

Santiago M. Zarria
Estefanía C. Apolo
EDITORES



Crisis, desafíos y vitalidad de la Teoría Crítica

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

Editorial Universitaria
Universidad Central del Ecuador

Filosófica Editorial

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador



ESCUELA DE FRANKFURT

Crisis, desafíos y vitalidad de la *Teoría Crítica*

La filosofía ocupa un lugar insustituible a la hora de cuestionar los prejuicios y certezas impuestas por el sentido común, las creencias culturales y las costumbres. En lugar de ofrecer respuestas definitivas, expande horizontes y cultiva la duda crítica. Nos libera del dogmatismo y mantiene viva nuestra capacidad de asombro, al estar vinculada al mundo, a la vida, provocando sorpresa y enriqueciendo nuestras percepciones. Además, revela aspectos inadvertidos de lo cotidiano, profundizando nuestra comprensión más allá de lo evidente o asumido como incuestionable.

En un contexto generalizado de fragmentación, desinformación y agotamiento social, el pensamiento filosófico se convierte en un acto de resistencia creativa, permitiendo concebir posibilidades más allá de los límites definidos por las estructuras dominantes de la época.

La filosofía, lejos de ser un artefacto puramente intelectual, es una práctica indispensable y transformadora. La COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL surge como una apuesta crucial para impulsar la reflexión crítica desde Ecuador hacia América Latina y otras regiones del mundo. Esta colección busca consolidar un espacio de diálogo interdisciplinario, convirtiendo la filosofía en un recurso activo ante las crisis contemporáneas. Así, la filosofía asume su tarea esencial: liberarnos de certezas que limitan nuestra comprensión, permitiéndonos no solo habitar el presente con mayor lucidez, sino también imaginar y construir futuros posibles de forma reflexiva.

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL
CONSEJO EDITORIAL

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

Prof. Santiago M. Zarria
Prof. Martín Aulestia Calero

Prof. Pablo Meriguet
Prof.a. Natasha Sandoval

La COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL es un proyecto desarrollado entre la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador (UCE) y Filosófica, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales, que comenzó en 2022 a través de la firma de un convenio de cooperación académica entre ambas instituciones. Este esfuerzo reúne a reconocidos especialistas nacionales e internacionales en filosofía y ciencias sociales, promoviendo un diálogo entre diversas corrientes de pensamiento y fortaleciendo así la academia en Ecuador y la región.

Iniciativas como esta son esenciales para la difusión y el desarrollo del pensamiento filosófico, ya que contribuyen a formar ciudadanos críticos y comprometidos con su contexto social. Agradecemos al Dr. Patricio Espinosa, Ph.D., Rector de la Universidad Central del Ecuador, por su apoyo a este proyecto, que refuerza el compromiso de la universidad con el avance de la filosofía en el país. También reconocemos la labor de la Dra. Julieta Logroño, Ph.D., Vicerrectora Académica y de Posgrado, y de la Dra. Katherine Zurita, Ph.D., Vicerrectora de Investigación, Doctorados e Innovación, cuyo respaldo académico ha sido clave para consolidar este espacio de diálogo y reflexión crítica. Finalmente, agradecemos a Edison Benavides, director de la Editorial Universitaria, por su valiosa colaboración para que esta colección se haga realidad. Su apoyo refleja el compromiso de la editorial con la difusión del conocimiento filosófico.

Finalmente, nos complace presentarles la COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL como un espacio vital para el pensamiento crítico, esencial para comprender nuestra realidad y promover la transformación social desde la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador.

Msc. Jorge Piedra
DECANO

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

Dra. Daisy Valdivieso
SUBDECANO

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

Santiago M. Zarria
Estefanía C. Apolo
(editores)

ESCUELA DE FRANKFURT
Crisis, desafíos y vitalidad de la *Teoría Crítica*

Stefan Gandler
Esteban Torres
Eduardo Mendieta
Martin Jay
Ángeles Smart
Adriana Gonzalo
Matías Aímino
Claudia Leeb
María Pía Lara
Meysis Carmenati
Danilo Rosero
Paula García Cherep
Ricardo Arrubla Sánchez
Serguei Komissarov
Pedro Gabás Pallás

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

FILOSÓFICA EDITORIAL

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR

EDITORIAL UNIVERSITARIA

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR

RECTOR | Dr. Patricio Espinosa, Ph. D.
VICERRECTORA ACADÉMICA Y DE POSGRADO | Dra. Julieta Logroño, Ph. D.
VICERRECTORA DE INVESTIGACIÓN, DOCTORADOS E INNOVACIÓN | Dra. Katherine Zurita, Ph. D.
VICERRECTOR ADMINISTRATIVO Y FINANCIERO | Dr. Silvio Toscano, Ph. D.

ESCUELA DE FRANKFURT
Crisis, desafíos y vitalidad de la *Teoría Crítica*
1.^a edición | marzo de 2025
ISBN | 978-9942-7308-4-8

Editorial Universitaria
Ciudadela Universitaria, av. América, s. n.
Quito, Ecuador
+ 593 (02) 2524033
Director: MSc. Edison Benavides
Supervisión de diagramación | Ing. Christian Echeverría
editorial@uce.edu.ec
Filosófica Editorial
Eloy Alfaro
Quito, Ecuador
filosofica@fundacionfilosofica.com
www.fundacionfilosofica.com
COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador
DECANO | MSc. Jorge Piedra
SUBDECANA | Dra. Daisy Valdivieso
CONSEJO EDITORIAL DEL PROYECTO
Santiago M. Zarria
Goethe-Universität, Frankfurt am Main,
Alemania | Universidad Central del Ecuador
Martín Aulestia Calero
Universidad Central del Ecuador
Pablo Meriguet
Universidad Central del Ecuador
Natasha Sandoval
Universidad Central del Ecuador

FILOSÓFICA, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales
CONSEJO ACADEMICO DE FILOSÓFICA
Fernando Barredo, Pontificia Universidad Católica del Ecuador
David Cortez, RWU Hochschule Ravensburg-Weingarten, Alemania
Fernando Wirtz, Universität Tübingen, Alemania | Universidad de Kioto
Werther Gonzales León, Universität Jena, Alemania
COORDINADORA. FASE 1
Ximena Zapata, Instituto GIGA | Universität Hamburg, Alemania
COORDINADORA. FASE 2 y 3
Micaela A. Díaz, Lee University, Cleveland, TN. EE.UU.

Publicación apoyada por:
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador, e
ICALA, Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V.



Los contenidos pueden usarse libremente, sin fines comerciales y siempre y cuando se cite la fuente. Si se realizan cambios de cualquier tipo, debe guardarse el espíritu de libre acceso al contenido.

Índice

INTRODUCCIÓN.....	13
-------------------	----

PRIMERA SECCIÓN ¿HA MUERTO LA TEORÍA CRÍTICA?

CAPÍTULO I. LA MUERTE DE LA ESCUELA DE FRANKFURT. <i>TEORÍA CRÍTICA</i> CONTEMPORÁNEA DESDE LAS AMÉRICAS.....	27
<i>Stefan Gandler</i>	

CAPÍTULO II. EL EUROCENTRISMO, LA ESCUELA DE FRANKFURT Y LA SOCIEDAD MUNDIAL POSCOLONIAL.....	63
<i>Esteban Torres.</i>	

CAPÍTULO III. LA DIALÉCTICA DE LA COLONIALIDAD/MODERNIDAD: REESCRITURA DE UN CLÁSICO.....	89
<i>Eduardo Mendieta</i>	

CAPÍTULO IV. ADORNO Y EL PUNTO DE VISTA DE LA REDENCIÓN.....	107
<i>Martin Jay</i>	

CAPÍTULO V. ALGUNAS COSAS QUE AÚN HOY PODEMOS APRENDER DE LA DIALÉCTICA NEGATIVA DE ADORNO.....	149
<i>Ángeles Smart</i>	

CAPÍTULO VI. UNA REVISIÓN DEL ROL DE LA CIENCIA Y LA INVESTIGACIÓN SOCIAL EN LA RECEPCIÓN DEL EMPIRISMO LÓGICO EN LA ESCUELA DE FRANKFURT.....	183
<i>Adriana Gonzalo y Matías Aímino</i>	

CAPÍTULO 5

ALGUNAS COSAS QUE AÚN HOY PODEMOS APRENDER DE LA DIALÉCTICA NEGATIVA DE ADORNO

*Angeles Smart*¹

RESUMEN

Este trabajo propone un abordaje crítico sobre de la vigencia y relevancia de la dialéctica negativa de Theodor Adorno. En primer lugar, articula la propuesta adorniana con la filosofía de Immanuel

1 Docente-Investigadora de tiempo completo en la Universidad Nacional de Río, Argentina. Es Profesora y Licenciada en Filosofía por la Universidad Católica Argentina. Magister con orientación en Filosofía e Historia de la Ciencia por la Universidad Nacional de Río Negro y Doctora en Teoría Crítica por 17, Instituto de Estudios Críticos, México. Realiza sus tareas en el Instituto de Estudios en Ciencia, Tecnología, Cultura y Desarrollo (CITECDE) y en la Escuela de Artes de la Universidad Nacional de Río Negro. Es Profesora Adjunta Regular en la Licenciatura en Arte Dramático y en el Profesorado en Teatro de la misma universidad. Participa y ha participado en numerosos congresos especializados y publicado diversos artículos teniendo como tema central la Estética, la Escuela Crítica de Frankfurt y la obra del filósofo Bolívar Echeverría.

