de Adorno y la dialéctica negativa* (Fallas-Vargas, 2019). Al respecto también puede consultarse Matías Robles (2017) específicamente el análisis adorniano acerca del componente «naturalista» de la *Subjektcritik* adorniana en su valor específico para comprender el planteamiento adorniano en torno a la modificación de la *ratio* y el debate actual acerca del componente somático en la dialéctica negativa visualizado desde autores como Jameson (2007), Buck-Morss (1981), Schweppenhäuser (2004, 2015, 2019, 1993), Schwartzböck (2008), Zamora (2004), entre otros.

vigencia y actualidad. Su capacidad para decir lo indecible, y pensar lo que no se puede pensar²²: el horror del exterminio, sin perder un ápice de precisión dialéctica (Adorno, 1986a, p. 7) y de capacidad autocrítica (Corona, 2008, p. 167). Se trata de una dialéctica pensada para elaborar en forma crítica y sin concesiones una sociedad irracional y falsa: la sociedad de nuestro tiempo. Ello demanda una nueva *ratio*, capaz «de medirse con lo más extremo, con lo que escapa al concepto» (Adorno, 1986a, p. 364) como bien sabe Adorno, en condiciones de advertir a la dialéctica como «el dolor elevado a concepto» (Ibid., p. 14) materialista, negativa, crítica, mimética y anamnética (porque de los excesos de la *ratio* identificatoria su dialéctica ni los muertos ni su memoria se encuentran a salvo) capaz de recorrer la historia a contrapelo como diría Walter Benjamin en sus *Tesis de Filosofía de la historia* (1967), esto es, en condiciones de constituirse como analítica de la dominación. Por ello la modificación de la dialéctica que propone Adorno retoma la categoría de *totalidad*, y la reposiciona en su carácter crítico-heurístico²³, mediante la superación (*aufgehoben*) paradójica de la distinción abstracta entre lo conceptual y lo extra-conceptual al interior de la totalidad falsa. Así, este momento, donde se esclarece el carácter negativo-contradictorio de lo real –por cuanto la superación que es la meta final tiene por presupuesto la transfiguración de la racionalidad– es el punto definitivo de la filosofía de Adorno. En efecto, expresa Adorno en *Dialéctica Negativa*: «El único saber capaz de liberar la historia encerrada en el objeto es el que tiene en cuenta el puesto histórico de éste en su relación con otros, el que actualiza y concentra algo ya sabido transformándolo. Conocer el objeto con su constelación es saber el proceso que ha acumulado» (Adorno, 1986a, p. 166). En este sentido, el componente somático, es decir, lo obturado/otro al interior del sistema identificatorio en férrea totalización (Grüner, 2005, p.57) e integración monolítica, convoca la articulación de nuevas formas de resistencia, o «fuerzas opuestas» (Adorno, 2014, p. 33)²⁴, nuevos horizontes críticos que actualicen y desplieguen la negación del sufrimiento físico, en sus distintas manifestaciones, de ese «espíritu de contradicción organizado», como llamó el propio Hegel a la dialéctica (Adorno, 1981, p. 64) y que

²² A este respecto y con relación al carácter irrepresentable del horror dentro de una dimensión de lo estético en Adorno, sostiene Schweppenhäuser: «Si esta afirmación no debe convertirse en una simple fórmula, necesita una explicación. En un sentido descriptivo es representable, indudable-mente no en su totalidad y su singularidad, pero esto es aplicable a cada objeto de representación. “Representar”, en el sentido de “visualizar” o en las otras formas de “hacer perceptible”, sólo se puede siempre partes o fragmentos» (Schweppenhäuser, 2015, p. 85).

²³ Sobre el carácter de la categoría de *totalidad* como punto de anclaje en la discusión a propósito de la modificación adorniana de la dialéctica, se recomienda la lectura de Charry Bermúdez (2017) *Totalidad y dialéctica en Adorno y Hegel*.

²⁴ El presente estudio se desmarca de una lectura pesimista de Adorno, y encuentra sus “afinidades electivas” con el posicionamiento que en la actualidad ha sido elaborado desde múltiples flancos, por Jameson (2007), Buck-Morss (1981), Schweppenhäuser (2004, 2015, 2019), Cabot (1993), Maiso (2010), Zamora (1999). En este sentido se recomienda la lectura del trabajo de Nahuel Martín, intitulado *Valencias de la dialéctica negativa. Totalidad antagonica y posibilidad de emancipación sin totalidad* (2016) en donde se enmarca la actualidad de la discusión con relación al universo analítico de la dialéctica adorniana y la posibilidad de leer a Adorno no como un filósofo contemplativo (acusación Habermasiana), sino más bien como filósofo de combate, lo cual resulta es fundamental dado que la lectura pesimista conduce ciertamente a una lectura políticamente conservadora. El punto clave de este debate tiene que ver, sin duda con la conceptualización de la *ratio* modificada de Adorno y con la ponderación adorniana de la categoría dialéctica de totalidad. La noción de *emancipación sin identidad* elaborada por Nahuel Martín (2016, p. 188) o lo que podríamos denominar *praxis des-identificatoria* (esto es, mediante la generación de espacios epistémicos y (auto)constitución de sujeto(s) desde/en el desgarramiento de lugares sociales asignados desde la dominación), cuyo foco no es restrictivo (abstracto), sino que permanece abierto a la conflictividad socio-histórica en donde se efectualizarían sus posibilidades negadas de concreción.

