

Política y metafísica. Acerca de la crítica de Th. W. Adorno a la dialéctica hegeliana.

Politics and Metaphysics. On the Criticism of Th. W. Adorno to the Hegelian Dialectics.

Agustín Méndez*

Fecha de Recepción: 01/04/2016

Fecha de Aceptación: 25/05/2016

Resumen: *El presente trabajo consiste en realizar una exposición de la obra de Th. W. Adorno en relación a su lectura de la dialéctica idealista. Con tal motivo, se hará hincapié, en primer lugar, en señalar la relación existente entre metafísica y política, dentro del sistema hegeliano, para luego proceder a la crítica que Adorno realiza a tal articulación. De esta manera, la tesis basada en la correlación entre el principio de identidad y el intercambio de equivalentes, dará lugar a la consagración de un tipo de dominación particular que requiere de la presencia del Estado para volverse efectiva. Frente a este armazón teórico, la propuesta de Adorno será liberar la fuerza de lo particular, desestabilizando la ingeniería metafísica que le da sustento. La consecuencia de tal intervención será cuestionar el paradigma de la reconciliación, para abrir paso a la noción de emancipación, que permite la convivencia de lo múltiple y distinto.*

Palabras clave:

Política, metafísica, universal, particular, emancipación.

Abstract:

The present work is to make a presentation of the work of Th. W. Adorno in relation to his reading of the idealist dialectic. For this reason, emphasis will be placed, in the first place, in noting the relationship between metaphysics and politics, within the hegelian system, and then proceed to the criticism which Adorno performs to such articulation. In this way, the thesis based on the correlation

* Licenciado en Ciencia política, UBA. Docente de la materia "Psicoanálisis y Ciencias Sociales" y del seminario de investigación "Discurso, política y sujeto". Investigador del proyecto "Ideología, psicoanálisis y capitalismo. La teoría de la Hegemonía entre Lacan y Althusser". Correo electrónico: a_mendez86@hotmail.com.

between the principle of identity and the exchange of equivalents, shall give rise to the consecration of a particular kind of domination that requires the presence of the State to become effective. In front of this theoretical frame, the proposal of Adorno will release the force of the particular, destabilizing the metaphysical engineering that gives sustenance. The consequence of such intervention should be to question the paradigm of reconciliation, opening the way to the notion of emancipation, which allows the coexistence of the multiple and different.

Keywords: *Politics; Metaphysics; Universal; Particular; Emancipation.*

Consideraciones generales. Una propuesta de lectura: Hegel, Marx, Adorno.

Es bien sabido que la llamada Escuela de Frankfurt tiene una neta y explícita filiación al marxismo. Sin embargo, como toda corriente de pensamiento original, abreva de otras fuentes que la dotan de una originalísima mirada: la principal en este caso es, ni más ni menos, que la dialéctica hegeliana.

En lo relativo a esta cuestión será la pluma de Th. W. Adorno la más destacada, pues su reapropiación de la enseñanza del hombre de Jena va más allá de la recuperación y actualización de la dialéctica del amo y el esclavo, aspecto que ha ocupado el interés central de los autores marxistas, buscando indagar en los aportes que su arquitectura teórica realizan tanto en el plano ontológico, como en el sociológico e ideológico. Para ello tomará como punto de partida el estudio de la interconexión existente en el nervio central de la *Ciencia de la Lógica*, es decir, encontrar la identidad de lo idéntico y lo no idéntico, con la lógica del intercambio de equivalentes, sostenido por K. Marx en *Das Kapital*.

Ahora bien, el frankfurtiano no se conformará con suscribir al descubrimiento marxiano. Por el contrario, tal señalamiento permitirá desandar su propia lectura sobre la filosofía hegeliana, intentado conmover los cimientos mismos de la dialéctica idealista, de la cual, sostendrá, también es, a su manera, heredero el pensador de Treveris. De esta forma, la dialéctica sujeto-céntrica y racionalista dará paso, luego de la intervención adorniana, a una dialéctica materialista, que libere a la sociedad de toda forma de coerción, haciendo de la categoría de emancipación, antes que de la reconciliación, la sede de su pensamiento político.

Metafísica y Sittlichkeit. El sistema hegeliano.

La monumentalidad de la obra de G. W. F. Hegel constituye uno de los proyectos intelectuales más ambiciosos, consistentes y complejos del pensamiento occidental. Su intención de generar un sistema que explique el desenvolvimiento de la totalidad del Espíritu, en sus diversas manifestaciones, hace que su producción teórica no pretenda recrear dentro del pensamiento las diversas modulaciones de lo real, sino, antes bien, de penetrar *con* el pensamiento *en* lo real, y en ese movimiento, captar la forma en que se halla organizado. Esta forma de aprehender lo existente devela que los juicios y categorías de la razón son coincidentes con la estructura interna de las cosas:

Considerar algo racionalmente no significa traer una razón desde afuera para el objeto y elaborarlo de ese modo, sino que el objeto es racional para sí mismo. Aquí es el espíritu en su libertad la más alta cumbre de la razón autoconsciente la que se da realidad y se engendra como mundo existente. La ciencia sólo tiene el oficio de traer a conciencia este trabajo propio de la razón de la cosa. (Hegel, 2000: § 31)

El filósofo de Jena expondrá el devenir del Espíritu tanto en su determinación subjetiva como objetiva. Así, mientras que en la primera modalidad, desandada principalmente en su *Fenomenología del Espíritu*, hace referencia al estudio de la especificidad de la conciencia, la autoconciencia y la razón, la segunda tomará al hombre en su exteriorización, es decir, en su vínculo y relación con los demás. Estos aspectos son estudiados cuidadosamente en sus *Principios de la filosofía del derecho*, obra que parte de considerar al individuo como sujeto de derecho y, por consiguiente, dotado de una personalidad jurídica, en tanto propietario. Esta descripción, correspondiente al momento del derecho abstracto, primera formulación de su filosofía política, es seguida por la moralidad, donde Hegel hará un ajuste de cuentas con la propuesta kantiana del imperativo categórico debido al formalismo que conlleva. Según su perspectiva, dicho imperativo constituye un modelo de corrección moral vacío y arbitrario. Vacío, porque solo puede afirmar la corrección de normas que ya son consideradas como obligatorias y sancionadas como tales por las costumbres, leyes e instituciones vigentes dentro de una comunidad. La situación que

utiliza Hegel para señalar este aspecto está representada por incorrección moral que supone quedarse con dinero de un préstamo. De acuerdo con su análisis, esta conducta es reprochable porque la institución del préstamo y su lógica de funcionamiento ya está presente dentro de una sociedad: “observa si tu máxima podría ser propuesta como un principio universal, sería muy buena si ya tuviéramos determinado principio sobre lo que habría que hacer” (Hegel, 2000: § 135).

La segunda acusación al imperativo categórico, es decir, su carácter arbitrario, se debe a que es el individuo, en su propia conciencia, quien debe discernir la validez de su máxima. Por ello, es la convicción subjetiva la que termina siendo garante de la universalidad normativa que predica. Es la propia vacuidad del imperativo categórico aquello que posibilita su utilización arbitraria.

En base a estos argumentos Hegel no solo se dispone a criticar la propuesta kantiana en particular, sino en superar todo intento de fundamentar una ética basada en una subjetividad individual, racional y autónoma. Su alternativa es el proyecto de la eticidad (*Sittlichkeit*), es decir, apelar a la autoridad y el valor de las leyes, tradiciones, costumbres e instituciones para dotar de contenido a la conciencia individual. De ahí que en el último momento del estudio del Espíritu objetivo, la universalidad concreta propia de la eticidad, Hegel se proponga resolver la tensión existente entre el ejercicio de la libertad individual y la obediencia respecto de la autoridad política, siendo el Estado quien posee la finalidad de reconciliar ambos aspectos:

El Estado es la realidad de la idea ética; es el espíritu ético en cuanto voluntad manifiesta, ostensible a sí misma, sustancial, la cual se piensa y sabe, y la cual lleva a cabo lo que sabe y en cuanto lo sabe. En lo ético tiene el Estado su existencia inmediata, y en la autoconciencia del individuo, en su saber y actividad, su existencia mediata, así como éste, por su disposición en él, en cuanto su esencia y finalidad, y producto de su actividad, tiene su libertad sustancial. (Hegel, 2000: § 257)

De acuerdo con la dialéctica especulativa lo subjetivo y lo objetivo no constituyen compartimentos estancos. Por el contrario, a través de su desenvolvimiento, ambos polos convergen demostrando su mutua imbricación: “la *libertad* subjetiva, en tanto que [ahora es] la voluntad racional, es *universal* en y para sí, la cual, en la conciencia de la subjetividad singular, tiene su saber de sí y su talante, del mismo modo que tiene su tarea y *realidad efectiva* inmediatamente universal como *costumbre ética*: la *libertad* autoconsciente que ha devenido *naturaleza*” (Hegel, 1997: § 513). De esta manera lo subjetivo se exterioriza encontrando la realización de sí mismo en el libre sometimiento a un conjunto de leyes e instituciones objetivas. Estas, a su vez, se subjetivizan al formar parte de la autoconciencia de los individuos. La constitución de un Estado no ocurre en forma aislada, por el simple entramado jurídico-legal que regula las conductas de un contingente humano; por el contrario, para que una agregación de individuos origine un Estado, estos deben congregarse en torno a una generalidad y encontrar la libertad como obediencia a

sus propias leyes: “la ley es la objetividad del espíritu y la voluntad en su verdad; y sólo la voluntad que obedece a la ley es libre, pues se obedece a sí misma y permanece en sí misma, y es, por tanto libre” (Hegel, 1999: 104).

A diferencia de ciertas lecturas que llevan adelante un análisis de la filosofía política hegeliana prescindiendo de su sustento lógico-metafísico*, la propuesta encarada por Th. W. Adorno parte de señalar su mutua dependencia. Así, en *Tres estudios sobre Hegel*, obra de 1957, sostendrá que “la lógica de Hegel no es meramente su metafísica, sino asimismo su política” (Adorno, 1974: 125). La crítica a la relación entre ambos aspectos, metafísica y política, permitirá no solo adentrarse en la crítica a la lógica hegeliana, sino al proyecto ético que sustenta*.