Kant que buscaba pensar la razón al tiempo que sus límites. En segundo lugar, despliega la idea de una crítica immanente que considera que toda refutación debe partir desde la interioridad del pensamiento interpelado y sus dos máximas en apariencia incompatibles: la de la inmersión minuciosa y la del distanciamiento libre. Continúa con una sección que recupera el método específico de la dialéctica negativa cuya lógica de la desintegración se abre paso a partir de las ruinas de una lógica de la identidad, para terminar con la profundización sobre el peculiar uso que hace de los conceptos al dinamitar su contenido estable y anquilosado. Estos tres motivos -la dialéctica negativa, la crítica immanente y los conceptos cognitivos críticos-, considerados como herramientas de análisis, si bien manifiestan su eficacia primera en las indagaciones filosóficas, permiten, también hoy, iluminar abordajes propios de otras disciplinas o campos de estudio.

Palabras clave: dialéctica negativa; crítica immanente; conceptos críticos

ABSTRACT

This work proposes a critical approach to the relevance and fruitfulness of Theodor Adorno's negative dialectic. At first, it articulates the Adornian proposal with Immanuel Kant's philosophy that sought to think about reason as well as its limits. Secondly, it deploys the idea of an immanent critique that considers that any refutation must start from the interiority of the thought questioned and its two apparently incompatible maxims: that of meticulous immersion and that of free distancing. It continues with a section that recovers the specific method of negative dialectics whose logic of disintegration makes its way from the ruins of a logic of identity, to end with a deepening of the peculiar use it makes of concepts by dynamiting their stable and stagnant content. These three topics -negative dialectic, immanent criticism and critical cognitive concepts-, considered as tools of analysis, although they manifest their

primary effectiveness in philosophical inquiries, allow, also today, to illuminate approaches specific to other disciplines or fields of study.

Keywords: negative dialectic; immanent criticism; critical concepts

1. Introducción

En el año 2009 se publicó, en el número 11 del *Boletín de Estética* del Centro de Investigaciones Filosóficas de Argentina, el texto “¿Podemos aún hoy aprender algo de la estética de Adorno?” [*“Can we still learn anything from Adorno’s Aesthetics today?”*], traducción al español del trabajo que Albrecht Wellmer escribiera en inglés en el año 2003 con motivo de una conferencia dictada en la Universidad de Oslo. Allí Wellmer realiza una recuperación crítica -señalando los aciertos y marcando las limitaciones- de la filosofía del arte adorniana. Utilizando la misma estrategia, conservando el espíritu crítico y partiendo de la respuesta afirmativa que las reflexiones de Wellmer ofrecen a la pregunta planteada, en este trabajo se parte de la idea según la cual aún hoy también la dialéctica negativa de Adorno posee vigencia y actualidad. Por un lado, por sus aportes concretos a las problemáticas filosóficas y al campo de la teoría del conocimiento en especial, y por otro, en cuanto propuesta metodológica que orienta sobre un posible modo de trabajar con los conceptos en los distintos campos del saber. La forma que subyace en la propuesta de Adorno de cómo guiar un razonamiento, una demostración o el acceso a un fenómeno particular, si bien nunca independiente del todo de los contenidos, esconde una eficacia insospechada y no siempre aprovechada. Las causas de esto último seguramente sean múltiples, y una no menor tiene que ver con la complejidad de los propios textos y razonamientos adornianos. Su estilo de escritura y sus modos analíticos muchas veces desconciertan y desalientan hasta a los espíritus más valientes.

La propuesta de este trabajo consiste en sistematizar de una manera lo más clara posible, y para un público que no necesariamente cuente con una formación técnica y específica en la obra

del filósofo alemán -más allá que ambos propósitos hubieran disgustado al mismo Adorno (Jay, 1988, p. 1)-, dos tópicos relacionados con su dialéctica negativa, el de la crítica inmanente y el de los conceptos cognitivos críticos. El concepto de crítica inmanente aparece explícitamente en la obra de Adorno (1984, 2012) y el de los conceptos cognitivos críticos en el ya clásico trabajo que Susan Buck-Morss (1981) escribiera sobre el origen de la dialéctica negativa. Considero que ambos motivos aportan especial beneficio y siguen siendo efectivos en el pensamiento tanto del campo filosófico como de otros saberes contemporáneos. Asimismo, el trabajo articulará esta dialéctica negativa con la tradición kantiana de la crítica y de una reflexión que piensa tanto las posibilidades de la razón, como también sus límites. Leer *Dialéctica Negativa* de Adorno en sus conexiones con la tradición inaugurada por Immanuel Kant la ubica no sólo en aquella corriente intelectual que sigue apostando a la crítica como camino de avance para la filosofía, sino también en la línea según la cual la condición para la defensa de la razón por sobre el imperio de la irracionalidad, está en aceptar y reconocer aquello que está fuera y más allá de su alcance. Y si bien Adorno esgrime reparos a la postura de Kant eso no impide que el camino crítico inaugurado por este último, fuera uno de los puntos de partida de las reflexiones del primero.

2. Kant, Adorno y la nueva crítica

En el capítulo VIII de su obra *Marxismo tardío*, titulado “Kant y la dialéctica negativa”, Fredric Jameson sostiene que la obra de 1966 de Adorno, *Dialéctica negativa*, lejos de ser una composición aleatoria, como podría parecer a primera vista, sigue el plan de la *Crítica de la razón pura* (Jameson, 2010, p. 121) en tres aspectos fundamentales. Un primer paralelismo entre ambas obras se establece en que, así como Kant había denunciado en su obra los usos y abusos de la razón, Adorno hace otro tanto con la dialéctica y las formas lógicas de la identidad. Los usos ilegítimos de la razón, “el divagar dogmático o teológico entre entidades que no podemos conocer” (Jameson, 2010, p. 121) que caracterizaron, según Kant, a las filosofías de los

siglos que lo precedieron dejan su lugar, en el mundo secular de mediados del siglo XX y con Adorno como nuevo crítico, a un nuevo error: la confusión de la propuesta heideggeriana. Adorno dedica, a lo largo de su trayectoria, mucho tiempo y espacio a criticar a Martín Heidegger, a tal punto que Rudiger Bubner ha afirmado que el “único punto fijo de su filosofía” (cit. en Jameson, p. 121) es su antagonismo por principio hacia él.

Efectivamente, la primera parte de *Dialéctica Negativa* se encamina directamente a un análisis pormenorizado de la ontología alemana. Si bien en la crítica entran tanto las filosofías de Edmund Husserl, como la de Karl Jaspers y Max Scheler, sobre todo la que disgusta a Adorno es la de Heidegger. La promesa del proyecto ontológico -la de reinstaurar zonas y regiones de la realidad susceptibles de ser nuevamente pensadas filosóficamente después de la crítica kantiana- se sostuvo sobre la confianza de poder “tachar las mediaciones, en vez de reflexionarlas” (Adorno, 1984, p. 66). En Heidegger una supuesta mirada dialéctica, encubre la verdadera dialéctica que no descansa ni en la focalización de un objeto independiente del sujeto, ni en la entronización de un sujeto desvinculado de toda objetividad. Heidegger, pero ya también Husserl, según Adorno, se ahorró el esfuerzo dialéctico de la reflexión sobre la facultad cognoscitiva que caracterizaba la crítica kantiana. Y si bien también Adorno parecería compartir el anhelo de que la conclusión kantiana sobre nuestro saber del absoluto no sea la definitiva, ese deseo no lo nubló a tal punto que “el tema inconformista de que la filosofía no tiene porqué conformarse en sus límites de ciencia organizada y aprovechable” (1984, p. 66) se convirtiera en él en un nuevo y complaciente conformismo.

Así también la famosa vuelta a las cosas de Husserl, intuitiva e inmediata, que no se detiene en el análisis de las estructuras categoriales no sólo es arbitraria gnoseológicamente sino conservadora desde el punto de vista histórico: “La crítica del criticismo se hace precrítica” (Adorno, 1984, p. 66). Por lo mismo, el afán heideggeriano en el apoyo filológico y la necesidad de volver a un lenguaje más arraigado en el mito que en los conceptos, es interpretado,

según Adorno, como una actitud precrítica. La ausencia de la crítica en las ontologías alemanas, lejos del compromiso intelectual y responsable con el sí mismo que implicaba la forma de la nueva ciencia kantiana, traiciona el intento de volver a problematizar el absoluto ya que éste termina convirtiéndose en “una naturaleza inanimada”, de la que pudo extraerse bien rápida y burdamente la orden de acomodarse” (1984, p. 66). Adorno lee en el énfasis puesto sobre la angustia, el fracaso y las preguntas por sobre las respuestas, distintas estrategias que ciertos intelectos encontraron para no demorar la obediencia.

El segundo paralelismo marcado por Jameson, entre *Dialéctica Negativa* y la *Crítica de la razón pura*, se da con la aparición del otro adversario de Adorno, que, ocupando el lugar, no ya del dogmatismo, sino del empirismo, aparece pasados los siglos en la “perspectiva mucho más deshumanizada que él llama positivismo” (Jameson, 2010, p. 122). La reivindicación de un pensamiento conceptual y la posibilidad de ir más allá de lo meramente fáctico debe serle garantizada al hombre aún al precio de la paradoja:

Incluso en el caso de que Carnap y Mises tuvieran más razón que Kant y Hegel, no podría ser ésta la verdad. El Kant de la crítica de la razón ha afirmado en la doctrina de las ideas la imposibilidad de la teoría sin metafísica. Pero el hecho de que la teoría sea posible implica ese derecho de la filosofía al que se atuvo el mismo Kant, que la deshacía como resultado de su obra. La salvación de la esfera inteligible no es sólo, como sabe todo el mundo, apologética protestante, sino que intenta intervenir en la misma dialéctica de la Ilustración allí donde ésta termina eliminando la razón misma. (Adorno, 1984, p. 384)

Los puntos de contacto entre *Dialéctica Negativa* y la *Crítica de la razón pura* son varios y como dice Jameson parafraseando a Kant “una completa enumeración podría llegar a ser una ocupación útil y no desagradable, pero, en este lugar, por entero prescindible” (Jameson, 2010, p. 123), por lo cual se limita a nombrar el tercer paralelismo entre las tres ideas trascendentales kantianas —la inmortalidad, la libertad y Dios— y los tres modelos analizados con

los que concluye *Dialéctica Negativa*. Estos modelos cumplen la función de aclarar y desplegar concretamente cómo opera la dialéctica negativa adorniana. Adorno en primer lugar toma la dialéctica de la libertad para construir una filosofía de la moral, la de la del Espíritu universal y la historia natural para erigir una historia, y por último desarrolla la función de las preguntas metafísicas que manifiestan cómo “la autorreflexión crítica hace a su vez revoluciones a la revolución copernicana” (Adorno, 1984, p. 9).

