

THEODOR W. ADORNO

Introducción a la dialéctica  
(1958)

Edición de Christoph Ziermann  
Traducción de Mariana Dimópulos



ETERNA CADÊNCIA  
EDITORA

Adorno, Theodor W.  
Introducción a la dialéctica. - 1a ed. - Buenos Aires : Eterna  
Cadencia Editora, 2013.  
384 p. ; 22x14 cm.  
  
Traducido por: Mariana Dimópulos  
ISBN 978-987-1673-85-8  
  
1. Ensayo Filosófico. I. Dimópulos, Mariana, trad.  
CDD 190

Título original: *Einführung in die Dialektik* (1958)

© 2010, Suhrkamp Verlag Berlin  
All Rights reserved by and control through Suhrkamp Verlag Berlin.  
© 2013, ETERNA CADENCIA S.R.L.  
© 2013, Mariana Dimópulos, de la traducción

Primera edición: septiembre de 2013

Publicado por ETERNA CADENCIA EDITORA  
Honduras 5582 (C1414BND) Buenos Aires  
editorial@eternacadencia.com  
www.eternacadencia.com

ISBN 978-987-1673-85-8

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina / Printed in Argentina

Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra  
por cualquier medio o procedimiento, sea mecánico o electrónico,  
sin la autorización por escrito de los titulares del copyright.

## ÍNDICE

PRÓLOGO, por Mariana Dimópulos	15
NOTA A LA PRESENTE EDICIÓN	29
APUNTES DE LA LECCIÓN 1 - 8/5/1958	31
Prejuicios contra la dialéctica. Naturaleza doble de la dialéctica. Dialéctica como método para el orden de las ideas (Platón). Orden conceptual como réplica del orden natural. Nervio vital de la dialéctica. La dialéctica es necesariamente "exagerada". Elemento positivista de la dialéctica.	
LECCIÓN 2 - 13/5/1958	37
'Movimiento del concepto' (Hegel). La dialéctica como hipóstasis de la identidad entre pensar y ser. Dialéctica en Hegel como unificación de identidad y no-identidad. No-identidad en el proceso, identidad en el resultado. Introducción a la dialéctica como modelo de dialéctica. El movimiento del concepto no es una sofística. Movimiento del concepto como sendero de la ciencia. El objeto de conocimiento está movido en sí. Movimiento del concepto según legalidad. Concepto metafísico de 'verdad'. El movimiento histórico no es del ser, sino concreto. Dialéctica no es filosofía fundamental. Núcleo temporal de la verdad.	

## LECCIÓN 3 - 20/5/1958

55

Crítica de la *prima philosophia*. Tampoco la materia es algo primero. La dialéctica de Hegel es al mismo tiempo una conservación de la filosofía primera. Toda determinación implica mediación. El movimiento del concepto no es añadido del pensar. Desplazamientos sofisticados del significado en Gehlen. El todo es lo verdadero solo como compendio de todas las mediaciones. Idea de una dialéctica abierta. El todo no es naturaleza universal ni unidad sin fisuras. "La verdad es esencialmente resultado". Los fenómenos singulares son solo comprensibles a partir del todo. Recurrir a la totalidad con la mediación del automovimiento de lo singular. El concepto del todo está dado de antemano.

## LECCIÓN 4 - 22/5/1958

73

Concepto tradicional de sistema: derivación del todo a partir de un primer principio fundamental. Concepto dialéctico de sistema. Negación determinada. Contradicción en Kant. Contradicción en Hegel. La antítesis surge de la tesis. Lo absoluto tiene su medida en la objetividad. La crítica dialéctica es necesariamente inmanente. Refutación de un pensamiento a través de su desarrollo. El absoluto resultante es esencialmente temporal. Interacción entre teoría y praxis. La verdad como resultado es "concreta".

## LECCIÓN 5 - 3/6/1958

91

Reproche de una racionalización universal del mundo. Dialéctica no es pensar racionalista. Disputa del racionalismo. Pensar conceptual ineluctable. Momento de verdad del irracionalismo. Lo irracional como momento de la ratio. Felicidad y padecer inmanentes al pensar. Ser en sí, ser para sí y ser en sí y para sí. Relación entre tesis, antítesis y síntesis. El método dialéctico apunta a la vida contradictoria de la cosa. La dialéctica no es inmune al mal uso ideológico.