La consabida sentencia contenida en el prefacio de *Principios de filosofía del derecho*, “lo que es racional es real y lo que es real es racional”, constituye el nervio de la ontología hegeliana, tal cual es expuesta en su Gran Lógica. Su verdad predica la estructura racional de lo real: este no es una entidad extra-lógica, sino que es parte del despliegue del concepto. Como bien sostiene Adorno, el propósito hegeliano es encontrar la identidad de lo idéntico y lo no idéntico: “lo singular determinado era para él determinable por el espíritu, pues su determinación inmanente no debía ser otra cosa que espíritu. Sin esta suposición la filosofía no sería, según Hegel, capaz de conocer nada ni de contenido ni esencial” (Adorno, 2008: 19). Empero, como se verá

*Para un estudio dedicado a recolectar tanto las lecturas que aceptan como aquellas que rechazan el vínculo entre la filosofía política de Hegel y su metafísica, véase Deranty (2002/3: 441-462).

*Es necesario aclarar que, si bien el horizonte de sentido último de la lectura aquí propuesta está dada por la visión de Adorno sobre la filosofía hegeliana, en lo que sigue, el estudio específico de la relación entre los *Principios de filosofía del derecho* y la *Ciencia de la Lógica*, retoma mayormente los análisis de Amengual (2001), Dotti (1983), Giusti (2011) y Rosenfield (1989).

más adelante, esta operatoria deviene un gigantesco juicio analítico pues el resultado de la espiritualización de lo heterogéneo a la razón, hace que esta última termine por identificarse con lo ente, degradando su actividad creadora a una simple apología de lo establecido.

Ahora bien, para comprender el modo en que la metafísica da sustento al proyecto político hegeliano es necesario partir de la crítica que realiza Hegel a los límites del entendimiento, según la exposición realizada por Kant en la *Crítica de la Razón pura*.

De acuerdo con Hegel, Kant, si bien reconoció el carácter unificante de la razón, recortó su potencialidad al sostener una división tajante entre la aprehensibilidad del mundo fenoménico y la incognoscibilidad del mundo nouménico. La estricta separación entre ambos reinos es la base de lo que Hegel llamará la mala infinitud, ya que si bien el hombre de Königsberg reconoce la exigencia de la razón de pensar lo absoluto, éste se ubica necesariamente por fuera del campo de la experiencia y, por tanto, imposible de constituir un objeto de conocimiento. La disposición natural a pensar lo incondicionado lleva a la razón a sobrepasar sus límites, postulando ideas concebidas como Dios, alma y mundo, que poseen una función heurística a la hora de ordenar el conocimiento en una dirección y mostrar la interconexión de los conocimientos condicionados del entendimiento. De allí que afirme Kant, en la deducción trascendental de las categorías, que estas ideas son una máxima necesaria de la razón:

Si se puede mostrar que aunque tales tres ideas trascendentales, (psicológica, cosmológica y teológica) no se refieren directamente a ningún objeto que les corresponda ni a la determinación de él, sin embargo todas las reglas del uso empírico de la razón conducen, si se presupone tal objeto en la idea, a la unidad sistemática, y ensanchan siempre el conocimiento de experiencia, mientras que nunca pueden ser contrarias a él, entonces es una máxima necesaria de la razón proceder de acuerdo con tales ideas. (Kant, 2007: B699)

En pos de criticar y superar este paradigma Hegel buscará reconciliar la escisión entre pensar y conocer, sosteniendo que lo infinito no es un ámbito separado de lo empírico, sino el movimiento mismo de lo universal concreto: “está demostrado, mediante el conocimiento especulativo, que la razón (...) es la *sustancia*; es, como *potencia infinita*, para sí misma la *materia infinita* de todo vida natural y espiritual y, como *forma infinita* la realización de este, su contenido” (Hegel, 1999: 43).

La razón es infinita, porque se despliega a sí misma, a través de las diversas determinaciones de lo finito. No depende de nada externo a ella, pues no existe tal limitación. Es la razón misma la que se da sus propias condiciones de posibilidad. La piedra fundacional del idealismo especulativo hegeliano, y que permite superar el método trascendental, descansa en el reconocimiento de la idealidad de lo finito: “La proposición que lo *finito es ideal*, constituye el *idealismo*. El idealismo de la filosofía

no consiste en nada más que en esto: no reconocer lo finito como un verdadero existente” (Hegel, 1982: I/§197).

Para comprender cabalmente esta exposición es necesario tener en cuenta lo que Hegel llama mediación especulativa. Su importancia capital se debe a que su accionar permite demostrar que todo lo particular se encuentra mediado por algo otro. Este último se devela, por tanto, no como algo original, sino puesto y deducido especulativamente por lo universal:

El demostrado carácter absoluto del concepto, frente a la materia y en la materia empírica, y más exactamente en sus categorías y determinaciones reflexivas, consiste precisamente en esto, que la misma materia, tal como aparece fuera y antes del concepto no tiene verdad, sino que la tiene solamente en su idealidad o sea en la identidad con el concepto. La derivación de lo real a partir del concepto, si se quiere llamarla derivación, consiste en primer lugar esencialmente en que el concepto, en su abstracción formal, se muestra como incompleto, y traspasa a la realidad por medio de la dialéctica fundada en él mismo, de manera que la engendra de sí mismo. (Hegel, 1982: III/§267)

De lo antedicho se comprende que lo finito solo tiene existencia en relación a la infinitud que le da su sustento. Lo finito posee una carencia intrínseca; su despliegue se encuentra apuntalado por su deducción a partir del concepto. Este se

pone y desdobra en diversas determinaciones que, mediante sus sucesivas negaciones, permite alcanzar mayores grados de concreción:

En la acostumbrada manera de silogizar, el ser de lo finito aparece como el fundamento de lo absoluto; por el hecho de que existe un finito, existe lo absoluto. Sin embargo la verdad es ésta: que precisamente porque lo finito es la oposición que se contradice en sí misma, es decir, porque él no existe, por esto lo absoluto existe. En el primer sentido la conclusión del silogismo suena así: El ser de lo finito es el ser de lo absoluto; pero en este segundo sentido suena así: el no-ser de lo finito es el ser de lo absoluto. (Hegel, 1982: I/§77)

Debido a que todas las cosas son contradictorias en sí mismas, la propia contradicción se torna el fundamento de la progresividad del pensamiento dialéctico: “la contradicción es raíz de todo movimiento y vitalidad; pues solo al contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y actividad” (Hegel, 1982: II/§78). Puesto que en lo finito conviven ser y no-ser, este se encuentra sobrepujado por su propia carencia hacia su fundamento que es, precisamente, aquello que en apariencia se constituye como su opuesto, lo infinito verdadero. Al estar atravesado por su contradictoriedad lo finito desaparece, se muestra verdaderamente como lo que es, un momento del devenir del concepto, siendo este la instancia metafísica

fundamental de toda finitud: “Lo finito no es lo real, sino que lo es el infinito” (Hegel, 1982: I/§191).

Este recorrido permite entender que la escisión y reconciliación de lo particular y lo universal, en tanto nervio de la metafísica hegeliana, constituye la base ontológica de su filosofía política. Si en la *Ciencia de la Lógica* se demuestra que lo particular o lo finito no es algo independiente o de una naturaleza diversa respecto de lo universal, sino que, por el contrario, es algo puesto por aquel como un momento necesario de su auto-despliegue, se comprende que en el entramado categorial del Espíritu objetivo, la familia ocupe el lugar de lo en-sí o universal abstracto, la sociedad civil corresponda al momento de particularización de la razón o para-sí, encontrando su realización en el Estado, erigido como universal concreto bajo la fórmula de lo en-sí-para-sí:

Esta evolución de la eticidad inmediata, por la escisión de la sociedad civil, hacia el Estado, el cual se manifiesta como su verdadero fundamento, es la única prueba científica del concepto de Estado. Por cuanto en la marcha del concepto científico el Estado aparece como resultado, produciéndose como verdadero fundamento, se superan aquella mediación y aquella apariencia justamente en la inmediatez. Por tanto, en la realidad el Estado es más bien lo primero, dentro del cual la familia se elabora en sociedad civil, y es la idea del Estado mismo la que se deshace en esos dos momentos. (Hegel, 2000: § 256)

La importancia de vincular los *Principios de filosofía del derecho* de Hegel con respecto a la *Ciencia de la Lógica* se debe, según Giusti, no solo a que el entramado categorial de la primera refleja el movimiento del concepto, tematizado en su metafísica. Antes bien, es necesario comprender tal relación para el estudio del propio concepto de sociedad que defiende Hegel. De esta manera, dicho comentador confrontará con la intención de Honneth, quien en sus obras *Leiden an Unbestimmtheit* y *Das Recht der Freiheit*, busca prescindir de los supuestos idealistas de la lógica hegeliana, actualizando su filosofía política dentro de sociedades pertenecientes a una época ilustrada y materialista. Ahora bien, es necesario retener que una de las ideas centrales que retoma Honneth de Hegel es la racionalidad inmanente a los procesos sociales, que encarna los valores y los principios de una comunidad en una época determinada y que lleva en sí misma el principio de su desarrollo o la instancia de su autoevaluación crítica, “está tomada de la concepción más fundamental de Hegel sobre la definición de la razón y de su relación con la sociedad y la historia, y es naturalmente el hilo conductor de la estructura de la *CL*” (Giusti, 2013: 58).

Esta confrontación, vía los señalamientos de Giusti, con el intento de reactualización de la filosofía política de Hegel dejando de lado su conexión con la *Ciencia de la Lógica*, permite concluir que la construcción de esquemas teóricos de tipo post-metafísicos no se consuman exitosamente pasando por alto el ejercicio de su crítica inmanente. El hecho de que la definición del “concepto” es fundamental para

comprender la noción de voluntad libre, por ejemplo, demuestra que el accionar de las categorías metafísicas sigue vigente aunque sea evitado su estudio. La propuesta adorniana, por ende, se muestra tanto más valerosa en su intento por demostrar como lo estrictamente filosófico -la lógica- establece una relación de mutua imbricación con lo político. Como se verá a continuación la propuesta final de Adorno no será deshacerse de dicho entramado categorial, sino reorientar su tendencia; como sostendrá Aguilar, “sin micrometafísica no hay dialéctica negativa. Pero tampoco es posible la micrometafísica sin dialéctica negativa” (Aguilar, 1993: 211).

Crítica social y metafísica: principio de identidad e intercambio de equivalentes.