en Adorno reclama la articulación de mundos (im)posibles, rutas de comunicación subterránea de lo no idéntico, de autoconstitución y praxis crítica [Tätigkeit] o lo que desde una lectura adorniana podríamos denominar *praxis des-identificatoria*.

En este punto conviene recordar a Adorno:

[...]la componente somática recuerda al conocimiento que el dolor no debe ser, que debe cambiar [...]Es el punto en que convergen lo específicamente materialista y lo crítico, la praxis que cambia la sociedad. Suprimir el sufrimiento o aliviarlo [...] no es cosa del individuo que lo padece, sino sólo de la especie a la que sigue perteneciendo [...] La particularidad de la sociedad, por más corta de luces que en sí sea, se vuelve como un todo contra el sufrimiento Confrontado con aquellas disposiciones el fin constitutivo de la sociedad exige la organización de ésta precisamente en la forma que impiden implacablemente en todas partes las condiciones de producción, a pesar de ser posible sin más hic et nunc desde el punto de vista de las fuerzas productivas. El telos de esta nueva organización será la negación del sufrimiento físico hasta el último de sus miembros, así como de sus formas interiores de reflexión. Tal es el interés de todos, sólo realizable paulatinamente en una solidaridad transparente para sí misma y para todo lo que tiene vida (Adorno, 1986a, p. 204).

Esto último, como no es de extrañar en la escritura y el pensamiento de Adorno, posee también dimensiones estéticas: la vida interior del concepto en la arquitectura del pensar dialéctico hace que en su movimiento, se despliegue el brillo y color de la «plenitud de la vida» (Adorno, 2013, p. 115), lo que a su vez impone al arte no pocos desafíos al experimentar el «límite del sentido» (Forster, 2003, p.232) dentro de una *cultura traumática*, como ha señalado Brumlick, es decir, una cultura que no recuerda el sufrimiento inflingido, pero que en ese sentido resulta incapaz de olvidarlo (Schweppenhäuser, 2015, p. 82). Este movimiento paradójico también es subrayado al interior de la *ratio* modificada adorniana por parte de Wellmer (2013, p. 230), citando la *Dialéctica negativa* (1986a) y *Mahler* (1987), en la medida en que Adorno, considera primordial, la sutura de la discontinuidad entre lo humano y lo animal. Puede ser esta otra de las líneas de fuga que revelan la paradójica actualidad del legado adorniano, en torno nuestra relación con otras formas de vida, al tiempo que actualidad de la utopía continúa iluminando desde/en las constelaciones de lo no-idéntico y la praxis, la ominosa falsedad del todo²⁵.

Debe, asimismo, recordarse que, en dialéctica, la oposición nunca es abstracta, sino que en ella los extremos se tocan, se interpenetran, y que lo universal es al tiempo lo particular y lo particular se encuentra mediado por lo universal; que la verdad es proceso y que la no verdad es la indiferencia. Ello tiene repercusiones enfáticas sobre la dialéctica misma y la filosofía, en la medida en que no se encuentran a salvo de lo que Adorno, llama un «mal uso» (Adorno, 1998, p. 247), esto es, que la dialéctica se convierta en un método en el que la facticidad sea meramente subsumida, y con arreglo al cual la filosofía, privada del prisma antagónico de lo negativo y desgajada de sus condiciones sociohistóricas de producción se hiciese pasar en forma ilícita

²⁵ En *Tres estudios sobre Hegel* (1981), sostiene Adorno: «[...]la filosofía, al determinar, contra Hegel, la negatividad del todo, cumple por última vez el postulado de la negación determinada (que sería la posición); y el destello que da a conocer en todos sus momentos al todo como lo falso no es otro que el de la utopía, la de la verdad total, que todavía sería lo primero a realizar» (p.118).

como el todo/absoluto, trocando en mero dispositivo apologético²⁶, como gramática tautológica al interior del contexto general de ofuscación.