## LECCIÓN 6 - 10/6/1958

110

El método dialéctico no es un esquema mental formal. Objetivación de la verdad. Todo pensamiento verdadero se vuelve no-verdadero al ser aislado. Irrelevancia del esquema de triplicidad en Hegel. Reproche de la universalización de la contradicción. La contradicción no es principio primero. Crítica de Hegel a la dialéctica trascendental de Kant.

## LECCIÓN 7 - 12/6/1958

130

Principio dialéctico del desarrollo en Hegel como principio del ser real. La dialéctica en Kant como lado negativo de la crítica de la razón. Momento positivo de la crítica de la razón. La reflexión se vuelve el principio del autoconocimiento especulativo de la razón. Conocer del conocer es al mismo tiempo principio del conocimiento contenidista. Dialéctica y lógica formal. 'Ejemplo' en Hegel. Forma lógica del juicio y concepto enfático. La contradicción dialéctica como expresión de la divergencia entre pensar y mundo.

## LECCIÓN 8 - 19/6/1958

147

La dialéctica pone nombre al estado negativo del mundo. Contradicción no solo en el pensar, sino objetiva. La contradicción como principio de la desunión es al mismo tiempo principio de unidad. Dialéctica como unidad del 'a priori' y de la experiencia. El orden objetivo del mundo es de naturaleza conceptual. Carácter coercitivo de la dialéctica. Pretensión de sistema de la dialéctica. Contradicción dialéctica en la *Filosofía del derecho* de Hegel. El sistema dialéctico no es coherencia deductiva sin fisuras. Concepto de experiencia en Hegel.

## LECCIÓN 9 - 24/6/1958

164

La tarea paradójica del conocer: identificación de lo no-idéntico. Identidad de pensar y ser en el pensar (Hegel). La

no-identidad y la contradicción no son abolibles en el pensar (Marx). Problemático primado materialista del ser ante la conciencia. Las partes y el todo se presuponen recíprocamente. La crítica literaria materialista no puede partir de experiencias particulares no mediadas (Benjamin). El materialismo dialéctico no es materialismo vulgar. Reproche de la hipóstasis metafísica de la totalidad (Weber).

LECCIÓN 10 - 26/6/1958

182

El saber del todo social precede a la experiencia particular. La experiencia precedente del todo no es privilegio humano. Renuncia a la intuición inmediata restaurada en Hegel. La coincidencia entre las partes y el todo como resultado de un proceso. Intuición. La teoría no es algo acabado. Peligro del entumecimiento dogmático de la dialéctica (Lukács). La reducción del conocimiento a sus orígenes es no-dialéctica. Sobre la supervivencia en las ciencias de representaciones filosóficas superadas.

LECCIÓN 11 - 1/7/1958

199

Rectificación terminológica del concepto de rol. Parte y todo sin primacía uno sobre el otro. Metafísica como ciencia de lo primero. Origen como mero comienzo (Hegel). Acaparación ontológica de Hegel. 'Abstracto' en Hegel. La dialéctica no es una ontología movida. 'Ser' en Hegel. Filosofías de la inmediatez como retorno a la mitología. Dialéctica y positivismo. Apariencia de lo natural en el mundo cosificado.

LECCIÓN 12 - 3/7/1958

219

Afinidad de la dialéctica con el positivismo. Diferencia entre esencia y aparición es constitutiva. La dialéctica atraviesa la apariencia de la inmediatez de los hechos últimos. El Darmstädter Gemeindestudie. Análisis de motivos en la sociología de la industria. Sondeos de opinión empíricos y

críticos. Tránsito del positivismo a la dialéctica. Contradicción en lo dado como principio del movimiento dialéctico.

LECCIÓN 13 - 8/7/1958

237

Método científico en Descartes. Racionalismo como voluntad de dominio de la naturaleza. Postulado de la evidencia de lo conocido (Descartes). Consideración hermenéutica. Postulado de la evidencia como forma de fundamentación metafísica última. La evidencia de la percepción sensible ya está mediada. Orden del conocimiento y orden de lo conocido. Experiencia y concepto. El análisis elemental destruye el interés propiamente dicho del conocimiento. Filosofía de la naturaleza y ciencias naturales. La filosofía sigue atada al contenido material de las ciencias.

LECCIÓN 14 - 10/7/1958

254

El análisis elemental solo no arroja ningún conocimiento. Lo universal se concretiza en lo particular. Posición de la dialéctica ante el concepto de desarrollo. La familia no es mera reliquia. La sociedad no es un organismo, sino antagónica. Paso a paso continuado del conocimiento. La unidad de la sociedad está constituida por la discontinuidad. La continuidad presupuesta es afirmativa. Entusiasmo, momento necesario del conocimiento. Aspecto positivo de la continuidad.