El recorrido hasta aquí expuesto permitió demostrar que el aparato metafísico hegeliano es aquel que le da consistencia al andamiaje expositivo de su filosofía política. El reconocimiento de tal trabazón será el punto de partida a la hora de tener en cuenta la crítica que desarrollará Adorno a la dialéctica idealista, ya que toda su filosofía gira en torno a la siguiente premisa: “Crítica de la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa” (Adorno, 1993: 149). La intención del frankfurtiano no es volver al pensamiento o la sociedad como un elemento primero, sino demostrar su mutua mediación: “El proceso vital real de la sociedad no es un proceso introducido de contrabando en la filosofía sociológicamente, por coordinación, sino el núcleo del propio contenido lógico” (Adorno, 1970: 39). Según Adorno, no es posible hipostasiar lo social como un sujeto trascendental escindido de lo individual, a la vez que

tampoco suponer la existencia de un yo puro. La sociedad, dentro del programa de la teoría crítica, es inmanente a la experiencia, por ello se puede establecer una conexión entre las categorías gnoseológicas con las sociales. Por un lado, la mediación objetiva del sujeto permite que en las categorías lógicas se piense el “proceso vital de la sociedad”, pues de otro modo devendrían nociones abstractas. A su vez, el trabajo crítico debe demostrar que esas categorías sociales no son ajenas a la filosofía, sino que desentrañan su sentido último.

Puesto que el par universal-particular, punto neurálgico del proceder dialéctico, es el eje desde el cual se yergue toda la crítica desarrollada por Adorno, es necesario atender la divergencia en su interpretación, ya que allí descansa la verdad social de la filosofía idealista: la elevación a rango ontológico del principio de intercambio de equivalentes. Para comprender esta premisa en su radical especificidad es necesario tener en cuenta el tratamiento que Hegel realiza de lo particular en su Gran Lógica: “Lo particular es lo universal mismo; pero es su diferencia o relación con un otro, su aparecer hacia lo externo (...) Lo universal se determina, y así es él mismo lo particular; la determinación es su propia diferencia; es diferente sólo de sí mismo” (Hegel, 1982: III/ § 285). Lo particular, dentro de esta perspectiva, es solo un momento de lo universal: únicamente cuenta como una determinación suya. Lo universal, por tanto, no reconoce ninguna diferencia con respecto de lo particular, pues, de otro modo, no podría ser deducido especulativamente. Ahora bien, de acuerdo con Adorno, este mecanismo no es más que una abstracción que hace lo conceptual para poder justificar su dominio. Aquello que realiza es una

particularización de lo particular, es decir, negar su especificidad para asegurarse de antemano la posibilidad de subsunción de lo particular por lo universal. Bajo este proceder lo singular e individual es licuado de su riqueza cualitativa, para tornarse en una cáscara vacía, solo mensurable y aprehensible en tanto ejemplar de una generalidad que lo contiene:

La unidad de lo comprendido bajo conceptos universales es fundamentalmente distinta de lo particular conceptualmente determinado. En esto el concepto siempre es, al mismo tiempo, su negativo; recorta lo que esto mismo es y que, sin embargo, no se deja nombrar inmediatamente, y lo sustituye por la identidad. Esto negativo, falso, sin embargo al mismo tiempo necesario, es el escenario de la dialéctica (...) Como Hegel se arredra ante la dialéctica de lo particular por él concebida —ésta aniquilaría la primacía de lo idéntico y consecuentemente el idealismo-, se ve constantemente empujado al simulacro. En lugar de lo particular, él desliza el concepto universal de particularización sin más. (Adorno, 2008: 166)

En consonancia con lo antedicho se comprende que la estrategia de Adorno será recuperar lo particular de la imposición asfixiante y violenta de lo universal: “la filosofía tiene su verdadero interés en aquello sobre lo que Hegel, de acuerdo con la tradición, proclamó su desinterés: en lo carente de concepto, singular y particular”

(Adorno, 2008: 19). Empero, ello no implica abandonar la reflexión sobre lo universal, recayendo en una suerte de defensa irrestricta de lo inmediato “Puesto que el ente no es inmediatamente, sino sólo a través del concepto, habría que comenzar por el concepto, no por el mero dato” (Adorno, 2008: 149). La crítica adorniana le imputa a la dialéctica hegeliana el no reconocimiento de la diferencia entre lo conceptual y la realidad a la que se refiere. En el mismo momento en que tal disimilitud se niega, se produce una regresión de la propia razón hacia el principio de identidad, elevando su operatoria en tanto único mecanismo de vinculación con lo distinto, con aquello que escapa y se resiste a ser normalizado. Como corolario de tal sesgo, la razón termina por convertirse en sede de la ideología: “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, en este sentido su propia contradicción” (Adorno, 2008: 144). De esta manera, Adorno sostendrá que la ideología es un proceso tanto subjetivo como objetivo. Rompiendo con ciertas interpretaciones marxistas que consideran a la ideología como una mera distorsión de la conciencia individual, el frankfurtiano sostendrá que la identidad es tanto un esquema mental que permite conocer a las cosas, así como el modo en que se encuentra estructurada la realidad social.

De acuerdo con Adorno, la premisa central de la dialéctica idealista, como se ha visto anteriormente, basada en la idealidad de lo finito, solo se consagra como un principio eficiente al precio de concebir a lo finito como un elemento que no tiene un valor *per se*, sino solo en pos de la realización de una totalidad siempre-ya

espiritualizada. Elocuente al respecto son las palabras del propio Hegel al señalar que: “la filosofía constituye un círculo: ella posee algo primero, inmediato, y allí tiene que comenzar y es algo no demostrado y no es resultado alguno. Pero con lo que comienza la filosofía es inmediatamente relativo teniendo que aparecer en otro punto final como resultado (...) ella se redondea a sí misma” (Hegel, 2000: § 2).

Frente a la metafísica especulativa, la dialéctica negativa buscará reorientar su tendencia, anclar el pensamiento al momento a-conceptual del cual emerge, y que no se disipa en el proceso de abstracción: “Cambiar esta dirección de la conceptualidad, volverla hacia lo no-idéntico, es el gozne de la dialéctica negativa. La comprensión del carácter constitutivo de lo no-conceptual en el concepto acabaría con la coacción a la identidad que el concepto, sin tal reflexión que se lo impida, comporta” (Adorno, 2008: 23). Este modo de comprender la relación entre lo universal y lo particular termina por trastocar la conceptualización misma de la noción de contradicción. Esta ya no es el motor que permite deducir lo infinito a partir de la idealización de lo particular, sino que lo contradictorio ahora es interpretado como aquello que rompe con los cánones del *statu quo*, con los principios de la lógica: lo diferente “adquiere la forma lógica de la contradicción porque todo lo que no se pliega al principio del dominio aparece, según el criterio del principio, no como algo distinto indiferente a éste, sino como una violación de la lógica” (Adorno, 2008: 55). La primacía del momento cuantificador, por encima del rasgo cualitativo del concepto, es la sede de la crítica a la dialéctica especulativa, no solo en el plano metafísico, sino también, en

base a las repercusiones que tal uniteralización tiene en el edificio socio-político que fundamenta.

Para comprender cabalmente las consecuencias que se dependen de tal cuestionamiento es necesario comprender el modo en que esta dialéctica entre lo cualitativo y lo cuantitativo incide en la articulación entre lo económico y lo político, a partir de la noción de valor e intercambio de mercancías.

En su *Principios de filosofía del derecho*, Hegel deduce especulativamente el valor de cambio de una mercancía a partir de su valor de uso. La dimensión cualitativa constituye un complemento dialéctico de su determinación cualitativa:

El punto firme del razonamiento hegeliano es que la instancia que permite el intercambio -el valor- es el resultado de la universalización de lo cualitativo por medio de la superación dialéctica del rasgo que particulariza y distingue cada objeto. El valor representa una consideración más "universalizante" de los productos del trabajo humano en la forma de una homogeneidad cuantitativa, la cual se asienta en el carácter más general que adquieren las necesidades, y con ellas la cualidad (utilidad) de la cosa que las satisface, con la ampliación de la división del trabajo. (Dotti, 1983: 149)

Puesto que Hegel sostiene que el valor de una cosa depende de su capacidad para satisfacer una necesidad y que, debido a la división del trabajo existe una cesura

entre su producción y las necesidades que ella cancela, solo pueden conservar dicha especificidad en tanto valores. El proceso de abstracción de lo cualitativo hacia lo cuantitativo es el correlato necesario para que el andamiaje especulativo se despliegue. Ello explica su capacidad para circular por el mercado, permitiendo que “lo cuantitativo para sí”, posibilite “el cambio de un algo cualitativo por otro” (Hegel, 1997: § 124).

El movimiento anteriormente descrito es un sucedáneo del organicismo metafísico de la propuesta hegeliana. Su visión profundamente ética permite integrar la lógica de la circulación de mercancías, con el andamiaje político-institucional del Estado. Esto se debe a que es la propiedad la que dota al individuo de su personalidad jurídica y, por ello, un productor no solo es el dueño de un bien, sino un propietario con determinados derechos y obligaciones, así como sus clientes no son solo compradores, sino quienes lo reconocen como un sujeto jurídico, “en el mercado el hombre abstracto comienza a realizarse como persona” (Dotti, 1983: 152).

De esta manera Hegel hace congeniar en su perspectiva, tanto la visión aristotélica que sostiene que es la noción de consumo, más que la inversión, lo que expande el proceso económico mismo, con la tradición clásica liberal que, bajo la mecánica de la “mano invisible” de Smith o el “proceso mágico” de Mirabeau, logra deducir del interés particular de cada quien, una armonía generalizada que beneficie al conjunto:

En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades vitales, el egoísmo objetivo se transforma en la contribución a la satisfacción de las necesidades vitales de todos los otros, en la mediación de lo particular por lo universal como movimiento dialéctico, de tal modo que adquiriendo, produciendo y gozando cada uno para sí, de ese modo precisamente produce y adquiere para el goce de los otros. (Hegel, 1997: § 199).

Este andamiaje es precisamente el que viene a desmontar Adorno, a través de la enseñanza marxista*. Según su perspectiva, el principio de intercambio de equivalentes, se encuentra emparentado primariamente con el principio de identidad, estableciéndose una imbricación mutua:

El principio del canje, la reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal del tiempo medio de trabajo, está originariamente emparentado con el principio de identificación. Su modelo social lo tiene en el canje, y no existiría sin éste; él hace conmensurables, idénticos, seres singulares y acciones no-idénticos. (Adorno, 2008: 142-143)

Esta familiaridad primigenia detectada, no solo tiene una función de tipo social, sino que remite a una ingeniería metafísica particular, sostenida por la filosofía

*“No es menos importante para el concepto de identidad de Adorno que el análisis de los juicios predicativos de Hegel, es el análisis del fetichismo de la mercancía de Marx. En el intercambio económico Adorno encuentra el epítome de un juicio identificatorio” (Jarvis, 2004: 167).

del sujeto: “el proceso de abstracción transfigurado por la filosofía y únicamente atribuido al sujeto cognoscente tiene lugar en la sociedad real del canje” (Adorno, 2008: 171).