5. Referencias bibliográficas

- Adorno, T. W. (1986a): *Dialéctica Negativa*. Madrid, Taurus.
- Adorno, T. W. (2005): *Dialéctica Negativa*. Madrid, Akal.
- Adorno, T. W. (1966): *Filosofía de la nueva música*. Buenos Aires, Sur.
- Adorno, T. W. (2013): *Introducción a La Dialéctica*. Buenos Aires, Eterna Cadencia.
- Adorno, T. W. (2000): *Introducción a La sociología*. Barcelona, Gedisa.
- Adorno, T. W. (2010): *Lectures on Negative dialectics*. Cambridge, Politi Press.
- Adorno, T.W. (1987): *Mahler*. Barcelona, Península
- Adorno, T. W. (2001): *Metaphysics. Concept and Problems*. Stanford California, Stanford University Press.
- Adorno, T. W. (1998): *Minima Moralia*. Madrid, Taurus.
- Adorno, T. W. (1986b): *Teoría estética*. Madrid, Taurus.
- Adorno, T. W. (1983): *Terminología Filosófica*. I Vol. Madrid, Taurus.
- Adorno, T. W. (1981): *Tres Estudios Sobre Hegel*. Madrid, Taurus.
- Adorno, T. W. (1991): *Actualidad De La Filosofía*. Barcelona, Paidós.
- Adorno, T.W., Horkheimer, M. (2014): *Hacia un nuevo manifiesto*. Buenos Aires, Eterna Cadencia.
- Benjamin, W. (1967): “Tesis de filosofía de la historia”, en *Ensayos escogidos*. Buenos Aires, Sur, pp. 43-52.
- Bloch, E. (1983): *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Buck-Morss, S. (1981): *El origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México, Siglo XXI Editores.
- Cabot, M. (1993): “De Habermas a Adorno: sentido de un «retroceso»”. *Estudios de Filosofía*, No. 121, pp. 451-478.
- Corona, J. (2008): *Theodor W. Adorno. Individuo y autoreflexión crítica*. Guanajuato, Universidad de Guanajuato.
- Charry Bermúdez, E. (2017): “Dialéctica y totalidad. El concepto de totalidad en Adorno y Hegel”. *Revista Estudios de Filosofía*, 56, pp. 119-135.
- Dussel, E. (2014): *16 Tesis de economía política. Interpretación filosófica*. México, Siglo XXI Editores.

²⁶ Para Adorno, los ejemplos paradigmáticos de esta operación apologética serían *Diamat* (lectura soviética de la dialéctica materialista) convertido en religión de Estado y el cristianismo convertido en dispositivo justificatorio para «todo tipo de infamia y todo tipo de acto de violencia y todo tipo de tortura» (Adorno, 2013, p. 119), en nombre de «la verdad». Ni siquiera el concepto de «contradicción» (Adorno, 2013, p. 125) en dialéctica puede ser hipostasiado, sino que la dialéctica consiste antes en la trama relacional intra/inter conceptual, en lugar de postular una dignidad máxima para alguno de ellos: « [...] en esta oposición de ser en sí y ser para sí que se postula con tal seriedad, ya está presente el tema... según el cual la determinación objetiva, los seres humanos... por la función que objetivamente tienen en la sociedad, no son idénticos [a sí mismos], es decir, que el rol social... en tanto el ser en sí de los hombres, y la conciencia de los hombres, la que tienen de sí mismos, el ser para sí, ambos divergen. Y precisamente esta divergencia, es decir, esta no-identidad de los hombres con su propio mundo, que precisamente no es para nada su propio mundo, es el motivo de ese desgarramiento, de ese padecer y esa negatividad que... sólo puede ser allanada con el trabajo, la paciencia, la seriedad y el esfuerzo del concepto» (2013, p. 106).