LECCIÓN 15 - 15/7/1958

272

Carácter coercitivo de la lógica. Crítica inmanente y trascendente. La movilidad del pensamiento no es evasión. Las contradicciones son constitutivas. Contra el relativismo. El conocimiento dialéctico del objeto singular necesita la reflexión. Reproche de la falta de sustento. Excursus sociológico sobre la movilidad. La filosofía tiene su sustancia en la fuente de fuerza de sus pensamientos. Dinámica detenida en Heráclito y en Hegel.



## LECCIÓN 16 - 17/7/1958

292

Carácter dogmático del axioma de completitud. Cumplimiento del postulado de completitud en el idealismo alemán. Iluminación dialéctica del ámbito del objeto a través de modelos. 'Tipo ideal' en Max Weber. Visión de esencias en Edmund Husserl. Pensar en modelos. Comunicación laberíntica en obras literarias (Kafka, Balzac, Von Doderer). Transformación histórica del concepto de sistema.

## LECCIÓN 17 - 22/7/1958

310

Conciencia como principio de unidad de la idea moderna de sistema. Crítica y tentativas de salvación del sistema en el siglo XIX. Atracción actual del concepto de sistema. Sobrevida fantasmática de la idea de sistema. Necesidad de sistema y experiencia cerrada del mundo. No hay *continuum* categorial entre las ciencias (Talcott Parsons). El concepto de sistema funcional es apoloético. *Frame of reference*. Lógica de la ciencia y mala metafísica, hoy complementarias. Sanador anacronismo de la dialéctica.

## LECCIÓN 18 - 24/7/1958

327

Conciencia dicotómica. La mediación dialéctica no es un tanto-esto-como-eso. Mediación como autorreflexión crítica de los extremos. El "o bien esto, o bien eso" en las ciencias sociales. Concepto negativo de la verdad en la dialéctica. Valores: ni un más allá ni meramente relativos. Parámetro de la verdad inmanente al objeto. La dialéctica no es un pensar de un punto de vista. La dialéctica reniega de las recetas. Definición como forma lógica.

## LECCIÓN 19 - 29/7/1958

344

Límites de la determinación déctica y definitoria de un concepto. El concepto no es *tabula rasa*. Concepto y constelación. Dinámica y vida del concepto como objeto de la

dialéctica. Definición verbal y definición filosófica. La definición filosófica exige conocimientos previos de la cosa. Ampliación de los conceptos a campos de fuerza. Reducción como característica específica de la definición filosófica. Definiciones operacionales en las ciencias. Pérdida del momento sintético del conocimiento. Campo de aplicación de definiciones operacionales. Dialéctica como mediación crítica de nominalismo y realismo. Momento de verdad del análisis fenomenológico de la significación.

## LECCIÓN 20 - 31/7/1958

363

Determinación dialéctica del concepto como constelación y configuración. El orden de las ideas en Platón como expresión de la división del trabajo. La exposición de la cosa no es algo externo. La exposición garantiza la objetividad del conocimiento. Contradicción en el juicio identificador como punto de partida de la dialéctica. Verdad y no-verdad de la forma del juicio lógico. Síntesis subjetiva y estado de cosas objetivo en el juicio. Crítica inmanente de la lógica. Crítica fenomenológica del procedimiento del silogismo. Abandono de la subordinación lógica como índice del pensar dialéctico. ¿Es posible el conocimiento sin la suposición de una identidad de sujeto y objeto?

## PRÓLOGO

Apenas pasada la guerra, el director del viejo Instituto de Investigación Social, Max Horkheimer, recibió en el exilio una carta de un antiguo alumno que describía la situación de Alemania. Las bibliotecas estaban vacías; el país dividido en cuatro zonas de ocupación; la vida, separada de toda teoría, dedicada a la “praxis” de la supervivencia. Se preparaba un congreso de sociólogos en la ciudad de Frankfurt para el otoño, y sería bueno volver a escuchar al profesor del Instituto. La carta cerraba con una declaración que acaso no fuera retórica: “haber soportado todos estos años, en gran parte se lo debo a usted”. En 1949, después de largas discusiones y consultas y unos quince años de exilio, Horkheimer viajó de Estados Unidos a su país natal. La pregunta era si “allá” habría aún un par de estudiantes e intelectuales que reunir, a quienes enseñar y en quienes ejercer influencia. De regreso a Los Ángeles, en el barco, escribió a su más estrecho colaborador, Theodor Adorno: “Los hombres deben forzar a los hombres a forzar la naturaleza, de lo contrario la naturaleza forzará a los hombres. Este es el concepto de sociedad. Nuestra tarea específica es la de reconocerlo con precisión en sus condicionamientos, pero sin el espíritu postulado por Hegel”.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Max Horkheimer, “Carta a Theodor Adorno, 8 de mayo de 1949”, en *Frankfurter Schule und Studentenbewegung*, tomo 2, *Dokumente*, editado por Wolfgang Kraushaar, Hamburgo, Rogner & Bernhard bei Zweitausendeins, 1998, p. 47.