La relación de Theodor Adorno con la filosofía kantiana se remonta a su temprana formación, guiada por su amigo Siegfried Kracauer, también vinculado al Instituto de Investigación Social, quien lo introdujo al estudio de la filosofía. Dice Rolf Wiggershaus:

Con él estudió por las tardes de los sábados a lo largo de varios años de manera poco convencional la *Crítica de la razón pura* de Kant. Bajo la dirección de Kracauer, no experimentó esta obra como mera teoría del conocimiento, sino más bien como una especie de escritura cifrada, a partir de la cual se podía leer el estado histórico del espíritu, y en el cual el objetivismo y el subjetivismo, la ontología y el idealismo libraban una batalla entre ellos. (2010, p. 89)

Estas lecturas que se iniciaron cuando Adorno todavía cursaba sus estudios en el nivel medio serían recordadas siempre “como mucho más valiosas que las que recibió en su educación universitaria formal” (Jay, 1989, p. 53). Junto con Kracauer y también con Walter Benjamin, Adorno consideraría a partir de ellas, la crítica kantiana como una propedéutica de la metafísica y no su enérgico rechazo como sucedía con las diversas variantes del neokantismo (Wiggershaus, 2010, p. 92). Y si bien Adorno nunca dedicó a Kant una monografía como sí lo hiciera a Kierkegaard, Hegel, Husserl o Benjamin, sí dictó dos seminarios a lo largo de su carrera, uno que versó sobre la *Crítica de la razón pura* en 1959 y otro sobre la *Crítica de la razón práctica* en 1963. En ellos se perfila con claridad la posición adorniana frente al idealismo trascendental, tanto sus puntos de discrepancia como también su profundo acuerdo con el “corazón del proyecto kantiano: pensar la razón al tiempo que sus límites” (Arenas, 2003, p. 357).

Este ejercicio de pensar la razón tiene como objetivo principal, como se mencionó, denunciar las nuevas mistificaciones que han limitado el pensamiento del siglo XX, especialmente el proyecto de Heidegger que, según Adorno (1971), “pone a calentar en secreto el irracionalismo” (p. 24). Así, se busca recuperar el uso discursivo y la discusión racional como elementos esenciales de toda actividad filosófica. Fundamentar esto en una teoría del conocimiento que cumpla con el doble propósito kantiano, a saber, que por un lado proporcione positivamente un fundamento a las ciencias ya constituidas, y por otro, desde un punto de vista negativo, limite las posibilidades reales de la razón humana en aras a construir un verdadero conocimiento (cfr. Arenas, 2003, p. 358), será el objetivo de la empresa teórica de Adorno. En el camino -para evitar la arbitrariedad del intuicionismo, la inmediatez y el recurso al sentimiento que nos alejan de los fines intelectivos- será necesario repensar las relaciones mediadas entre concepto y experiencia, sin desoír la insistencia de Kant en la “necesidad de reconocer sensibilidad y entendimiento como dos facultades *irreductibles y complementarias* del conocer humano” (Arenas, 2003, p. 359). Por lo tanto, la clave estará en el concepto de mediación, cuyo núcleo fundamental consiste en afirmar tanto que la realidad fáctica está mediada por las formas de la subjetividad como que las formas de la subjetividad están mediadas a su vez por la realidad existente, o en otras palabras que “tan poco sentido tiene un discurso sobre la realidad en sí (noúmeno) como uno sobre la forma del sujeto en ausencia de toda referencia al mundo” (Arenas, 2003, p. 364).

La diferencia fundamental entre ambos pensadores radica en su nivel de confianza respecto a la posibilidad de soslayar exitosamente la distancia que sigue sobreviniendo entre el sujeto y el mundo. Y así como Kant en su *Crítica de la razón pura* había afirmado que las “representaciones mediadoras” (A 138/B 177) son imprescindibles para que haya una mera posibilidad de conocer los fenómenos y había confiado en una estable y duradera solución al desajuste de la heterogeneidad originaria entre ambos polos del conocimiento, en Adorno primará la aceptación del fracaso al que está condenado

el pensamiento. Adorno, en su propia interpretación de Kant, leerá contradicciones insolubles y aporías en la doctrina kantiana, pero lejos de juzgarlas negativamente las remarcará como lo valioso a tener en cuenta y dirá que su profundidad no se basa en la capacidad para resolver estas contradicciones sino en su capacidad para hacer visibles las contradicciones que atraviesan el tema investigado.

Todo *Dialéctica Negativa* intentará encontrar salidas a estas contradicciones en aras a continuar en la búsqueda de “la utopía del conocimiento” (Adorno, 1984, p.18) que implica “penetrar con conceptos lo que no es conceptual sin acomodar esto a aquéllos” (1984, p. 18). Para esto focalizará en la idea de dialéctica atacando principalmente el concepto de identidad que atraviesa toda la historia de la filosofía occidental. Dice Arenas que tanto en Adorno como en Horkheimer la idea de identidad “funciona como una metáfora total, versátil y proteica, que resume el “pecado original” del modo de operar de la razón moderna en todos sus frentes” (Arenas, 2003, p. 361). La propuesta consiste en erigir un pensamiento no identificante, que sea consciente de los peligros de la cosificación y de la falsa homogeneización de incorporar bajo una misma categoría realidades distintas, y que logre principalmente comprender las cosas mismas y no meramente acomodarlas con la razón. Dice Adorno:

El nombre de dialéctica comienza diciendo sólo que los objetos son más que su concepto, que contradicen la norma tradicional de la *adaequatio*. La contradicción no es una esencialidad heraclitea, por más que el idealismo absoluto de Hegel tuviera inevitablemente que transfigurarse en ese sentido. Es índice de lo que hay de falso en la identidad, en la adecuación de lo concebido con el concepto. (1984, p. 13)

Esta aceptación de la inadecuación fundamental estaría ya presente, según Adorno, en el edificio kantiano y se sostiene en la fractura insoslayable entre el mundo de los fenómenos y el mundo de las cosas en sí. Fractura, que, según Adorno, Kant hasta al final habría asumido y sostenido porque sólo en ella puede sostener una idea de la realidad que no es idéntica y no coincide con el de la conciencia.

Transitar el camino crítico también implicó para Adorno criticar al propio Kant cuando se trató de sortear algunas limitaciones impuestas al pensamiento. La conciencia ya insinuada en el idealismo alemán, asumida claramente por Arthur Schopenhauer y Søren Kierkegaard y denunciada abiertamente por Friedrich Nietzsche de “que una filosofía cultivada como especialidad deja de tener que ver con los hombres desde el momento en que enseña a considerar vanas las únicas preguntas que les impulsan a ocuparse de ella” (Adorno, 1984, pp. 66-67), motivó a Adorno a desarrollar una pormenorizada discusión con Kant, y asumiendo también la crítica que G.W.F. Hegel le formulara, la continuó direccionándola hacia su propia versión de Hegel. A partir de aquí surgirá su particular concepción de la dialéctica negativa.

En la última parte del libro titulada “Meditaciones sobre la metafísica” aparecen las críticas más fuertes al corpus kantiano. Con el lenguaje críptico que lo caracteriza, Adorno ancla su perspectiva en la realidad histórica de la modernidad. Siguiendo la línea trazada por Max Horkheimer en “Observaciones sobre ciencia y crisis” (1932), las objeciones se centran en una concepción que considera como no contingentes a una ciencia y una filosofía que son, en realidad, productos de una situación histórica específica, y que, al exaltar sus logros, oculta sus riesgos y peligros. Asimismo, Adorno sostiene que el anquilosado dualismo estructural en que se basa el modelo crítico de Kant “duplica el de un sistema de producción en que las mercancías se desprenden de las máquinas igual que los fenómenos kantianos del mecanismo cognitivo” (Adorno, 1984, p. 386) y donde el valor de la materialidad concreta es siempre nulo en comparación con la ganancia, al igual que lo es el dato de la sensibilidad frente a las formas a priori. Y así como la instrumentalidad del sistema productivo no es siempre inocente frente a la eficacia de la destrucción de todo lo vivo, la crítica kantiana, insuficientemente crítica, es incapaz de salirse de su época, y por el contrario la consolida y justifica. Al mudar su fibra revolucionaria en conservadora, tal como lo hizo también la burguesía, plantea una situación de hecho como si fuera de derecho y “la crítica se

convierte en resignación” (1984 p. 383). En esta misma línea, se entiende cómo aquellas prescripciones negativas que Kant impusiera a la razón para que no sobrepase sus propias limitaciones, al extremarse y extenderse desde la subjetividad hacia la concepción de un objeto empobrecido, se convierten en un mero “sistema de señales de stop” (p. 387). Un cómodo conformismo con el *statu quo* caracteriza esta resignación kantiana que no quiere ser molestada por una preocupación ociosa.