Llegado a este punto es necesario considerar el estatuto de esta noción de “familiaridad primigenia” entre ambos principios. Autores que integran la llamada “segunda generación” de la escuela de Frankfurt, siendo los más relevantes Habermas y Wellmer, han desarrollado una crítica al posicionamiento de Adorno a partir de dicha relación entre el concepto identidad y el de intercambio. Según sostiene Habermas en obras como *Teoría de la acción comunicativa* y especialmente *El discurso filosófico de la modernidad*, así como Wellmer en los ensayos contenidos en *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: La crítica de la razón después de Adorno**, el proyecto frankfurtiano se consume al calor de una serie de inconsistencias y flaquezas teóricas, producto, en gran medida, de su adscripción al modelo nietzscheano, a saber: por un lado, reducir la razón a razón instrumental, por otro, llevar adelante una autorreflexión del pensamiento desde esa misma racionalidad con arreglo a fines, cayendo su entramado categorial, por tanto, en una contradicción realizativa:

La razón, en tanto que instrumental, se ha asimilado al poder, renunciando con ello a su fuerza crítica —éste es el último desenmascaramiento de una crítica ideológica aplicada ahora a sí misma. Mas ésta se ve en la precisión

¹Para una crítica a las lecturas que hacen Habermas y Wellmer a la obra de Adorno, véase Maiso (232-275) y Gómez (163-193).

de describir la autodestrucción de la capacidad crítica en términos asaz paradójicos, porque en el instante en que efectúa tal descripción no tiene más remedio que seguir haciendo uso de la crítica que declara muerta. Denuncia la conversión de la ilustración en totalitaria, con los propios medios de la ilustración. (Habermas, 1993: 149-150)

Si bien es cierto que los autores aquí señalados rastrean, con justeza, que Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la ilustración* sostienen que la facultad de identificación está anclada a la propia historia de la humanidad, dado su papel para la autoconservación del individuo en un medio hostil, de este postulado no se deriva una superposición conceptual entre identificación y razón. Por el contrario, desmontar tal correlación es la sede de los esfuerzos teóricos de Adorno. La segunda revolución copernicana lleva adelante una autorreflexión del concepto que demuestra su unilateralización como herramienta de la razón instrumental, es decir, que busca recuperar ese momento cualitativo-mimético del pensamiento que permita conocer la especificidad del objeto, su historia sedimentada así como el plexo de relaciones que lo han constituido*.

Como han señalado comentaristas de la talla de Simon Jarvis (1998: 48-55 y 165-168) o José Zamora (2004: 187-192), la identidad es necesaria al pensamiento, pues conocer significa identificar, lo que critica Adorno es la reificación del momento cuantitativo de la identidad, basada en el principio de abstracción, y que opera como fundamento filosófico del intercambio de equivalentes. Apoyado en la enseñanza de

¹Cfr. Gómez (1998: 143-144).

Sohn-Rethel (1980), el pensador frankfurtiano sostendrá tal correspondencia al afirmar que “en la actividad universal y necesaria del espíritu, se oculta obligadamente el trabajo social” (Adorno, 2008: 169).

Lo interesante de esta tesis es que demuestra que las formas del conocimiento, es decir, la lógica de la identidad, no surge de una conciencia espontánea y prístina, sino son el resultado del proceso de socialización y de abstracción que tiene lugar en la sociedad del intercambio. Dicho esto, no hay que suponer que Adorno adopte sin cuestionar esta hipótesis*. Su principal inconveniente radica en derivar, casi en términos lineales, las estructuras del pensamiento de la lógica de la producción de mercancías. Para Adorno, este tipo de postulados es propio de una filosofía del origen que olvida el carácter mediado de todo lo existente. El esquema de Sohn Rethel deja a la conciencia subjetiva sin capacidad de modificar lo existente, pues deviene un reflejo del dinamismo del intercambio de equivalente. Por el contrario, según Adorno, existe una relación dialéctica entre lo universal y lo particular, de mutua implicación y no solamente de producción del primero sobre lo segundo. De ahí la importancia del Espíritu hegeliano para desentrañar la especificidad del proceso de abstracción que ocurre dentro de la sociedad. A través del análisis de las categorías hegelianas, se percibe de modo *invertido y falso*, el funcionamiento y desarrollo de la sociedad capitalista: “el insaciable y destructivo principio de expansión de la sociedad de cambio, se refleja en la metafísica hegeliana: ésta describe -pero no en perspectivas históricas, sin o esencialmente- lo que el mundo auténticamente es” (Adorno, 1974: 47).

*Escuela Cruz (2013: 232 y ss.).

En base a lo antedicho, se comprende que Adorno señalará la convergencia entre el Espíritu objetivo retratado por Hegel, con la ley del valor, tal cual es analizada por Marx: “El espíritu objetivo y finalmente absoluto de Hegel, la ley marxista del valor que se impone sin consciencia de los hombres son para la experiencia incontrolada más evidentes que los hechos preparados de la rutina positivista de la ciencia” (Adorno, 2008: 277).

Fredric Jameson ha notado que la vinculación de Adorno con Marx está basada en dos variantes, convergentes, pero, a la vez, distinguibles. La primera apunta a la relación entre las nociones de identidad e intercambio. La otra es la propia lógica del capital.

Por cierto, si la derivación del momento del intercambio es por lo general llamada “identidad” (...) debe distinguirse de la basada en el más complejo surgimiento del capital en cuanto tal. El intercambio de tipo local se supone que es antiquísimo y las nociones de identidad y de comparación lógica nos acompañan desde los primeros homínidos. El capital, sin embargo, es una construcción histórica original más tardía sobre la noción de intercambio, que trae consigo sus propias derivaciones lógicas originales, la mayoría de las cuales se centran en torno al movimiento paradójico del capital como única fuerza general que es, al mismo tiempo una multiplicidad de fuerzas individuales. (Jameson, 2010: 353-354)

En base a esta diferenciación se presenta la capacidad de modificar la relación entre identidad, intercambio y capital. El propio Adorno sostiene que la superación de la sociedad como puro nexo funcional de autoconservación no puede ser una negación abstracta del principio de intercambio, sino mediante el cumplimiento efectivo del motivo que le dio origen como forma de superación de formas de violencia directa:

Si simplemente se anulara la categoría métrica de la comparabilidad, en lugar de la racionalidad, la cual, por cierto que ideológicamente pero también como promesa, es inherente al principio del canje, aparecerían la apropiación inmediata, la violencia, hoy en día puro privilegio de monopolios y camarillas. La crítica del canje como el principio identificador del pensamiento quiere la realización del ideal del canje libre y justo, hasta hoy en día un mero pretexto. Sólo eso trascendería. (Adorno, 2008: 143)

La vinculación entre intercambio e identidad no decanta en la igualación de razón y dominio, como se desprende de las lecturas de Habermas y Wellmer, sino que, para comprender cabalmente el sentido de la crítica de Adorno a la racionalidad instrumental, es necesario destacar el modo en que ambos, identidad e intercambio, se pliegan y se ponen al servicio del capitalismo.

El interés de Adorno por estudiar la lógica del capital en correlación a las categorías de la metafísica hegeliana se debe a que permite entender el modo en que la teoría del valor permea en la dialéctica entre lo universal y lo particular. Como es bien sabido, la noción del capital dentro de la teoría marxista no se refiere a un monto o suma de dinero específica que se invierte para desencadenar un proceso productivo. Antes bien, constituye verdaderamente un tipo de relación social singular, de ahí que, al mismo tiempo en que se inmiscuye capilarmente regulando toda actividad desarrollada por los hombres, se comporta indiferente respecto de ellos, puesto que su reproducción obedece a sus necesidades, antes que a las propiamente humanas. De esta forma, el valor “es *el nexo del individuo con el conjunto*, pero al mismo tiempo *la independencia de este nexo respecto de los propios individuos*” (Marx, 1971: 89)

Marx sostiene que el trabajo abstracto objetivado en la riqueza social capitalista adquiere un carácter productivo, auto-valorizándose mediante su relación consigo mismo. El capital como *sujeto* implica no solo la producción de un tipo de relación social determinada, sino una actividad que se autodesarrolla mediante un proceso de producción y reproducción de sí mismo a partir de sus propias determinaciones formales y sociales, en pos de acrecentar indefinidamente su volumen: “el valor se convierte en el sujeto de un proceso en el cual, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se autovaloriza. El movimiento en el que agrega plusvalor es, en efecto, su propio movimiento, y su

valorización, por tanto, autovalorización. Ha obtenido la cualidad oculta de agregar valor porque es valor” (Marx, 2009: 188).

En base a esta caracterización Adorno sostendrá que, si el capital adquiere el valor de sujeto del proceso social, aquello que encarna verdaderamente la mediación especulativa hegeliana, la cual se eleva por encima del sujeto trascendental kantiano al ubicar en forma conjunta el actuar y el engendrar, no es otra cosa que el trabajo social: “esta mendaz identificación del trabajo con lo absoluto tiene sus razones atinadas: el mundo, en tanto forme un sistema, lo hará justamente a través de la cerrada universalidad del trabajo social, el cual es, de hecho, la mediación radical” (Adorno, 1974: 44).

Adorno, en su crítica al hegelianismo, no se contenta con develar en el plano teórico la correlación entre el principio de identidad y el intercambio de equivalentes, sino que realiza un análisis más profundo, buscando detallar lo que ello implica en el plano socio-político. Las condiciones de explotación necesarias para la reproducción del capital, en tanto sujeto del proceso histórico, hace que el *Weltgeist*, representante cabal de la teoría del valor, no pueda ser descrito como la “exposición del proceso divino y absoluto del espíritu, en sus formas supremas” (Hegel, 1999: 76) sino como “impregnado de sufrimiento y falibilidad” (Adorno, 2008: 282).

El desprecio que Hegel ha mostrado sobre el sufrimiento y el padecimiento de lo particular, sublimándolo como mera arbitrariedad del Espíritu en el despliegue de su racionalidad, le permitirá a Adorno asestar el golpe de gracia a su noción de

totalidad. Esta, debido a que solo consigue plasmarse al precio de destruir y someter lo distinto y diferente, se revela como dominación particular:

La filosofía del sujeto absoluto, total, es particular (...). Es precisamente el insaciable principio de identidad el que perpetúa el antagonismo mediante la represión de lo contradictorio. Lo que no tolera nada que no sea como él mismo impide la reconciliación por la cual se toma. La violencia de la igualación reproduce la contradicción que extirpa. (Adorno, 2008: 139)

Llegado a este punto, Adorno no dudara en sostener que, para su supervivencia, la dialéctica hegeliana debe encontrar un punto ubicado fuera de su despliegue para que asegure su perpetuidad. El Estado, de esta manera, se yergue como garante y armonizador del dechado de antagonismo que surcan la dinámica social: “La sociedad burguesa es una totalidad antagonística: se mantiene viva únicamente merced a sus antagonismos. Y no puede suavizarlos. En la obra hegeliana de peor reputación por su tendencia restauradora, su apología de lo existente y su culto del Estado, la *Filosofía del derecho*, se formula tal cosa sin rodeos” (Adorno, 1974: 47).