Adorno retomó su trabajo docente (le habían quitado la autorización en 1933 con las leyes raciales) inmediatamente después de regresar a Frankfurt. En representación de Horkheimer, en el invierno de 1949 dio unas clases generales sobre teoría de la sociedad y un seminario sobre la dialéctica trascendental en Kant. Desde entonces, y hasta su muerte en 1969, nunca dejó el trabajo de la docencia. Estética, filosofía moral, idealismo, Nietzsche, Bergson, Husserl fueron parte principal de sus temas. Conferencias, artículos, apariciones en radio y entrevistas completaron el abanico de su reinserción filosófica en la Alemania post Hitler. Aquellas escuchas dispuestas que en los años cincuenta celebraron la reapertura del Instituto, del que Adorno pasó a ser director cuando Horkheimer se jubiló en 1958, se convirtieron finalmente durante los años sesenta en críticos de las generaciones anteriores y por último entraron en su fase de radicalización. El camino de la influencia planeada sobre los estudiantes alemanes terminaría no siendo el imaginado, y ha recibido desde entonces gran cantidad de interpretaciones. Quedan en el pensamiento de Adorno varias huellas políticas que lo señalan, y hay quien las pisa y quien no.

De la actividad docente de esos primeros años solo fueron grabadas esta *Introducción a la dialéctica*, unas lecciones sobre teoría del conocimiento, las lecciones de estética y otras dedicadas a la *Crítica de la razón pura* de Kant. La tarea de edición del material continúa, a cargo del Archivo Adorno en Frankfurt, aunque gran parte del trabajo docente posterior, de los años sesenta, ya fue editado. Adorno dictaba sus clases teóricas basándose en muy breves anotaciones, sin leer más que las citas de otros autores. En 1962, al aceptar la publicación de una conferencia, advertía de las diferencias de eficacia entre la palabra oral y la escrita: "Si se hablara tal como lo exige la rigurosidad de la exposición, resultaría incomprendible; pero nada de lo que uno expresa oralmente puede dar

cuenta de lo que se exige a un texto escrito". La trasposición de la oralidad a la escritura tendía a desconocer la transitoriedad de "la palabra efímera".

Por supuesto, no todas las cosas efímeras lo son en el mismo grado. En el texto basado en la oralidad, parte del rigor se ha perdido; quedan desnudas algunas ideas, fuera de la trama compleja del pensamiento. Pero el posible trastorno, la simplificación, supondrá algunas ventajas para los lectores. Estas ventajas no están disociadas de la tarea que Horkheimer y Adorno se plantearon al regresar a Frankfurt después de la guerra. Había en ellos una voluntad innegable de volver didáctica, en su mejor acepción, al menos una parte de sus pensamientos. Y desde otro punto, faltaba aún desplegarlos. En el caso de Adorno ese despliegue ocurrió a la par de las clases y de la escritura. Esta *Introducción a la dialéctica*, que puede leerse como una auténtica presentación del pensar dialéctico para quienes no lo frecuentan, queda también enmarcada en el desarrollo de una crítica de Hegel, que tendrá su coronación ocho años más tarde en la *Dialéctica negativa*.

Adorno lo asegura más de una vez: el concepto de dialéctica solo habrá de repensarse a partir de Hegel, su mayor representante. Si hay que remontarse a algún origen será, a lo sumo, siguiendo la exposición de Richard Kroner, al de las antinomias de Kant. La historia de la conservación de estas transcripciones conspiró en favor de esta visión; la única clase dedicada a la dialéctica antigua solo se transmitió en forma de apunte. Ya desde el segundo de los veinte encuentros de 1958 la presentación de la dialéctica pasa al pensamiento moderno y abandona a Platón. El punto de partida es el movimiento del concepto. La exposición comienza bajo el signo de Hegel (la "única filosofía"), aunque se desarrolla en una progresiva crítica. Ya durante los años treinta esta tarea había ocupado las discusiones entre Horkheimer y Adorno. El programa podía enunciarse en una breve frase: hay que quitar el espíritu a Hegel, o bien: hay

que romper con la identidad de sujeto y objeto.<sup>2</sup> Esa identidad suponía, a fin de cuentas, la supremacía del sujeto del idealismo, y en este punto, dejaba de ser una identidad tal.