Este “lado represivo del criticismo” (Adorno, 1984, p. 383) y su “carácter dominador” (1984, p. 386), prohíben el interés en todo aquello que no sea una afirmación científica, y al eludir las preguntas de las que depende todo, abre el camino al positivismo que directamente las elimina. Y aunque ni el mismo Adorno pueda responder afirmativamente a la pregunta sobre la existencia de un Absoluto y aunque tampoco espera que el intelecto humano pueda encontrar satisfacción a las inquietudes metafísicas, la misma existencia de una “experiencia metafísica” (1984, p. 373) es lo que habilita al hombre a vivir su vida humanamente:

La espera en vano no garantiza el objeto de la espera, sino que reflexiona una situación cuya medida es la penuria. Conforme va quedando menos vida, se acentúa para la conciencia la tentación de tomar por revelación del Absoluto los restos contados, sorprendentes, que quedan de ella. Por otra parte, si nada prometiera algo trascendente a la vida, tampoco sería posible experimentar nada verdaderamente vivo; no hay esfuerzo del concepto que lleve más allá. Lo trascendente es y no es. (1984, p. 375)

3. La crítica inmanente

Los intereses musicales de Adorno no sólo fueron tan fuertes como los filosóficos, sino que conformaron con éstos un complemento que a partir de 1925 -una vez obtenido su doctorado y habiéndose trasladado a Viena para estudiar composición musical con Alban Berg- empezaron a mostrar su convergencia y mutua relación. Los dos años de estudio con Berg significaron la iniciación en el méto-

do compositivo de Arnold Schönberg que había revolucionado la música al darle cabida a la atonalidad y al mismo tiempo la experiencia de la relación de dicha música con la crítica del lenguaje que llevaba a cabo Karl Kraus en la Viena posterior a la primera guerra (Buck-Morss, 1981, pp. 43-44). Así como Karl Kraus proponía, partiendo desde la inmanencia de un lenguaje que posibilitaba la sátira, el doble sentido y la ambivalencia sintáctica, una forma que representase la verdad como contenido, Schönberg desarrolló una teoría donde el lenguaje musical representara la verdad “a partir de la lógica interna de la composición desarrollada” (Buck-Morss, 1981, p. 44). Schönberg consideraba que esta lógica interna de la música no estaba gobernada por leyes formales eternas, sino que devenía históricamente, precisando la dinámica una vuelta al pasado sólo para adquirir cierto dominio técnico; pero lo que posibilitaba lo verdaderamente importante, la creatividad original, era la práctica de la composición. En la composición se hacía comprensible la determinación histórica del material presente y también se daban las bases para comprender las inmanentes posibilidades de un desarrollo musical revolucionario. El rechazo a aceptar como absolutas las normas culturales, en especial las burguesas que habían prevalecido en el siglo XIX, fue una característica no sólo de Schönberg y de Kraus, sino de toda una generación de la Viena de esa época en la que Adorno se inserta teniendo apenas 22 años. Allí publica artículos de crítica musical donde hace suyas estas ideas radicales y que son el germen de su propia teoría estética que más tarde se terminará de perfilar con la incorporación de la dialéctica, que no estaba articulada en la postura de Schönberg.

Durante sus primeros años de exilio en Oxford (1934-1937), Adorno elabora su importante obra *Sobre la filosofía de Husserl*, que posteriormente publicará, revisada y con una nueva introducción, bajo el título *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. Si tenemos en cuenta que Susan Buck-Morss (1981) dice que la actitud de Adorno frente a la decadencia de la cultura “podría haberse sintetizado en la frase de Nietzsche: *was fällt, das sollt Ihr stossen* (“si algo está cayendo, empujalo”)” (p. 105), no resulta llamativo que

así como “Schönberg había realizado la tarea de la demolición de la tonalidad, la forma decadente de la música burguesa, así el estudio sobre Husserl intentó demoler el idealismo, la forma decadente de la filosofía” (1981, p. 48). Adorno consideraba a la fenomenología de Husserl como una forma de idealismo que había realizado el intento más profundo y serio de romper con la filosofía burguesa, pero que, sin embargo, había fracasado. Y en cuanto “la filosofía de Husserl es un punto de partida, no una meta” (Adorno, 2012, p. 9), Adorno retomaba su objetivo inacabado. La posición de Adorno frente a Husserl se presenta adecuada para aclarar qué implicaba para Adorno, como para los otros miembros del Instituto de Investigación Social, la crítica a ciertos pensadores. Ya que, si bien las intenciones de demoler eran genuinas, eso no impedía que Adorno sintiera un “respeto profundo por Husserl, que persistió después de su adhesión a Marx” (1981, p. 38). En un artículo de 1940 aparecido en el *Journal of Philosophy*, afirmaba:

A mí me parece que la filosofía de Husserl era precisamente un intento de destruir el idealismo desde dentro, un intento, con los medios de la conciencia, de atravesar el muro de análisis trascendental, tratando al mismo tiempo de llevar un análisis semejante lo más lejos posible (...) él se rebela en contra del pensamiento idealista mientras trata de atravesar los muros del idealismo con instrumentos puramente idealistas, es decir, mediante un análisis exclusivo de la estructura de pensamiento y de la conciencia. (Wiggershaus, 2011, p. 664)

Siguiendo y citando a Hegel que había sostenido que “la verdadera refutación tiene que penetrar en la fuerza del adversario y colocarse en el ámbito de su vigor” ya que “atacarlo fuera de él mismo y sostener las propias razones donde él no se halla, no adelanta en nada el asunto” (en Adorno, 2012, p. 13), Adorno emplea y destaca el método immanente utilizado por Husserl, otorgándole una relevancia previamente no reconocida. Así, en su trabajo sobre Husserl y refiriéndose autorreferencialmente al mismo, lo describe como un ejemplo de crítica filosófica donde se busca la superación “de la estéril crítica trascendente” (2012, p. 12):

Su procedimiento es la crítica immanente. No tanto se opone a la fenomenología con un enfoque o “proyecto” extraño y exterior a ella cuanto lleva el enfoque fenomenológico, con las propias fuerzas de este, hasta allí donde a ningún precio querría ir, arrancándole la verdad con la confesión de su propia no-verdad. (2012, p. 13)

En “Skoteinos o cómo habría que leerlo”, uno de los *Tres estudios sobre Hegel*, (publicados por primera vez en 1963), Adorno propone algunas directrices y reflexiones generales para realizar una lectura immanente de Hegel. Según la nota introductoria a los tres textos, estas indicaciones no tienen como objetivo facilitar la lectura sino “impedir que el esfuerzo extraordinario que, hoy como ayer, Hegel exige, se malgaste” (Adorno, 2012, p. 227). Por un lado, afirma que una lectura immanente debe tener presente dos máximas aparentemente incompatibles: “la de la inmersión minuciosa y la del distanciamiento libre” (p. 301); ambas actitudes contribuirán a “extraer el contenido objetivo de sus textos, en lugar de filosofar sobre su filosofía desde fuera” (p. 342), sin temer que se adolecerá de falta de perspectiva o que la mirada resultará vaga, informe o relativista. Por otro lado, afirma que los pensamientos -confiando en su propia objetividad- al “entregarse al objeto en el que se sumergen (...) sin reservas mentales” (p. 343) posibilitarán que la crítica immanente se perfile como una experiencia de lo que es distinto y está más allá de la propia conciencia. A diferencia de la concepción idealista de un sujeto trascendental, el sujeto de la experiencia filosófica que sostuvo Adorno fue “el ser humano empíricamente existente, material y transitorio -no un puro entendimiento sino un cuerpo humano que siente, un <trozo de naturaleza>” (Buck-Morss, 1981, p. 179). Para Adorno, la experiencia no precedía ni era simplemente el contenido de la reflexión filosófica; más bien, “la reflexión era en sí experiencia vivida, praxis social dialéctica, tan somática como cerebral” (1981, p. 179). A partir de esto se entiende que su teoría no le otorgara ningún lugar al concepto, en cierta medida abstracto, de clase - clave para los hegelianos de izquierda- y que, por el contrario, pudiera encontrar falsa conciencia tanto en la burguesía como en el proletariado y, ésta no tanto vinculada al origen social, sino más bien a la incapacidad del individuo particular de llevar a cabo la

“experiencia cognitiva” (1981, p. 177). Asimismo, Adorno se distanciaba de Hegel en cuanto al objeto de la experiencia. La experiencia de lo distinto no era la de la totalidad, sino la de los particularísimos fenómenos de la realidad objetiva, compleja y contradictoria. Si bien los estudios sobre Hegel desarrollan varios puntos sobre los que versa la crítica immanente de Adorno, esta crítica, al igual que aquellas que realiza a lo largo de su trayectoria a numerosos pensadores, no tenía como finalidad única sólo dismantelar o desarticular a sus adversarios, sino principalmente erigir un nuevo concepto de filosofía a partir de los restos de la polémica.