Estatalidad y dialéctica. El paso de la reconciliación a la emancipación.

De acuerdo con lo expuesto anteriormente, la dialéctica idealista se encuentra emparentada originariamente con el intercambio de equivalentes. El despliegue especulativo que une ambos elementos no solo implica una mediación entre el campo de la lógica y las relaciones socio-económicas, sino que tiene su correlato en el ámbito político. Hegel sostiene que la sociedad civil, “en medio del *exceso de riqueza no es suficientemente rica*, es decir, en su propia fortuna no posee suficiente para gobernar el exceso de miseria y el surgimiento de la plebe” (Hegel, 2000: § 245), por ello requiere de una instancia superior que logre contener su accionar. Ahora bien, si la lectura materialista de Hegel ha demostrado que la totalidad resultante de su proyecto no es más que una universalidad que se recorta a sí misma, instaurando una dominación particular, el Estado inscribirá su funcionamiento dentro de este mismo proceder. No es menor que, como sostiene Adorno, la noción de derecho, dota de una racionalidad jurídica al principio de identidad, ocultando con ello las desigualdades realmente existentes.

Hegel suministró la ideología del derecho positivo porque, en la sociedad ya visiblemente antagonista, había la más urgente necesidad de ella. El derecho es el profenómeno de la racionalidad irracional. En él se convierte en norma el principio formal de equivalencia, mide a todos por la misma vara. Tal igualdad, en la que desaparecen las diferencias, ayuda en secreto a encubrir la desigualdad. (Adorno, 2008: 285)

El derecho se torna, de esta manera, en una esfera que regula las relaciones entre los individuos, comprendiendo a esta última categoría bajo la lectura adorniana de la particularización de lo particular. El hombre, sujeto al derecho y del cual no puede escapar, no es más que el resultado de un proceso de abstracción donde la imposición de un universal se nutre de sus intereses particulares al mismo tiempo que los desprecia. El derecho, de esta forma, es la consagración de la racionalidad instrumental basada en el principio de auto-conservación: “constituido como un orden arbitrario y abstracto que, no obstante, no puede ser resistido, el derecho sería la expresión más acabada del nominalismo que condena ND: universales abstractos, por un lado, individuos concretos, por el otro, y la coerción como mediadora” (Schwarzböck, 2008: 161).

Según Adorno es el propio Hegel quien demuestra la imposibilidad de su sistema, situación retratada con absoluta claridad en su filosofía política. El cortocircuito que impide la realización plena, en lo real, de lo infinito, mediante la idealización de lo finito, se pone en evidencia en el modo en que Hegel trata el concepto de Estado, erigido en el testimonio más cabal de la escisión entre la Idea y su realización en lo concreto. Su visión sostiene que el Estado solo puede ser considerado desde el punto de vista ideal y no real:

En relación a la idea del Estado, no hay que tener presente a Estados particulares ni instituciones particulares; antes bien hay que considerar para sí a la idea, este dios real. Cada Estado que podría ser considerado

escuetamente, según las proposiciones fundamentales que se tengan, se podrían conocer estas o aquellas deficiencias de ellas, tiene en él siempre, si pertenece especialmente a nuestra época cultivada, los momentos esenciales de su existencia. Pero por cuanto es más fácil encontrar deficiencias que concebir lo afirmativo, se cae fácilmente en la falta, respecto a aspectos singulares, de olvidar al organismo interno del Estado. (Hegel, 2000: § 258)

A modo de la enseñanza freudiana, la diferencia entre la cosa y su concepto, que ha sido reprimida por el idealismo, retorna señalando la violencia que ejerce esta ingeniería metafísica-especulativa: el postulado de que el Estado debe ser pensado desde su idealidad, y no desde el punto de vista de su manifestación histórico-concreta, así como no detenerse en la crítica de sus fallas, sino en comprender su organismo interno, no hacen más que operar a favor de la tesis adorniana del carácter coercitivo de la lógica hegeliana. Según el análisis del frankfurtiano, el Estado para ser efectivo debe ser puesto por fuera del proceder dialéctico, que sí rige el dinamismo inherente de la sociedad. La cuestión a tener en cuenta es que este desprendimiento del Estado responde a una exigencia interna del sistema hegeliano, producto de la propia característica de la dinámica social, ya que su mismo autor advierte que “por esta dialéctica suya la sociedad civil es empujada más allá de sí misma, sobre todo *ésta determinada sociedad*” (Hegel, 2000: § 246), razón por la cual el Estado debe regular y refrenar su accionar. El vínculo ético establecido entre el mercado y el

Estado, en tanto necesario para evitar el colapso de lo existente, no consuma la realización de la libertad sustancial del individuo, sino que, por el contrario, desemboca en el establecimiento de una formación de tipo autoritaria, correlación *vis-a-vis* de la razón auto-conservadora:

El famoso rol apologético que Hegel exigió del Estado tiene precisamente aquí su lugar, esto es, que con una suerte de salto desesperado por fuera de la dialéctica –se podría decir- estableció al Estado como una suerte de árbitro que debía poner en orden lo que en la dialéctica misma debía fragmentarse en partes por la acumulación de las oposiciones. [Esta descripción] tiene en sí la más profunda de las intelecciones, esto es, que la sociedad burguesa, en la medida en que quiera sustentarse en sus propias condiciones como sociedad burguesa, será empujada al final en su fase última, a producir a partir de sí formas de tipo permanente o autoritario que en cierta manera, violentamente y ya sin confiarse al juego de fuerzas inmanente, terminan por frenar la dinámica y hacen regresar a la sociedad al estadio de la simple reproducción. (Adorno, 2013: 161-162)

Ahora bien, el hecho de que se requiere de esta instancia trascendente es producto de la coexistencia de dos fuerzas centrífugas que desgarran el interior mismo del sistema hegeliano, ya que este, paradójicamente, se mantiene unido a partir de dos principios inconciliables: “la intranquilidad del *ad infinitum* hace saltar el sistema,

cerrado en sí mismo a pesar de que sólo la infinitud lo hace posible; esta es la razón de que la antinomia de totalidad e infinitud sea esencial al Idealismo. Imita una antinomia central de la sociedad burguesa” (Adorno, 2008: 30). Por un lado, la totalidad se encuentra formada por el sujeto, en tanto principio único y absoluto del cual se deriva todo lo existente. A su vez, el sistema requiera, para poder subsistir y desplegarse al infinito, la producción y generación, siempre renovada, de elementos ajenos a él. El sujeto subsume lo diverso, a la vez que establece su diferenciación con el objeto.

Como se ha visto *supra*, la cuña que permite desmentir la pretensión absolutista de la razón, es la noción de lo no idéntico. Es necesario retener que este no remite a algo ya existente, con una esencia propia, esperando ser liberada: “lo no idéntico no puede obtenerse inmediatamente como algo por su parte positivo, ni tampoco mediante la negación de lo negativo” (Adorno, 2008: 153). Su accionar opera como un concepto límite, que desmiente la posibilidad de constituir una totalidad en términos positivos, sin la existencia de algún resto silenciado violentamente. La liberación de lo no-idéntico, por tanto, “hace estallar el idealismo hegeliano. El conocimiento apunta a lo particular, no a lo universal” (Adorno, 2008: 302).

El énfasis que pone Adorno en la recuperación de la figura de lo no idéntico no solo tiene un papel preponderante en el entramado categorial de su dialéctica negativa, sino que es el puntal de su teoría crítica de la sociedad. Esta noción, hasta aquí mayormente trabajada en un plano próximo a la teoría del conocimiento -al señalar la

distancia entre la cosa y su concepto-, tiene su correlato dentro de la teoría social adorniana. Según su perspectiva, la problemática de la no identidad está ligada a desandar el par individuo-sociedad. Como se ha visto, la universalidad hegeliana no constituye el despliegue del Espíritu, sino su imposición externa sobre los individuos. Su proceder, por tanto, tiene el valor de una apariencia socialmente necesaria, caracterización que no opera en detrimento de su poder real en la conformación y producción de subjetividad. El individuo *espiritualizado* es aquel que reproduce la universalidad falsa, pues el principio que rige su existencia es el de la auto-conservación. El todo pervive gracias a la particularización de cada particular, encerrado en sí mismo y atomizado del resto.

La sociedad es concepto tan esencialmente como lo es el espíritu; en ella, en cuanto unidad de los sujetos que mediante su trabajo reproducen la vida de la especie; se convierte el espíritu en objetivo, en independiente de toda reflexión y en algo que prescinde de las cualidades específicas de los productos del trabajo y de los trabajadores; y el principio de la equivalencia del trabajo social cambia a la sociedad-en el sentido burgués moderno en algo abstracto y máximamente real: cabalmente lo que Hegel enseña del concepto enfático del concepto. (Adorno, 1974: 37)

Existe, de este modo, una correlación *vis-a-vis* entre universalidad falsa y la pseudo-actividad. El individuo, que se piensa como agente, en realidad no es más que

un apéndice del Espíritu que, a su vez, solo puede existir gracias a su reproducción por lo particular. La autonomización de lo universal respecto del individuo dota a ambos de un carácter abstracto: “durante milenios la ley del movimiento de la sociedad ha hecho abstracción de sus sujetos individuales. De igual modo los ha rebajado realmente a meros ejecutores, a meros partícipes en la riqueza social y en la lucha social, lo mismo que, de manera no menos real, sin ellos y su espontaneidad no sería nada” (Adorno, 2008: 281).