- Fallas-Vargas, F. (2019): “Cuerpo, naturaleza y rebelión: el componente somático en el pensamiento de Adorno y en la dialéctica negativa”, *Bajo palabra Revista de Filosofía*, Época No II. No. 21, pp. 19-38. DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.001>
- Fallas-Vargas, F. (2005): “La Crítica De Theodor W. Adorno Al revisionismo neofreudiano.” *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 109-110 pp, 65-75.
- Forster, R. (2003): *Crítica y sospecha. Los claroscuros de la cultura moderna*. Buenos Aires, Paidós.
- Freud, S. (2001): “Psicología de las masas y análisis del Yo”, en *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires, Amorrortu. pp. 63-136.
- Gallardo, H (2005): *Notas Sobre el término Dialéctica*. San José, Universidad de Costa Rica.
- Gómez, V. (1998): *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*. Madrid, Cátedra.
- Grüner, E. (2005): “Una introducción alegórica a Jameson y Žižek”, en F. Jameson, S. Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires, Paidós. Pp. 11-64.
- Habermas, J. (2001): *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I. Madrid, Taurus.
- Hegel, G. W. F. (2000): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid, Alianza Editorial.
- Hegel, G. W. F. (1991): *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires, Rescate.
- Hegel, G.W.F. (1996): *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Tomo I. México, Fondo de Cultura Económica.
- Holloway, J. (2007): “Introducción”, en J. Holloway, F. Matamoros, S. Tischler (comp.). *Negatividad y revolución. Theodor Adorno y la política*. Buenos Aires, Ediciones Herramienta.
- Jameson, F. (2007): *Late marxism. Adorno or the persistence of the dialectic*. Londres, Verso.
- Jameson, F. (1974): *Marxism and Form. Twentieth-century Dialectical Theories of Literature*. Princeton, Princeton University Press.
- Jameson, F. (2013): *Valencias de la dialéctica*. Buenos Aires, Eterna Cadencia.
- Lyra de Carvalho, F. (2018): “Adorno como punto de partida: a propósito de algunas críticas”. *Iconoclasia. Investigaciones sobre y desde Marx*, Núm. 1. pp, 199-214.
- Maiso, J. (2010): *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- Marx, K. (1973): “Tesis sobre Feuerbach”, en *Obras escogidas*. Tomo IV. Buenos Aires, Ciencias del Hombre, pp. 9-11.
- Matías Robles, G. (2017): “El naturalismo de la Subjektkritik de Theodor W. Adorno”. *Dianoia* Vol. LXII, número 78, pp. 3–26.
- Méndez, A. (2016): “Política y metafísica. Acerca de la crítica de Th. W. Adorno a la dialéctica hegeliana”. *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, Vol.6, No. 10 (Mayo-Noviembre), pp. 115-171.
- Mondolfo, R. (1973): *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México, Siglo XXI.
- Nahuel Martín, F. (2017): “Las dos filosofías de la historia de Adorno”. *Revista Ciencia y Cultura*. Vol. 21 Núm. 38, pp. 33-57.
- Nahuel Martín, F. (2016): “Valencias de la dialéctica negativa. Totalidad antagónica y posibilidad de emancipación sin totalidad”. *Revista de Filosofía*. Vol. 41 Núm. 2, pp. 187-210. <http://dx.doi.org/10.5209/RESF.53950>
- Platón (1998): *Diálogos III*. Fedón, Banquete, Fedro. Madrid, Gredos.
- Platón (2015): *Diálogos V*. Parménides, Teeteto, Sofista, Político. Madrid, Gredos.

- Rancière, J. (1996): *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Ruiz-Eldredge, E. (2018): “Menos que nada y el “mal menor”: la sombra del hegelianismo de Žižek”. *Iconoclasia. Investigaciones sobre y desde Marx*, Núm. 1, pp. 167-195.
- Schwarzböck, S. (2008): *Adorno y lo político*. Buenos Aires, Prometeo.
- Schweppenhäuser, G. (1993): *Ethik nach Auschwitz. Adorno's negative Moralphilosophie*. Hamburg, Junius.
- Schweppenhäuser, G. (2004): “Adorno's negative moral philosophy”, en T. Huhn, (Ed.) *The Cambridge companion to Adorno*. Cambridge, Cambridge University Press. pp. 328-353. doi:10.1017/CCOL0521772893.014
- Schweppenhäuser, G. (2015): “Prohibición de imágenes y deber de memoria. Estrategia artísticas en la era de la industria cultural”, *Constelaciones:Revista de Teoría Crítica*, Vol.7, pp. 76-93.
- Schweppenhäuser, G. (2019): “Criticizing Nominalism and “Negative Metaphysics”. Philosophy-historical considerations on the concept of “Nature” in Dialectic of Enlightenment”, *Bajo palabra Revista de Filosofía*, ÉPOCA No II. No. 21, pp. 253-278. DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.015>
- Tafalla, M. (2003): *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*. Barcelona, Herder.
- Vélez, M. (2019): “A la praxis por el retorno a la dialéctica (o sobre el “leninismo” de Th. W. Adorno)”, *Bajo palabra Revista de Filosofía*, ÉPOCA No II. No. 21, pp. 239-252. DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.014>
- Wellmer, A. (1993a): *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*. Madrid, Visor.
- Wellmer, A. (1993b): *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Madrid, Cátedra.
- Wellmer, A. (2013): *Líneas de fuga de la modernidad*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Zamora, J.A. (1999): “La teología inversa de Adorno: Salvar la religión en su completa profanización”. Proyecto Filosofía después del Holocausto-Instituto de Filosofía (CSIC), <http://www.foroellacuria.org/JAZam/JAZam-Texto13.htm>
- Zamora, J. A. (2004): *Theodor Adorno: pensar la barbarie*. Madrid, Trotta.