Adorno esbozó este nuevo concepto en su conferencia inaugural de 1931 en la Facultad de Filosofía de Frankfurt, titulada “La actualidad de la filosofía”, que se publicó póstumamente. El texto no sólo cita directamente a Benjamin, sino que está revestido de principio a fin con sus categorías y lenguaje. Adorno, once años menor que Benjamin, lo había conocido en 1923 en Frankfurt, quedando profundamente marcado desde ese momento por su pensamiento y talante espiritual. Adorno empezó su discurso con las siguientes palabras:

Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento. Ninguna Razón legitimadora sabría volver a dar consigo misma en una realidad cuyo orden y configuración derrota cualquier pretensión de la Razón; a quien busca conocerla, sólo se le presenta como realidad total en cuanto objeto de polémica, mientras únicamente en vestigios y escombros perdura la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa. (1994 p. 73)

La conferencia recorrió aquellos hitos filosóficos en donde la historia de la filosofía da fe de la pérdida de la pretensión de totalidad: el idealismo en crisis, el neokantismo de Marburgo, la filosofía de la vida de Simmel, la escuela de Rickert, la fenomenología de Husserl, la de Scheler, la filosofía de Heidegger y el Círculo de Viena (Adorno, 1994, p. 85). Después de este recorrido, Adorno

estableció las diferencias fundamentales entre las ciencias particulares y la filosofía, para finalmente centrarse en el concepto central que articuló toda su propuesta: la filosofía entendida como interpretación (1994, p. 87).

La interpretación adorniana ofrece información sobre su concepto de crítica immanente y no coincide en absoluto con el problema del sentido de la hermenéutica, ya que no es tarea de la filosofía “exponer ni justificar un tal sentido como algo positivamente dado ni la realidad como “llena de sentido”” (Adorno, 1994, p. 87). Las contradicciones internas de los seres y de la realidad social impiden cualquier justificación de lo que existe. La interpretación adorniana tiene que ver, principalmente, con las reflexiones que Walter Benjamin había elaborado en el “Prólogo epistemocrítico” de *El origen del drama barroco alemán*. La filosofía debe descifrar lo existente a partir de los fenómenos que se le presentan, pero no con una clave externa, sino que el proceso de interpretar, que debe empezar siempre de nuevo, se sostiene en las fugaces indicaciones que le brindan “las figuras enigmáticas de lo existente y sus asombrosos entrelazamientos” (p. 87).

A la filosofía le toca interpretar un texto que es contradictorio, fragmentario y que está incompleto. No debe basarse en la idea según la cual hay otro mundo que sería accesible a través de éste y que a su vez funcionaría como su explicación. La realidad no tiene ni intenciones ocultas ni finalidades trascendentes, y la superación del estado de cosas existente no debe operar saltando sobre este mundo y evadiéndose a otro. Es en la reconfiguración del aquí y ahora histórico desde donde la crítica immanente emancipa. Adorno afirma que las figuras enigmáticas de lo existente sólo pueden ser interpretadas a la manera como es develado un antiguo enigma (Adorno, 1994, p. 87). La solución no está fuera de él, sino que permanece velada en los mismos datos que ofrece. Es desde su inmanencia que debe encontrarse la respuesta, la cual, una vez dada, evidencia la preexistencia, si no de la solución, sí de la posibilidad de alcanzarla. Adorno también dirá que “así como las soluciones de enigmas toman forma poniendo los elementos singulares y disper-

sos de la cuestión en diferentes órdenes, hasta que cuajen en una figura de la que salta la solución mientras se esfuma la pregunta” (p. 89), la filosofía debe disponer los elementos aislados de la realidad en “constelaciones cambiantes” (p. 89), es decir en diferentes ordenaciones tentativas que estarán determinadas, desde dentro, objetiva y materialmente, por las características de estos elementos tomados de lo existente.

En *Dialéctica negativa*, al referirse de nuevo a la filosofía del ser de Heidegger, Adorno (1984) señala que una crítica genuina no puede proceder “generalmente y desde fuera, en vez de enfrentarse con ella en su propia estructura” (p. 101). La crítica inmanente implica volver contra ella su propia fuerza, reconstruyendo las motivaciones y resultados del proceso mental que le dieron origen y que -como en todo sistema especulativo- se fueron petrificando y anquilosando a medida que se construía la argumentación. Una idea que parece fundamental y que sin embargo es enunciada por Adorno (1984) casi al pasar, es que este proceso mental “debe ser puesto otra vez en movimiento, investigándose su verdad en una especie de repetición” (p. 101). La crítica inmanente opera reconstruyendo el camino a través del cual se fueron articulando los conceptos en una estructura determinada para focalizar en los pasos concretos y -a veces circunstanciales- que determinaron la configuración de una teoría. Este proceder, a la vez que relativiza la necesidad de esa organización, al mostrar su historicidad y contingencia, podrá, al mismo tiempo, revelar las contradicciones que la habitan; ya que poner en movimiento, en el contexto de la teoría crítica, implica no dejarse engañar por la positividad y reconocer la negatividad que toda afirmación -sea real o lógica- alberga.

4. De la Teoría Crítica a la dialéctica negativa

En el artículo de 1937 “Teoría tradicional y Teoría Crítica”, Horkheimer formuló las características distintivas de la Teoría Crítica, aunque al decir de Susan Buck-Morss, ésta “nunca constituyó una filosofía articulada de manera completa” sino que se trató mucho más “de un conjunto de supuestos compartidos que distinguían

su enfoque de la teoría burguesa o <tradicional>” (Buck-Morss, 1981, p. 142). Existía un marco común dentro del cual se movían los distintos miembros del Instituto de Investigación Social, pero las aplicaciones y métodos individuales variaron y se perfilaron según necesidades e intereses diferenciados. El término Teoría Crítica “carece de precisión sustantiva” (p. 142) y se reserva, por lo tanto, para designar la orientación teórica general del instituto durante los más de treinta años que estuvo bajo la dirección de Horkheimer. A su vez, “el impulso antisistemático de la Teoría Crítica” (Jay, 1989, p. 288) hace difícil una síntesis unitaria de sus premisas y resultados. Por el contrario, el método de la dialéctica negativa propuesto por Adorno y que durante algún tiempo se lo identificó con la Teoría Crítica, da cuenta de rasgos definitorios y manifiesta de una manera clara la deuda de Adorno con Walter Benjamin. Pero antes de avanzar en la especificidad de la dialéctica negativa de Adorno, será preciso tener en cuenta su convergencia con la Teoría Crítica ya que el texto *Dialéctica de la Ilustración*, escrita conjuntamente por Horkheimer y Adorno durante su exilio en Estados Unidos, marcan las relaciones y afinidades de la una con la otra y es un antecedente directo de *Dialéctica Negativa*.

En el prólogo a la primera edición alemana de 1947 de *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno (1987), que su propósito, al iniciar el libro dos años antes, “era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie” (p. 7) y que la aporía ante la que se encontraban, “la autodestrucción del iluminismo” (Horkheimer y Adorno, 1987, p. 9) era el objeto de su estudio. Si bien alguna vez “ambos habían sido entusiastas partidarios de la Ilustración” (Wiggershaus, 2011, p. 411), los acontecimientos a los que apenas habían sobrevivido y en los que Benjamin había dramáticamente perecido, recondujeron sus análisis a los procesos por los cuales la cultura occidental había traicionado sus propias esperanzas. Dice Wiggershaus:

La formulación “Dialéctica de la Ilustración” apuntaba a que Horkheimer y Adorno no querían tirar el agua con todo y niño, a que solamente

querían mostrar la ambigüedad de la Ilustración. Sin embargo, parecía haberse convertido en el lema de su investigación la frase de la octava de las tesis de Benjamin *Über den Begriff der Geschichte* [Sobre el concepto de historia]: “El asombro ante el hecho de que las cosas que vivimos sean ‘aún’ posibles en el siglo XX no tiene nada de filosófico. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser el de que la idea de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse”. (2011, p. 411)

La crítica a la cultura occidental implicaba que la Ilustración tomase conciencia de sí, no para “conservar el pasado” (Horkheimer y Adorno, 1987, p. 11) al modo de los críticos de la civilización como Aldous Huxley, Karl Jaspers u José Ortega y Gasset, sino más bien como un “realizar sus esperanzas” (p. 11), un preparar un “concepto positivo” (p. 11) de la misma.

Esto necesitaba de la reconstrucción de la historia, pero ya no leída como imagen del progreso sino como una crónica de la desintegración donde la violencia fuera desenmascarada en tanto que “la tendencia a la autodestrucción pertenece desde el comienzo a la racionalidad” (p. 13). Siguiendo a Ludwig Klages y a Nietzsche, Horkheimer y Adorno, describen las relaciones entre sujeto, objeto y concepto “como una relación de opresión y sujeción, en la que la instancia opresiva que representa el sujeto se convierte al mismo tiempo en víctima sometida” (Wellmer, 1998, p. 119). Ya en los primeros relatos de la civilización occidental, en las narraciones homéricas, se hallaría expresada la violencia, los sacrificios y las renuncias que tuvieron que asumir los hombres para los logros de la cultura, y la *Odisea*, en su conjunto, constituiría el más elocuente “testimonio respecto a la dialéctica del iluminismo” (p. 60).