Llegado a este punto parecería resurgir, bajo otra modalidad, esa encerrona detectada por Habermas o Wellmer, retratada anteriormente. Sin embargo, Adorno desplegará una sutil y compleja mediación dialéctica en pos desarrollar “la diferencia, dictada por lo universal, de lo particular con respecto a lo universal” (Adorno, 2008: 18). Según su perspectiva, si bien el entramado funcional “reduce el mundo entero a algo idéntico, a una totalidad.” (Adorno, 2008: 143), la inmanencia total del sistema se demuestra como externa al individuo a causa de su propia coacción. Debido a ello, el sujeto deviene “el único potencial, mediante el cual puede transformarse esta sociedad. 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, 1996: 199). La posibilidad de romper con la circularidad idealista entre sociedad e individuo no depende de ninguna clase social en particular, tal y como sugería el marxismo clásico. Las clases trabajadoras se encuentran totalmente integradas y adaptadas a los requerimientos de la reproducción del capital. La apelación a la dimensión subjetiva que Adorno apunta está referida a la incapacidad del Espíritu de

domeñar totalmente la dimensión somática del hombre. Apoyado en la enseñanza de Freud, el frankfurtiano sostendrá que “en las necesidades mismas de los hombres aprehendidos y administrados reacciona algo en lo que no están del todo aprehendidos, un excedente de participación subjetiva del que el sistema no se ha apoderado por completo” (Adorno, 2008: 95). Esta afirmación no implica sostener una creencia en el valor transformador *per se* que posee la dimensión afectivo-pulsional de individuo. Una situación así apuntaría a un sensualismo remozado, una inmediatez que permitiría un acceso directo a la realidad por fuera del entramado ideológico. Por el contrario, estas mismas necesidades, que Adorno las estudió extensamente en su ensayo sobre la industria cultural, son pasible de ser producidas y gobernadas por el principio de intercambio de equivalentes: el principio del placer se pone al servicio de la moral del trabajo*. La dialéctica negativa, por tanto, no busca liberar una fuerza pulsional creadora y eminentemente transformadora, como si lo hace Marcuse en *Eros y civilización*, que serviría para remediar los males de la civilización*. Por el contrario, su accionar intenta movilizar la mediación de lo objetivo y lo subjetivo a través de la experiencia del sufrimiento: “pues el sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto; lo que éste experimenta como lo más subjetivo suyo, su expresión, está objetivamente mediado” (Adorno, 2008: 28).

El sufrimiento, en la teoría adorniana, es la cuña que desmiente la realización de la reconciliación, pues sin conciencia de los padecimientos acaecidos no hay posibilidad de establecer una diferencia crítica frente a la realidad. El dolor, de esta

[†]Adorno y Horkheimer (2001: 246).

[†]Wiggershaus (2010:629).

forma, es una inmediatez mediada, que pone a la experiencia subjetiva como el lugar desde el cual desmontar el estado de ofuscación reinante, a la vez que ejerce la crítica al intento de configurar una individualidad puramente espiritualizada. Cuando Adorno sostiene que “la más mínima huella de sufrimiento sin sentido en el mundo de la experiencia desmiente toda la filosofía de la identidad” (Adorno, 2008: 191), apunta a cuestionar la constitución abstracta tanto de lo universal como de la particular. En lo más subjetivo se hace presente el peso y la imposición de la objetividad; este es, en definitiva, el motivo que permite erigir a lo no idéntico dentro del sujeto mismo, es decir, su dimensión afectiva-somática, como el vértice de todo trabajo crítico: “Cuanto más penetra la universalidad negativa lo singular y cuanto más lo determina, tanto más lo destruye y lo niega, es decir, tanto más fracasa su penetración, tanto más se muestra lo no idéntico como no idéntico y la identidad como falsa” (Zamora, 2004: 206).

Dicho esto es necesario señalar que no existe en Adorno una tendencia a trascendentalizar el dolor, en tanto una condición inherente a la humanidad. “El dolor habla: pasa” (Adorno, 2008: 191) y ello debido a que el sufrimiento es la consecuencia de la escasez, de la represión de la pulsión, de la dominación de clase, de la explotación, de la violencia y de la voluntad de destrucción de la sociedad injusta*. Apoyarse en su carácter crítico permite marcar los límites del principio de identidad, señalando que no todo conocimiento debe reducirse a su lógica de funcionamiento. En los quiebres que el sufrimiento realiza sobre el pensamiento discursivo se efectúa el desencantamiento del concepto, es decir, reconocer su carácter

¹Cfr. Zamora (2004: 212).

mediado por lo a-conceptual. De allí que la dialéctica negativa sostenga que la condición de verdad de todo pensamiento es dar elocuencia al dolor.

Ahora bien, la constatación que el aporte del polo subjetivo al conocimiento está dado por el sufrimiento, en tanto objetividad que pesa sobre el individuo, constituye el primer paso de la argumentación de Adorno acerca de la reinscripción de los aportes de la metafísica al materialismo. Para avanzar en su propuesta, es necesario adentrarse en la confrontación que lleva adelante tanto con Kant como con Hegel, en pos de señalar no solo el valor moral de su posicionamiento, sino también su aspecto político o, para decirlo en otros términos, como desarrollar una praxis que, emergiendo de lo particular, se transforme a sí mismo y con ello a la falsa totalidad que lo conforma

En Hegel se anuncia por primera vez la experiencia de que el comportamiento del individuo, aunque su voluntad sea pura, no alcanza a una realidad que le prescribe y restringe al individuo las condiciones de su actuación. Hegel, al ampliar el concepto de lo moral hacia lo político, lo disuelve. Desde entonces no sirve la reflexión apolítica sobre la praxis. Pero tampoco no hay que engañarse sobre el hecho de que la ampliación política del concepto de praxis incluye la represión del individuo por lo general. La humanidad, que no existe sin la individuación, es revocada virtualmente por la supresión arrogante de la individuación. Una vez que la actuación del individuo (y de todos los individuos) se ha vuelto

despreciable, también la actuación colectiva se paraliza. La espontaneidad parece inane a la vista de la preponderancia fáctica de las relaciones objetivas. La filosofía moral de Kant y la filosofía del derecho de Hegel representan dos niveles dialécticos de la autoconsciencia burguesa de la praxis. Ambas son, escindidas en los polos de lo particular y lo general que esa consciencia desgarrada, falsas; ambas tienen razón la una frente a la otra mientras en la realidad no se desvele una figura superior posible de la praxis. (Adorno, 2009: 680)

Según su perspectiva, Hegel, buscando superar con el concepto de *Sittlichkeit* el subjetivismo kantiano, desprecia la figura de lo particular, reificando lo universal mismo. Sin embargo, retraerse sin más a esta figura, luego de la crítica hegeliana, no tiene sentido alguno. Adorno suscribe que la liberación de lo particular debe ser a partir de lo general y, por ello, es necesario pensar en términos políticos y no meramente morales. Su apuesta por el individuo implica, necesariamente, el ejercicio de una reflexión atenta a la totalidad y lo colectivo. No es posible una modificación de lo particular sin la exigencia de un cambio en lo universal: “En suma, cualquier cosa que se pueda llamar moralidad hoy, emerge dentro de la pregunta por la organización del mundo. Se puede decir que la pregunta por lo que sería una vida justa es la pregunta por la forma política justa” (Adorno, 2000: 176). En definitiva, para repensar lo singular, sin despojarlo de su relación con lo colectivo, se torna necesario romper con la lógica de la subsunción, propuesta por el idealismo, entre ambos términos.

En pos de dismantelar la base metafísica que sustenta tal coincidencia, Adorno reflexionará acerca de lo que denomina la posibilidad de lo absurdo:

En la teoría kantiana no aparece en absoluto el problema (...) de si no sería posible que entre tal ley, entre la idea de la buena y correcta acción y la posibilidad de siquiera cumplirla existiera una contradicción real, es decir, que esta posibilidad bajo ciertas condiciones no se dé: este horizonte (...) no aparece en absoluto en la teoría de Kant. No aparece la posibilidad de lo absurdo: de que si exista la idea del bien y la obligación de hacerlo y de cumplir la ley, pero que, al mismo tiempo, se esté negando a los hombres la posibilidad de cumplirla, por ejemplo, por la totalidad del plexo social en que ellos se encuentran inmersos. (Adorno, 2000: 75)

Esta posibilidad de lo absurdo, de acuerdo con el análisis de Menke (2005: 179-184), consiste en dismantelar los postulados de aquella metafísica optimista, leída por Adorno como falsa, que establece una linealidad entre el poder (subjetivo) y el logro (práctico). Dicha metafísica considera que si se han adquirido las habilidades adecuadas y estas se aplican correctamente, se encuentra asegurado de antemano el éxito de los logros prácticos.

La experiencia de lo absurdo supone una reinscripción de la metafísica en términos materialistas ya que no depende más de las facultades del sujeto la efectividad de las acciones realizadas. Ahora bien, la descripción de este contexto no

es una simple maniobra teórica o una mera propuesta abstracta. Por el contrario, surge del análisis del entramado social actual que remite al *dictum* adorniano “no cabe la vida justa dentro de la vida falsa”.

De acuerdo con Adorno la pregunta por la metafísica debe enunciarse ya no en términos gnoseológicos, como pretendía Kant, sino en términos de filosofía de la historia. Amarrarla al campo de la experiencia conlleva necesariamente la pregunta por su capacidad de incidencia sobre lo real. Empero, debido al contexto de ofuscación reinante no es posible predicar o delinear una estrategia específica de intervención que posea resultados asegurados. Por tanto, no se puede hacer afirmaciones positivas sobre el contenido de lo que es el bien; solamente existe la posibilidad de resistencia contra el mal: “no podemos saber que es el bien absoluto, la norma absoluta, incluso que es el ser humano o lo humano y la humanidad; pero que es lo inhumano lo sabemos perfectamente” (Adorno, 2000: 175).

Sin embargo, esta situación no significa que el curso del mundo sea “absolutamente cerrado ni tampoco la desesperación absoluta; más bien es ésta la cerrazón de aquél” (Adorno, 2008: 369). El pesimismo de Adorno no supone la imposibilidad de modificar lo existente. Por el contrario, la mirada sin resquicios sobre las inclemencias de su tiempo trae aparejada la idea de libertad como resistencia frente a lo establecido: “la libertad se concreta en las figuras cambiantes de la represión: en la resistencia contra éstas” (Adorno, 2008: 246).

En pos de trascender lo actual, esta misma libertad se empalma con la experiencia metafísica, en tanto esfera que resguarda la esperanza de lo distinto y no

reglamentado, de ahí su importancia para toda acción emancipadora. Cualquier actividad humana que tienda a la resistencia no origina una trama dilatoria, sino que implica una transformación sobre el objeto mismo sobre el que opera: “En tal resistencia sobrevive el momento especulativo; lo que no se deja prescribir su ley por los hechos dados los trasciende incluso en el contacto más estrecho con los objetos y en el repudio de la sacrosanta trascendencia. Donde el pensamiento va más allá de aquello a lo que se vincula, resistiéndose a ello, está su libertad” (Adorno, 2008: 28).