Si bien en las estratificaciones homéricas se han depositado los mitos, las leyendas difusas y la fantasmagoría popular, su exposición narrada, el canto de los acontecimientos, son producto de la “razón ordenadora, que destruye al mito justamente en virtud del orden racional mediante el cual lo refleja” (Horkheimer y Adorno, 1987, p. 61). Al mismo tiempo, como contenido, el mismo relato de la ira de Aquiles, que finalmente se deja vencer por la necesidad nacional helénica, como el de las peripecias de Ulises entre demo-

nios, cavernas, y diosas cuyo resultado es el “control racional del espacio (...) la propia conservación y el regreso a la patria y a la propiedad estable” (p. 64) representarían esta victoria de lo civilizado por sobre las fuerzas oscuras de la naturaleza y la prehistoria. Pero lo que no ocultan los relatos homéricos son los sacrificios y las renunciaciones que han debido ser ofrecidos por dichas conquistas. Horkheimer y Adorno toman el canto vigésimo de la *Odisea*, donde se narra el autocontrol que debe ejercer Ulises sobre el presente inmediato al ver a las doncellas traidoras de Penélope ofrecerse a los pretendientes, como un testimonio y documento de cuando “el sujeto, aun dividido, se ve obligado a emplear la violencia tanto contra su naturaleza interior como contra la naturaleza externa” (p. 65) en vistas al objetivo futuro. Efectivamente Homero detalla que Ulises, sin haber triunfado todavía completamente sobre las fuerzas que se le oponen -ni sobre las externas, ni sobre las internas- siente sus impulsos naturales que lo alejarían de sus propósitos y planes para reconquistar su reino y se castiga a sí mismo con violencia, obligándose a la paciencia. En lugar de arremeter contra las siervas de Penélope que se divertían junto a los pretendientes, se obliga a la calma reprimiendo su ira. Narra la *Odisea*:

Tal a Ulises
le ladró el corazón indignado de tales vilezas,
pero él le increpó golpeándose el pecho y le dijo:
<Calla ya, corazón, que otras cosas más duras sufriste
como el día que el cíclope, de fuerza sin par, devoraba
mis valientes amigos: tú allí te aguantaste y, al cabo,
con la muerte a la vista, mi ardid te sacó de la cueva>.

(Homero, *Odisea*, XX, 5-20)

Este autosomentimiento que se inflige Ulises fue el mismo que lo libró del canto de las sirenas y de “la tentación que éstas representan (...) la de perderse en el pasado” (Horkheimer y Adorno, 1987, p. 48). Asimismo “la humanidad ha debido someterse a un tratamiento espantoso para que naciese y se consolidase el sí, el carácter idéntico, práctico, viril del hombre” (Hor-

kheimer y Adorno, 1987, p. 49) que logró su absoluta soberanía en la organización burguesa de la vida; y desde el punto de vista de la “sociedad de intercambios desarrollada y de sus miembros individuales, las aventuras de Odiseo no son más que la exposición de los riesgos que componen el camino del éxito” (p. 81).

Albrecht Wellmer expone cómo para Horkheimer y Adorno (1998), el correlato de ese sí mismo unitario y arduamente conquistado es “una razón objetivante y creadora de sistema (totalizante) que, por tanto, es concebida como medio de dominación: de la dominación de la naturaleza interna, externa y social” (p. 119). Y al estar esta tendencia a la dominación ya inserta en el carácter discursivo de la razón, en su lógica del concepto, la violencia ejercida hacia el interior pasional e impulsivo del individuo se extiende a toda la interioridad y el intelecto, dueño de sí, se separa de la experiencia sensible. Los sentidos son controlados por la función intelectual la cual a la vez es reducida a ser un mero aparato de dominio y autodomínio. El concepto, como órgano de clasificación y representación unificadora de lo diverso “es el instrumento ideal, que aferra todas las cosas en el punto en que se pueden aferrar” (Horkheimer y Adorno, 1987, p. 56). Violencia, sujeción de la realidad, mecanismo de defensa, exclusión, manipulación e impulso hacia un sistema paranoico (Wellmer, 1998, p. 119) serían las notas que caracterizan el modo con que el hombre civilizado se relaciona con el mundo y por lo cual se justificaría hablar de una dialéctica en el propio corazón del proceso de ilustración.

Resulta interesante aquí destacar la idea según la cual, al ser la dialéctica de la ilustración una consecuencia necesaria de la lógica misma de la razón, lo que urge es el desarrollo de una crítica immanente que posibilite la autotrascendencia de la razón por ella misma y sobre sí misma. Al respecto dice Wellmer:

Adorno y Horkheimer se atienen a un concepto enfático de ilustración que para ellos significaría una ilustración de la ilustración misma, esto es, ilustrar a esa razón que funciona en términos de lógica de la identidad en lo relativo a su propio carácter de dominación y rememorar la naturaleza en el sujeto. Pero esto significa que la ilustración sólo puede

corregirse y trascenderse a sí misma en su propio medio, el de la razón que opera en términos de lógica de la identidad. En este sentido Adorno trató de pensar hasta el fin en *Dialéctica Negativa* la crítica del pensamiento identificante. (1998, p. 121)

Esta crítica al pensamiento de la identidad reflejaba la propuesta de Adorno de socavar el idealismo desde dentro. Al exponer las contradicciones que afectaban tanto a sus categorías como al orden social y humano resultante de sus principios, y siguiendo su lógica inmanente, Adorno lo empujaba “al punto de su autodestrucción” (Buck-Morss, 1981, p. 141). En *Dialéctica Negativa*, Adorno (1984) llamó a este proceso “lógica del desmoronamiento” (p. 148) o en otra posible traducción “lógica de la desintegración”, la cual se abriría paso como una nueva lógica a partir de las ruinas de la lógica de la identidad. Así, la filosofía, moviéndose en el medio mismo del concepto, podría volverse contra las tendencias cosificantes del conocimiento conceptual: “la utopía del conocimiento sería penetrar con conceptos lo que no es conceptual sin acomodar esto a aquéllos” (Adorno, 1984, p. 18).

La crítica immanente de Adorno no se limitó a ser un método de crítica ideológica, ni un puro nihilismo, ni una simple crítica cultural. Partiendo de los propios productos del idealismo y la burguesía, Adorno analizó las estructuras subyacentes, realizando “un tipo de exégesis dialéctica, *Sprachkritik* más que *Ideologiekritik*, más interpretación que teoría” (Buck-Morss, 1981, p. 147). Adorno instó a sostener la aparente contradicción de “confiar en que el concepto puede superar al concepto, al instrumento que es su límite” (1984, p. 18). Para esto, habría, en primer lugar, que afianzarse hasta el final en la contradicción, sostenerse en la figura de la negación de la negación, pero no como un paso hacia una superación o síntesis al modo hegeliano, sino como el supremo signo distintivo de un pensamiento que asume la irrefutable evidencia de que razón y realidad no coinciden. Explica Susan Buck-Morss (1981):

Adorno no afirmaba ni el concepto ni la realidad en sí mismos. En cambio, planteaba cada uno en crítica referencia al otro. Dicho de otro

modo, cada uno era afirmado sólo en su *no identidad* respecto del otro. En realidad, el “principio de no identidad”, que Adorno desarrollaría con riqueza creciente, llegó a ser el fundamento de su filosofía, es decir, de la “dialéctica negativa”. (p. 139)

La dialéctica, como consecuente conciencia de la diferencia que determina, también, internamente toda identidad, afirma que los objetos son más que sus conceptos y que hay una inadecuación estructural entre el concepto y lo por él concebido (Adorno, 1984, p. 13). Pero, como “pensar quiere decir identificar” (Adorno, 1984, p. 13), sólo en el medio del concepto y del pensamiento se podrá realizar la crítica al concepto; sólo de manera inmanente se podrá romper con la ilusión y el embrujo de la identidad. Por lo cual, en segundo lugar, para superar al concepto a través del mismo concepto, será necesario que el concepto reflexione sobre sí mismo, que desarrolle la diferencia “que dicta lo universal entre él y lo particular” (p. 14) y vaya allí donde generalmente no llega, que se dirija a aquello que el mecanismo de abstracción elimina:

La situación histórica hace que la filosofía tenga su verdadero interés allí precisamente donde Hegel, de acuerdo con la tradición, proclamó su indiferencia en lo carente de concepto, en lo particular y especial, eso que desde Platón fue despachado como perecedero y sin importancia, para serle colgada al fin por Hegel la etiqueta de existencia corrompida. El tema de la filosofía serían las cualidades que ella mismo degradó como contingentes a una *quantité négligeable*. (Adorno, 1984, p. 16)

Aunque *Dialéctica Negativa* se publicó en 1966, Adorno revela en su prólogo que ya en 1937 había compartido algunas partes con Benjamín. Tras leerlas, Benjamín comentó: “es preciso atravesar la helada inmensidad de la abstracción antes de alcanzar convincentemente la plenitud de una filosofía concreta” y Adorno agrega que su dialéctica negativa “traza retrospectivamente ese camino” (Adorno, 1984, p. 8) en cuanto que, si bien es un texto claramente abstracto, pretende servir a esa filosofía concreta que no sólo lo caracterizó a él, sino también a Benjamin. Filosofía que en ambos se

manifestó en su constante vuelta o regresión a los fenómenos particulares, a las imágenes y a la dimensión material presente en toda realidad concreta. Pero lo concreto, no era para Adorno, idéntico a la cosa misma, sino ella en relación dialéctica con la totalidad. El objeto era más que el objeto mismo, y “sólo a través de la mediación de la reflexión conceptual podía ser entendida esta relación, precisamente por no estar “dada” de forma inmediata a la experiencia” (Buck-Morss, 1981, p. 160). Y de Benjamin había tomado Adorno la idea que las más fructíferas de las reflexiones eran aquellas que implicaban un análisis microscópico y que versaban sobre lo que en apariencia era más superficial, atípico o extraño. Análisis que -mediado dialécticamente- podía sacar de esas aparentes insignificancias consecuencias que las trascendían y las posicionaban en una posición de absoluta relevancia.

5. Los conceptos cognitivos críticos

El mecanismo esencial del método crítico de Adorno, basado en una dialéctica sin identidad, intentó romper desde adentro la tradición del concepto. El Prólogo a *Dialéctica Negativa* afirmaba que, así como en la dialéctica platónica, el instrumento lógico está al servicio de un resultado positivo y la dinámica de la negación de la negación se convirtió con el pasar de los siglos en una manera de nombrar lo mismo, por el contrario, su libro, decía, intentaba “liberar la dialéctica de una tal naturaleza afirmativa” (Adorno, 1984, p. 7). El concepto como doble de la realidad debía asumir en sí mismo las contradicciones que el mundo moderno no dejaba de manifestar insistentemente. A diferencia de Hegel, Adorno creía que realidad y concepto no coincidían, por lo cual un pensamiento de la no reconciliación era lo que estaba faltando. Para esto no afirmaba ni el concepto ni la realidad en sí mismos, independientes uno del otro, sino “planteaba cada uno en crítica referencia al otro” (p. 139).

La realidad era considerada en su no identidad con el concepto y el concepto en su no identidad con la realidad. Afirmaba que el mundo moderno sólo podría pensarse asumiendo esa contradicción y focalizándose en el carácter cambiante que manifestaba una

historia en perpetuo despliegue no racional. Estas características de la realidad que exigían un pensamiento en perpetuo movimiento, basado en conceptos que ondularan al ritmo del devenir y que implicaran significados fluctuantes, explican la consciente ambivalencia de Adorno y es, según Susan Buck-Morss “la mayor fuente de dificultades para comprender sus obras” (1981, p. 131). Adorno rompió la identidad hacia dentro del concepto (consigo mismo) y hacia afuera (con la realidad), trabajando y manejando simultáneamente conceptos antitéticos. Así, por ejemplo,

cada vez que la teoría burguesa afirmaba la primacía del individuo autónomo (la *autonome ratio* del idealismo), Adorno demostraba cómo el individuo reflejaba la totalidad social. Pero allí donde el colectivo social era prioridad esencial (el concepto de la izquierda acerca de un sujeto revolucionario colectivo, el derechista de *Gemeinschaft*, el concepto hitleriano de *das Volk*), Adorno sostenía que el individuo moderno estaba aislado en su existencia monádica, tal como habían sostenido teóricos burgueses como Husserl. (Buck-Morss, 1981, p. 130)

Los pares de conceptos individuo-sociedad, racionalidad-irracionalidad, instrumentalidad - libertad, naturaleza-historia, mito-razón o autonomía-compromiso social siempre aparecen en sus análisis yuxtapuestos en una tensión nunca resuelta y en continua transformación. El significado se declina por el contexto histórico y por las particulares condiciones de los fenómenos que dicho concepto describe. El procedimiento implica acoger ambos conceptos como estructuras problemáticas en contradicción, “elaborar esos dos elementos, especificarlos y confrontarlos entre sí, y sólo cuando esa antítesis llegue a ser explícita habrá oportunidad de que se pueda lograr la deconstrucción” (Adorno, 1994, pp. 129-130) de los mismos. La deconstrucción al interior implicaba hacer patentes los dos niveles opuestos de significación de cada uno de los conceptos -su carácter doble- por un lado, como positivo y negativo y por otro como estático y dinámico. El par individuo-sociedad ya utilizado como ejemplo es claro al respecto.

El significado de individuo sólo podía liberarse en el análisis concreto de una realidad y dependiendo de las características circunstantiales y materiales del fenómeno analizado. Si se presentaba con una connotación negativa cuando Adorno analizaba el proceso del individualismo burgués, aparecía como positivo cuando de denunciar los colectivismos totalitarios del siglo XX se trataba. Al mismo tiempo, su relación dialéctica y dinámica con la sociedad era enfatizada cuando Adorno criticaba las teorías que presentaban al individuo como una mónada, pero era dejada de lado cuando éste juzgaba que el sujeto estaba perdiendo consistencia en los análisis que priorizaban la totalidad.

La desestabilización del significado de los conceptos dio lugar a lo que Susan Buck-Morss (1981) denominó ‘conceptos críticos’ en la teoría de Adorno. Estos conceptos críticos, negativos, cumplen la función de desenmascarar las interpretaciones naturales y espontáneas que priorizan lo existente como dado sin más y, por lo tanto, se lo asuma como justificado. La idea consiste en poner en crisis dichas interpretaciones y llegar a la dimensión histórica de la producción de la realidad que de esta manera pierde “el aura mítica de su legitimidad” (p. 125). Estos conceptos funcionan como herramientas cognitivas que revelan el significado inmanente de los fenómenos sociohistóricos individuales, permitiendo desmitificarlos y despojarlos del poder que ejercen sobre la conciencia y la praxis. Conceptos como segunda naturaleza, fetiche, reificación, encantamiento, destino, mito o fantasmagoría, si bien representan a la realidad, al mismo tiempo la acusan de la contradicción que la caracteriza y atraviesa.

La función de estos conceptos cognitivos, que advierte contra su uso erróneo y unívoco, es análoga al papel de las ideas regulativas en el sistema kantiano (Buck-Morss, 1981, p. 112). El criticismo de Kant insiste acerca de un uso legítimo de las ideas de la razón que no obedece a requisitos subjetivos —origen de confusiones y engaños— sino a la necesidad objetiva propia de las cosas. Es en su función regulativa donde la razón permanece despierta en la conciencia de sus límites; por un lado, teniendo en cuenta que su misma tarea

consiste en poner frenos a las pretensiones absolutistas del entendimiento y la experiencia, ya que éstos no pueden pronunciarse sobre lo que está fuera de este mundo empírico, y por otro considerando que “cualesquiera sean los resultados que alcancemos en los conocimientos de los objetos parciales, ninguno de ellos puede sustituir al conocimiento del objeto total” (Caimi, 2009, p. LIX).

Así, todos los conocimientos han de entenderse como adquisiciones incompletas, que podrían integrarse en sistemas más complejos. A su vez, la razón, como una especie de “guardiana de lo absoluto” (p. LX), debe mostrar no sólo los falsos fundamentos de la metafísica, sino también, la vanidad e ilegitimidad de las pretensiones de ciertos pensadores que afirman que el fundamento es el poder político o económico o de teólogos que pretenden demostrar las verdades últimas sobre la existencia, la esencia o la voluntad divinas. También debe desenmascarar a aquellos científicos que quieren convencernos “de que fuera de los objetos de las ciencias naturales no hay nada más” (p. LXI). Kant reconoce que estos juicios negativos no gozan de especial estima entre los estudiosos y que incluso se los considera “como envidiosos enemigos de nuestro impulso de conocimiento, [impulso] que incesantemente busca el ensanchamiento” (Kant, 2009, p. 626), y que requieren de la apología, que él realiza, para ser aceptados.

Por un lado, en la lógica, las proposiciones negativas tienen “por tarea propia solamente la de impedir el error” (Kant, 2009, p. 626) pero en todo el ámbito del conocimiento, su aleccionamiento negativo, “tiene más importancia que muchas enseñanzas positivas” (p. 627). A esta coerción que la razón se impone de no apartarse de ciertas reglas, Kant la llama disciplina, a la cual distingue explícitamente de la cultura o doctrina que tiene como finalidad inculcar destrezas positivas. La formación del intelecto también precisa de contribuciones negativas que lo prevengan de la humillación de ser sospechoso de incurrir en “un juego frívolo, con ficciones en lugar de conceptos, y con palabras en lugar de cosas” (p. 627). Este uso crítico de la razón, no siempre necesario en el conocimiento empírico que de suyo encuentra su límite

en el dato de la experiencia, es imprescindible, para Kant, en la órbita de los conceptos que propenden naturalmente a la extravagancia y al error: “incluso toda la filosofía de la razón sólo tiene por ocupación esta utilidad negativa” (p. 627).

Además de la consideración de todos los conceptos como no invariantes y focalizados en su dimensión negativa, la técnica cognitiva adorniana se completaba con la ordenación de estos según una estructura lógica particular, la de las “constelaciones cambiantes” (Adorno, 1994, p. 89) que desarrolló Adorno, siguiendo a Benjamin en su discurso de 1931. Los conceptos surgían a partir de una facticidad histórica concreta y adquirían diferentes estructuraciones según esa realidad particular; no pudiendo considerarse inmutable el sentido de los mismos ni su articulación. Y los mismos ensayos de Adorno pueden explicarse y así comprenderse sin tanta frustración, como particulares ordenaciones de conceptos que adquieren su significado según la ocasional constelación de cada escrito, no siendo prudente extender indiscriminadamente las conclusiones de unos hacia otros. Adorno, según el contexto, enfatizaba o priorizaba una significación por sobre otra o las juxtaponía para revelar la verdad de una realidad que se entendía como cambiante y no siempre idéntica a sí misma. Aunque co-escrita por Horkheimer, *Dialéctica de la ilustración* ejemplifica concretamente el método adorniano:

En el libro, los momentos de la historia dinámica y del mito estático se juxtaponían para otorgarle significado crítico al presente: la razón era criticada en tanto “mito”, mientras el progreso técnico era visto como el retorno de lo “siempre idéntico” (*Immergleiche*) por la violencia infligida a la “primera naturaleza” material; se exponía la historia más reciente (cultura de masas y antisemitismo) como barbarie arcaica, y lo arcaico, el poema épico de la *Odisea*, era leído como expresión de lo más moderno: Odiseo, el “prototipo del individuo burgués”. (Buck-Morss, 1981, p. 132)

El uso constante de pares de conceptos contrarios, prehistoria-posthistoria, pasado-presente, iluminismo-mito, magia-ciencia,

moralidad-barbarie, progresión-regresión, buscaba negar no sólo la reificación de los conceptos sino también la realidad que éstos pretendían definir. Y la convergencia de éstos en constelaciones desmitificadoras suponía hacer estallar por los aires los saberes hasta ese momento vigentes para dar lugar a reconfiguraciones novedosas a partir de sus ruinas. Martin Jay (1988; 2003) ha analizado el uso evocador que Benjamin y Adorno hicieron de la metáfora de los campos de fuerzas, y cómo Adorno la combinó con la imagen de constelación, también proveniente de Benjamin.