Dado que en todo acto de resistencia se pone en juego la dimensión de lo especulativo, Bernstein (2001: 436 y ss.) sostendrá que no es necesario concebir a la apariencia estética –en tanto apariencia de lo que no tiene apariencia- como la única modalidad que tiene la obra de Adorno de cuestionar y trascender los mecanismos de dominación vigentes. En la realidad existen dispersos fragmentos de felicidad que no se ajustan al curso del mundo: sino existiesen, el arte no tendría elementos que tematizar, de ahí la afirmación que “la consciencia no podría en absoluto desesperarse por el gris de no albergar el concepto de un color distinto, cuya huella dispersa no falta en el todo negativo” (Adorno, 2008: 346).

En este contexto de lo absurdo, el cumplimiento de una acción siempre tiene una cuota de contingencia, por lo cual implica un momento de “tener-fortuna”. Por tanto, el sujeto solo puede *creer* en el logro de su praxis o *esperar* a que alcance su cometido, sin ningún tipo de garantías. Este momento de tener-fortuna, inherente a toda praxis, se liga a la experiencia de felicidad, en tanto experiencia metafísica. Esto se debe a que la felicidad remite a la satisfacción del deseo del sujeto, pero anclado al

mundo de la experiencia, ya que esta “brinda el interior de los objetos como lo al mismo tiempo sustraído de estos” (Adorno, 2008: 342). Bajo su órbita, se alcanza el contenido propio de lo objetivo, del mundo y su organización. Por consiguiente,

La promesa de felicidad no consiste en remitir a otro mundo, sino en hacer aparecer este mundo aunque sea momentáneamente, como otro mundo: como un mundo en que se cumple y se verifica la esperanza del logro y la creencia en él, las cuales se abrigan en toda acción subjetiva pero no pueden ser cumplidas o verificadas solo mediante la acción subjetiva, mediante las facultades y los ejercicios propios del sujeto. Todo logro incluye (...) que mi poder y actuar sea favorecido o apoyado por algo sobre lo cual no tengo poder alguno y que únicamente puede esperar. (Menke, 2005: 178)

Todo acto de resistencia, por tanto, tiende a romper, bajo la forma de una promesa y dentro del contexto de lo absurdo, es decir, sin avales de consumación efectiva, con aquella segunda naturaleza que se concibe como necesaria e inmutable.

Empero, Adorno, como es bien sabido, rechaza toda forma de activismo ciego y voluntarista, ya que ello implica pretender cambiar el régimen de opresión existente a partir del propio deseo subjetivo, obstaculizando su verdadera modificación. Una intervención de ese tipo, antes que proceder de un modo político y colectivo, es una

reafirmación del punto de vista particular*. Para salir de tal encerrona, Adorno pensará la praxis en una tensión dialéctica con la teoría. Esta última es imprescindible para el estudio y crítica de las relaciones de producción vigente, así como para determinar si los efectos de cualquier actividad humana contribuyen a contrariar o reforzar el hechizo total de la identidad. Si bien la teoría es una forma de praxis, esta, por sí misma, no tiene el poder de modificar lo sido, pues no debe traducirse directamente al servicio de la estrategia política. En dicho caso lo que acontecería es una instrumentalización del pensamiento, antes que el desarrollo de una actividad crítica. Es decir, establecer una continuidad ficticia entre teoría y praxis mientras que su verdadero nexo es de no identidad. Como afirma Adorno “la praxis es fuente de donde la teoría extrae fuerzas, pero nunca es servida por esta. En la teoría aparece ella únicamente, y por cierto que de manera necesaria, como punto ciego, como obsesión por lo criticado” (Adorno, 1993: 180).

Esta interpretación permite señalar el límite al elogio de la teoría: la praxis es su punto ciego, aquello que la desborda y pone un coto a sus pretensiones. Sostener que desde el pensamiento se resuelvan los antagonismos que surcan lo social no es más que reponer la metafísica hegeliana que trasciende las contradicciones y tensiones dentro un esquema puramente conceptual. En este sentido debe interpretarse la importancia que Adorno le otorga a la participación efectiva de los ciudadanos dentro de la esfera pública: “la invitación a participar en los asuntos políticos no es en verdad tan vacua como pudiera sonar en los oídos de la gente común. Su propio destino

¹Para excelentes estudios sobre la relación entre teoría y praxis en la obra de Adorno, véase Cook (2004: 47-67), Freyenhagen (2014: 867-893) y Juárez (2012:89-118).

dependerá al cabo de su conciencia de la necesidad de que ella misma conforme su propio Estado” (Adorno, 2010: 291). La relación de no identidad entre teoría y praxis, por ende, no debe unilateralizarse como una acción crítica de la primera sobre la segunda, sino que también opera en sentido inverso. De allí que pese a los múltiples cuestionamientos basados en un supuesto “teoricismo” exacerbado de Adorno, este no deje de reconocer que “todos los procesos que pudiesen llevar adelante un cambio, son procesos políticos. La política es tanto ideología como genuina realidad” (Adorno, 2011: 38).

Según la lectura desarrollada por Wolfgang Leo Maar (2013: 205-219), la teoría crítica expone una “antinomía de lo político”: esta apunta a demostrar que bajo las condiciones actuales, donde la praxis política es absolutamente necesaria, se torna superflua. Ello se debe a que la extensión del principio de identidad reifica toda actividad humana. La parálisis a la que lleva dicha situación requiere de una teoría que piense la praxis por fuera de la lógica meramente conceptual-discursiva, a la vez que aquella encuentre un modo de desenvolverse contrariando el *statu quo*, antes que reforzarlo.

El activismo, según Adorno, con su fetichización de la espontaneidad, violentaba el “primado del objeto”. Tal y como fue expresado en *Dialéctica negativa*, esta segunda revolución copernicana no significaba eliminar la mediación subjetiva, por el contrario, implica la progresiva diferenciación cualitativa de lo mediado en sí. La toma de conciencia de la situación de dominación en la que vive el individuo respecto de una objetividad que lo desborda y reduce es un requisito de su liberación.

Gracias a su reflexión se torna visible la madeja de interconexiones que le dan a la totalidad su carácter de falsa universalidad: “Primacía del objeto quiere decir primacía de la experiencia reconstruida en los términos de esta experiencia política” (Maar, 2013: 219).

Ahora bien, si se postula que una autorreflexión del pensamiento es posible mediante la creación de constelaciones conceptuales abiertas, destotalizadoras y cambiantes, buscando captar la dinámica de la cosa a desentrañar*, ello debe tener un correlato en la praxis. En base a lo trabajado hasta aquí, la postura adorniana respecto de la praxis, en tanto resistencia y abierta a ese momento de trascender lo establecido, sienta las bases de una política de la no identidad, es decir, desarrollar una actividad *contra* lo que *es*, frente a lo establecido y determinado por la síntesis del sistema. Esta intención está manifestada por Holloway, quien al referirse a las luchas de los trabajadores sostendrá que “no luchamos como clase trabajadora, luchamos en contra de ser clase trabajadora, en contra de ser clasificados. Nuestra lucha no es la del trabajo alienado: es la lucha contra el trabajo alienado” (Holloway, 2010: 189). Una política de la no-identidad, por tanto, busca *des*-clasificar a los sujetos del lugar asignado dentro del todo social. En la senda inscripta por Rancière, se puede afirmar que este tipo de acción tiende a problematizar “la existencia de un escenario común, la existencia y la calidad de quienes están presentes en él” (Rancière, 1996: 41). Como bien señala el pensador francés, esta desidentificación implica la construcción de un ordenamiento *otro* a partir de la emergencia de nuevos actores. Rota las cadenas de su identificación abstracta, el sujeto no se dispersa ni deviene en una masa amorfa sin

¹Adorno (1994:88 y ss.).

significación. En este sentido debe interpretarse la idea de Adorno acerca de que “lo no-idéntico sería la propia identidad de la cosa contra sus identificaciones” (Adorno, 2008: 156), o dicho de otro modo, “la no-identidad es el *telos* de la identificación (...) El conocimiento de lo no-idéntico es también dialéctico porque precisamente él, más y de manera diferente al pensamiento de la identidad, identifica” (Adorno, 2008: 145). El trabajo de resistencia frente al principio de identidad permite no solo cuestionar la posición determinada de un sujeto, particular o colectivo, sino, como consecuencia de este mismo gesto, desencadenar un mecanismo que permita asumir una existencia pensada por fuera de la lógica de la identificación, es decir, de la particularización de un particular.

Este horizonte de sentido es el que permite despejar la propuesta de Adorno de la dialéctica hegeliana de la reconciliación. Ella tiene como corolario el establecimiento de una totalidad cerrada que sustente las distintas transiciones lógicas que permiten alcanzar la fusión de lo universal y particular. Dicho modelo apunta a reintegrar y reunir lo escindido, haciendo del momento de la enajenación de lo para-sí un devenir necesario en el autodespliegue del concepto.

Frente a este sistema, sostenido en la imposición de la identidad de lo idéntico y lo no idéntico, un proyecto que haga suya la exigencia de desarrollar estrategias de des-identificación, se aproxima a lo que se puede llamar una lógica de la emancipación*, la cual apunta a liberarse de ese lastre de la abstracción, que no es más

¹Si bien es cierto que no existe una expresa diferenciación dentro de la obra de Adorno entre las nociones de reconciliación y emancipación, se propone realizar una interpretación de sentido que permita separar ambas categorías para contrastar las propuestas de Hegel y Adorno, en base al concepto de dialéctica que desarrollan.

que el reverso exacto de la atomización de lo particular requerida para la reproducción indefinida del capital. Como se ha dicho, no se pretende con ello generar una sociedad por fuera del intercambio o de la identidad, sino abolir sus injusticias: “En la resistencia al mundo fungible del canje es indeleble la del ojo que no quiere que los colores del mundo sean aniquilados” (Adorno, 2008: 370).

Cuando Adorno sostiene que “[la] libera[ción] de lo no-idéntico (...) abriría por primera vez la multiplicidad de lo diverso” (Adorno, 2008: 18) no debe interpretarse en términos posmodernos. La diferencia, noción tan cara a dicha corriente, en la perspectiva de la teoría crítica es algo a producir, es decir, la diferencia apunta a una transformación respecto de lo actual^{*}. A su vez, la apelación a la multiplicidad de lo diverso es el resultado de una transformación que implica a lo universal mismo. No hay un polo de la dialéctica universal-particular que tenga una preeminencia sobre el otro, pues solo un universal que opera por fuera de la síntesis especulativa permite la “comunicación de lo distinto” (Adorno, 1993: 145). La emancipación no es en relación a lo universal; antes bien, es la liberación de lo universal mismo respecto de su particularización, es decir, de su pliegue interno a la teoría del valor. Una universalidad real es aquella que permita vivir en “paz” a los particulares, concepto que, como sostiene Martin Jay (1984: 65), refiere una modificación conjunta a nivel de la subjetividad colectiva, la subjetividad individual y el mundo material.