El mismo Jay la incorporó no sólo en su libro *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural* publicado en inglés en 1993, sino que ya en el 1981 la había utilizado en su ensayo “Positive and negative totalities: implicit tensions in critical theory’s vision of interdisciplinary research” y en el 1984 -fungiendo como “tropa principal” (Jay, 2003, p. 15)- en su libro sobre Adorno. Asimismo, la columna que desde hace años escribe para la revista *Salmagundi* de la Skidmore College se titula “Force Fields”. Un campo de fuerzas sugiere una “yuxtaposición no totalizadora de elementos cambiantes, un interjuego dinámico de atracciones y aversiones, que no tienen un principio generador primario, ni un denominador común, ni una esencia inherente” (Jay, 2003, p. 14). Es un modelo dialéctico de sucesivas negaciones, que por un lado destruye y por otro construye, las diversas partes de una realidad en continuo movimiento que avanza a través de sus extremos.

La idea de campo posibilita organizar los conceptos como si fueran energías en conflicto que unas veces son atraídos hacia un polo y otras hacia el contrario. Como en una constelación de estrellas, estos movimientos generan la visibilidad y resplandor efímero de uno de los motivos, para después dar lugar al siguiente y así sucesivamente. Los fenómenos, en su complejidad, sólo pueden ser aprehendidos, según Adorno, si no se los subordinaba a argumentos y observaciones jerárquicamente vinculadas, y se renuncia a privilegiar uno de los elementos del campo de fuerzas o de la constelación por sobre otros (Jay, 1988, p. 5).

La propuesta concreta de trabajar con los conceptos de una manera que evita el riesgo del anquilosamiento o la voluntad de forzar la realidad en pos de la adecuación, colabora con el sostenimiento de la dimensión racional del mundo y del ser humano a pesar de sus límites. Ante el canto embriagador del irracionalismo radical, Adorno propuso un modelo que permite abordar las cosas que acontecen, analizarlas y eventualmente transformarlas. La utilidad de los conceptos críticos permanece relevante en una era de cambios aún más acelerados que en tiempos de Adorno, y en un contexto donde los sistemas académicos pretenden explicar casi todo lo existente. La riqueza de una propuesta que invita a la complejización y a la continua reestructuración de los saberes es uno más de los mojonos que nos aleja de los totalitarismos omnibarcadores que hoy, como siempre, siguen imperando.

6. Conclusiones

Este trabajo ha ofrecido un análisis crítico de la vigencia y relevancia de la dialéctica negativa de Theodor Adorno. En un primer momento, articuló la propuesta adorniana con la filosofía de Immanuel Kant, que buscaba pensar la razón al tiempo que sus límites. En segundo lugar, desplegó la idea de una crítica inmanente, que considera que toda refutación debe partir desde la interior del pensamiento interpelado y sus dos máximas en apariencia incompatibles: la de la inmersión minuciosa y la del distanciamiento libre. Continuó con una sección que recuperó el método específico de la dialéctica negativa, cuya lógica de desintegración emerge de los vestigios de una lógica de identidad, para terminar con la profundización sobre el peculiar uso que hace de los conceptos al dinamitar su contenido estable y anquilosado. Estos tres elementos -la dialéctica negativa, la crítica inmanente y los conceptos cognitivos críticos- demuestran su eficacia no solo en las investigaciones filosóficas adornianas, sino que también ofrecen valiosas perspectivas para el análisis en diversas disciplinas y campos de estudio contemporáneos.

Sólo a título de ejemplo me gustaría señalar algunos impactos que los conceptos adornianos tienen en los estudios artísticos con-

temporáneos. Desde hace ya varias décadas, tanto en Europa como en América, la formación artística ha ingresado a los espacios universitarios asumiendo los desafíos que la transmisión y la investigación académica conllevan. Graduados de licenciaturas, maestrías y doctorados en Teatro, Música, Artes Visuales, Danza y otros géneros, se forman como artistas a la par que reflexionan conceptualmente sobre su propio quehacer práctico. Para ello asimilan, pero al mismo tiempo transforman, desde dentro, la propia academia y las tradicionales certezas acerca de cómo se piensa, cómo se conoce y cómo se investiga. Desde el cuerpo y con el cuerpo indagan y producen saber sobre la experiencia artístico-estética y sus derivados. Parafraseando a Adorno, penetran con conceptos lo que no es conceptual sin acomodar esto a aquéllos. De esta manera, el pensamiento dialéctico y negativo y su afirmación según la cual la experiencia permanece siempre “indisponible” para el concepto (Cornago, 2011, p.16), orienta los estudios y traza los derroteros de aquella “filosofía concreta” (Adorno, 1984, p. 8) que ponderaba y buscaba Adorno. Los artistas asumen militantemente el principio de no identidad, de no adecuación entre concepto y realidad, aunque no siempre conozcan sus orígenes intelectuales o filosóficos. De ahí que la explicitación y la introducción de la dialéctica negativa adorniana suela ser bien recibida en los ámbitos en donde confluyen la formación académica y las artes. Es de suponer que una creciente visibilización de la misma no hará más que enriquecer y potenciar los estudios sobre el arte y desde el arte.

Cabe considerar también los beneficios potenciales de aplicar la crítica immanente en el actual contexto de alta especialización. Es evidente la creciente fragmentación de las disciplinas, no solo en relación con otros ámbitos del saber, sino también dentro de sus propias áreas, conduciendo a conclusiones cada vez más específicas. Esto ha provocado la dificultad tanto de un genuino diálogo interdisciplinar como intradisciplinar, al punto que muchos de los congresos, jornadas, coloquios y también publicaciones no dejan de ser encuentros o instancias donde cada uno expone sus conclusiones a un público que queda ajeno a ellas o, en el mejor de los casos, ante

un reducido y endogámico auditorio, que sólo por estas dos características, es capaz de seguir los hilos de la argumentación.

En esta situación el recurso a la crítica inmanente, a un diálogo desde el interior y hacia el interior de cada disciplina, es la salvaguarda para que el espíritu filosófico, científico y académico siga vigente y promueva el movimiento creativo que evita el estancamiento y la parálisis. Si bien la crítica externa tiene sus beneficios, es la inmanente la que ofrece, como dijo Adorno, los verdaderos y más eficaces resultados. Crítica que aún puede sostenerse en el contexto de especialización contemporánea. Asimismo, utilizada como método, como estructura formal, la crítica inmanente puede promover el diálogo aun cuando desde el punto de vista de los contenidos no se tenga toda la información o formación al respecto. De esta manera, el intercambio intelectual no será fructífero solamente entre quienes comparten un mismo campo disciplinar, sino que podrá practicarse con actores de distintos espacios, estableciéndose, de esta manera, la tan difícil pero siempre ansiada articulación entre los saberes.

Se puede concluir, por todo lo expuesto, que la propuesta teórica de Adorno representa una filosofía que, ante el contexto de crisis y escepticismo de las primeras décadas del siglo XX, logró articularse con rigor y profundidad. Asimismo, demuestra que, lejos de sucumbir al desencanto por la obsolescencia de ciertas categorías, pudo desplegarse hacia distintas zonas de pensamiento, innovándose tanto desde lo conceptual como desde lo metodológico. La fecundidad de la crítica inmanente y de la dialéctica negativa, así como la productividad del uso de los conceptos cognitivos críticos como herramienta de análisis, que exigen, pero también son causa tanto de rigor como de creatividad, si bien manifiestan su eficacia principalmente en las indagaciones filosóficas, permiten iluminar abordajes propios de otros campos de estudio, pertenezcan éstos ya al área de las ciencias, de las otras humanidades o de las artes.

Referencias

- Adorno, Th. (1971). *La ideología como lenguaje*. Madrid, España: Taurus.
- (1994). *Actualidad de la filosofía*. Barcelona, España: Atalaya.
- (2012). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. Madrid, España: Akal.
- (1984). *Dialéctica Negativa*. Madrid, España: Taurus.
- Arenas, L. (2003). Metacrítica de la razón pura: el Kant de Adorno, *Revista de Filosofía*, 28, 2, 353-377 ARENAS, L. [2003], “Metacrítica de la razón pura: el Kant de Adorno” en *Revista de Filosofía*, Vol. 28, n°2, p. 353-377, Madrid.
- Buck-Morss, S. (1981). *Origen de la dialéctica negativa: Theodor Adorno, Walter Benjamin y la Escuela de Frankfurt*. México DF, México: Siglo XXI.
- Caimi, M. (2009). “Estudio preliminar” en Kant, I., *Crítica de la razón pura*. Edición bilingüe alemán – español, (Traducción, estudio preliminar y notas: Mario Caimi). México DF, México: FCE-UAM-UNAM, pags. VII-LXX.
- Cornago, O. (2011). “En torno al conocimiento escénico”. En Erika Fischer-Liche *Estética de lo performativo*. Madrid, España: Abada.
- Horkheimer, M. y Adorno, TH. (1987). *La dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- Jameson, F. (2010). *Marxismo tardío: Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Jay, M. (1988). *Adorno*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Jay, M. (1989). *La imaginación dialéctica: una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid, España: Taurus.
- Jay, M. (2003). *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Edición bilingüe alemán-español, [Traducción, estudio preliminar y notas: Mario Caimi], México DF, México: FCE-UAM-UNAM.
- Wellmer, A. (1998). *Sobre la dialéctica modernidad y postmodernidad: la crítica de la razón después de Adorno*. Madrid, España: Visor.
- Wellmer, A. (2009). ¿Podemos aún hoy aprender algo de la estética de Adorno? *Boletín de Estética*, 11 (8), 15-48.
- Wiggershaus, R. (2011). *La Escuela de Fráncfort*. Buenos Aires, Argentina: FCE.