¹Para el estudio de la relación entre Adorno y Deleuze, véase *Dipaola y Yabkowski (2008)* y *Bonnet (2007-37:72)* mientras que para su relación de Derrida, véase *Menke (1997)*.

De este modo, Adorno se pone a distancia tanto de las lecturas reduccionistas que quieren volverlo un posmoderno *avant la lettre*, como de aquellos que encuentran en sus postulados un continuador sin más de la filosofía de la conciencia. Frente a propuestas que intentan concebir un pensamiento posmetafísico, Adorno sostendrá la importancia de la metafísica, señalando la dimensión de la promesa que vibra en toda praxis emancipatoria: “el pensamiento que no se decapita desemboca en la trascendencia hasta llegar a la idea de una constitución del mundo en la que no sólo sería abolido el sufrimiento existente, sino incluso revocado el irrevocablemente pasado” (Adorno, 2008: 368).

Ahora bien, según Wellmer (1993: 152 y ss.), una descripción de este tipo parecería dejar a la teoría de Adorno dependiente de un pensamiento mesiánico o teológico. Empero, nada está más alejado de la realidad. De acuerdo con el frankfurtiano, las posibilidades de modificación de lo acaecido surgen de su propio desarrollo, a partir de aquellos elementos heterogéneos a su principio rector. En esta senda, cobra vital importancia la apuesta de Adorno por la educación como una herramienta con un gigantesco valor político en pos de evitar que las estructuras de dominación que causaron las tragedias del pasado permanezcan vigentes. Si bien no desconoce, en una senda que lo ubica claramente con Foucault, que la educación es una herramienta de adaptación y disciplinamiento social, en ella descansa la capacidad de desarrollar una conciencia individual crítica, base de toda emancipación política:

Quisiera seguidamente arriesgarme, apoyándome sobre un único pie, a presentar lo que ante todo concibo como educación. No precisamente la llamada formación de las personas, porque nadie tiene el derecho de formar personas desde fuera; pero tampoco la simple transmisión de conocimiento, en la que lo muerto y cosificado ha sido tantas veces subrayado, sino la consecución de una consciencia cabal. Sería a la vez de la mayor importancia; su idea viene, además, políticamente exigida, por así decirlo. Lo que significa que para no limitarse simplemente a funcionar, sino para trabajar de acuerdo con su concepto, una democracia exige personas emancipadas. No es posible representarse una democracia realizada sino como una sociedad de emancipados. (Adorno, 1998: 95)

Este empeño en subrayar el papel de la educación también permite echar por la borda las pretensiones de encontrar en la obra de Adorno algún tipo de determinismo económico. La crítica a la interrelación entre el principio de identidad y el intercambio de equivalentes no torna a la economía en una suerte de determinación en última instancia. Como sostiene Jay, “Adorno no privilegiaba la dimensión económica, el modo de producción, en su intento de conceptualizar el todo. Mantenía que en el siglo XX era necesario dar igual importancia a los factores psicológicos, culturales y sociales en general” (Jay, 1984: 73). La educación se muestra así como una herramienta más efectiva y real que la confianza ciega en la revolución social

producida a partir de la contradicción entre las relaciones sociales de producción y las fuerzas productivas.

Por último, y en consonancia con la problemática de la formación educativa y pedagógica, no es menor la ligazón que Adorno establece entre la experiencia metafísica y el modo en que los niños conocen e interactúan con el mundo circundante. En ambas situaciones se plasma la aprehensión de lo distinto por fuera de los mandatos del principio de identidad. Por ello, los juegos de los infantes “son ejercicios inconscientes de la vida justa. La comparación de los niños con los animales se basa por entero en que la utopía late embozada en aquellos a los que Marx ni siquiera concede que puedan, como trabajadores, generar plusvalía” (Adorno, 2001:230)*.

Del mismo modo en que Arendt ha sostenido que “cada final en la Historia contiene necesariamente un nuevo comienzo (...) Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre” (Arendt, 1998: 383), la utopía adorniana, antes que esperar la llegada del Mesías o abrigar esperanzas teológica, es profundamente materialista: su apuesta es la educación política de las futuras generaciones, como si, con cada nacimiento, se renovara la esperanza de descifrar ese mensaje enviado en una botella*.

Bibliografía.

*Ello no implica que “la experiencia auténtica, (...) significaría una restauración de la inocencia anterior a la caída en el lenguaje ni la armoniosa conciliación en un futuro utópico, sino, más bien, una relación no dominante entre sujeto-objeto” (Jay 2009: 405).

*Claussen (2006: 182).

Aguilera, Antonio. “Salvación de la apariencia”. *Individuo, Modernidad, Historia*. Ed. Manuel Cruz. Madrid: Tecnos, 1992: 189-211.

Adorno, Theodor. *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1993.

Adorno, Theodor. *Crítica de la cultura y sociedad Vol. II*. Madrid: Akal, 2009.

Adorno, Theodor. *Educación para la emancipación*. Barcelona: Morata, 1996.

Adorno, Theodor. *Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal, 2008.

Adorno, Theodor. *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2013.

Adorno, Theodor. *Introducción a la sociología*. Barcelona: Grijalbo, 1996.

Adorno, Theodor. *La actualidad de la filosofía*. Barcelona: Altaya, 1994.

Adorno, Theodor. *Mínima Moralia*. Madrid: Taurus, 2001.

Adorno, Theodor. *Miscelánea I*. Madrid: Akal, 2010.

Adorno, Theodor. *Problems of Moral Philosophy*. Cambridge: Polity Press, 2000.

Adorno, Theodor. *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1970.

Adorno, Theodor. *Teoría estética*. Madrid: Akal, 2005.

Adorno, Theodor. *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus, 1974.

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta, 2001.

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Towards a New Manifesto*. London: Verso, 2011.

Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1998.

Bernstein, Jay. *Adorno: Disenchantment and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Amengual, Gabriel. *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Trotta, 2001.

Bonnet, Alberto. “Antagonismo y diferencia: la dialéctica negativa y el posestructuralismo ante la crítica del capitalismo contemporáneo”. *Negatividad y Revolución: Theodor W. Adorno y la Política*. Coord. John Holloway, Fernando Matamoros y Sergio Tischler. Buenos Aires y UAP, Puebla: Herramienta, 2007: 37:72.

Claussen, Detlev. *Theodor W. Adorno: Uno de los últimos genios*. Valencia: Universitat de Valencia, 2006.

Cook, Deborah. “Ein Reaktionares Schwein ? Political Activism and Prospects for Change in Adorno”. *Revue internationale de philosophie*. 227 (2004/1): 47-67.

Deranty Jean-Philippe. “Lectures politiques et spéculatives des Grundlinien der Philosophie des Rechts”. *Archives de Philosophie*. 65 (2002/3): 441-462.

Dipaola, Esteban y Yabkowski, Nuria. *En tu ardor y en tu frío. Arte y política en Theodor Adorno y Gilles Deleuze*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

Dotti, Eugenio. *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político de Hegel*. Buenos Aires: Hachette, 1983.

Escuela Cruz, Chaxiraxi. “[El materialismo como anamnesis de la génesis. La influencia de Alfred Sohn-Rethel en la interpretación adorniana del sujeto trascendental](#)”. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*. 5 (2013): 220-235.

Freyenhagen, Fabian. “Adorno's Politics: Theory and Praxis in Germany's 1960s”. *Philosophy & Social Criticism*. 40 (9) (2014): 867-893.

Giusti, Miguel. “¿Se puede prescindir de la Ciencia de la Lógica en la Filosofía del Derecho de Hegel?”. *Areté. Revista de Filosofía*. Vol. XXV (1) (2013): 45-60.

Giusti, Miguel. (ed.). *La cuestión de la dialéctica*. Madrid: Anthropos/PUCP, 2011.

Gómez, Vicente. *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*. Valencia: Fronesis, 1998.

Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1999.

Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1993.

Hegel, G. W.F. *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982.

Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza, 1997

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

- Hegel, G. W. F. *Principios de filosofía del derecho*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- Holloway, John. *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. México: Sísifo Ediciones– Bajo Tierra Ediciones, 2010.
- Jay, Martin. *Adorno*. London: Fontana Paperbacks, 1984.
- Jay, Martin. *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Jameson, Fredric. *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Buenos Aires: FCE, 2010.
- Jarvis, Simon. *Adorno: A Critical Introduction*. Cambridge, UK: Polity Press, 1998.
- Juarez, Esteban. “Th. W. Adorno. El elogio de la teoría y la impaciencia de la praxis”. *Signos Filosóficos. XIV (27)* (2012): 89-118.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires, Colihue, 2007.
- Maar, Wolfgang Leo. “[Experiência política e experiência filosófica: Marx, Adorno e a compreensão da práxis](#)”. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*. 5 (2013): 205-219.
- Maiso, Jordi. *Elementos para la reapropiación de la teoría crítica de Theodor W. Adorno*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2010.
- Marx, Karl. *El capital T. I*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.
- Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política T. I*. México: Siglo XXI, 1971.

Menke Christoph. *La soberanía del arte, la experiencia estética en Adorno y Derrida*.

Madrid: Visor, 1997.

Menke, Christoph. “Metafísica y experiencia. Acerca del concepto de filosofía en

Adorno”. *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*. Ed. Gustavo Leyva.

Universidad Autónoma Metropolitana–Iztapalapa: Anthropos, 2005: 170-183.

Rancière, Jacques. *El Desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión,

1996.

Rosenfield, Denis. *Política y libertad. La estructura lógica de la Filosofía del*

Derecho de Hegel. México D.F.: FCE, 1989.

Schwarzbock, Silvia. *Adorno y lo político*. Buenos Aires. Prometeo, 2005.

Wellmer, Albrecht. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: la crítica de*

la razón después de Adorno. Madrid: Visor, 1993.

Sohn-Rethel, Alfred. *Trabajo intelectual y trabajo manual. Crítica de la*

epistemología. Bogotá: Ediciones El viejo topo, 1980.

Wiggershaus, Rudolf. *La Escuela de Frankfort*. Buenos Aires: Fondo de Cultura

Económica, 2010.

Zamora, José Antonio. *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*. Madrid: Trotta,

2004.