Este programa, mencionado repetidas veces en la correspondencia entre Adorno y Horkheimer en la forma de la promesa de un libro sobre la dialéctica, tuvo dos momentos fundamentales. El primer intento, que es de los años cuarenta, terminó cuajando en ese libro clave que es la *Dialéctica del iluminismo*. Sin embargo, a pesar de la centralidad de los conceptos allí expuestos, fue una suerte de modelo para una nueva dialéctica pero sin abarcar una reformulación de los supuestos de la filosofía hegeliana. Una segunda instancia de trabajo conjunto quedó registrada en los protocolos de discusión teórica que ambos mantuvieron en 1946, precisamente antes del regreso a Alemania. Registro de estos protocolos existen en verdad desde 1939, y muestran el desarrollo de las inquietudes que decantaron, en parte, en la *Dialéctica del iluminismo*. La programada crítica a Hegel giraba en torno al problema de la identidad y la posibilidad de una “dialéctica no-idéntica”. Y puesto que la identidad entre sujeto y objeto es una de las bases fundamentales de la teoría del conocimiento en el idealismo alemán, negar esa identidad, dado que implicaba una más o menos oculta supremacía del sujeto, significaba a su vez preguntarse por la posibilidad del conocimiento mismo una vez rota esa identificación. La otra cara (aunque ninguna de estas monedas son simples, dobles, sino monedas múltiples) era la del absoluto en Hegel, pues solo a través de la final supremacía del espíritu era posible completar esa identidad y llegar al conocimiento. La siguiente a repensar era la cara del sistema. Todo momento aislado, repetía Horkheimer en aquellas discusiones, es un momento no-verdadero.

<sup>2</sup> Ver “Diskussionsprotokolle”, en Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, tomo 12, *Nachgelassene Schriften. 1931-1949*, Frankfurt, Fischer, 1985.

De modo que una reformulación válida de la dialéctica no podía evitar el problema gnoseológico; en este punto era Adorno el dotado con mayores armas, o con el hilo más fino para la tarea. Su larga dedicación a Husserl y a señalar los límites de la fenomenología lo había sumergido en las aporías necesarias. Ya para los años cincuenta esto ocurría al menos en dos planos: el primero, la convicción de una prioridad del objeto en el proceso de conocimiento, etiquetada con un nombre célebre de la introducción a la *Fenomenología del Espíritu: das reine Zusehen*. Este “puro mirar atentamente” era señal de que en Hegel ya existía ese enfoque hacia el objeto. Las otras formulaciones, elegidas en estas clases para la misma idea, son las del ‘entregarse’ o ‘adaptarse’, producto o al menos posibilitado, según las palabras de Adorno, por una insistencia frente a ese objeto del conocimiento. Hay que “quedarse” hasta que el objeto empiece a moverse. Antes había sido el movimiento del concepto, ahora será la cosa, que bulle como una quieta gota de agua bajo el microscopio. En otro plano, se tratará de la contradicción, de denunciar la estructura contradictoria del mundo. De este modo se establece en la dialéctica de Adorno una serie de espejismos y oposiciones en paralelo, basadas a su vez en ese movimiento descrito y transitado por la filosofía de Hegel que es la dialéctica, y que no solo pertenecen a los objetos sino también al concepto en relación consigo mismo y en su relación con la cosa, es decir, también a nivel del lenguaje, y a través del lenguaje nuevamente hacia la filosofía, que no puede sino pensar con conceptos a pesar de su indudable insuficiencia. Si esta filosofía es dialéctica, sabrá que no hay forma de detener el movimiento, sino que lo único que cabe es integrarse a él. En Hegel, el tránsito al espíritu absoluto había puesto en entredicho la supervivencia de esta dinámica y, en última instancia, de la dialéctica misma.

De modo que, en cierto sentido, había que reformularla para mantenerla viva. Si pensamos en las consecuencias extraídas

por aquellos que aceptaron el cierre llevado a cabo por el espíritu, y que se toca en varios puntos con ciertas interpretaciones posmodernas, se entenderá por qué ya a fines de los años treinta, en las discusiones sobre una modificación de la dialéctica, Horkheimer reclamaba darle el nombre de “dialéctica abierta”. No era en vano detenerse en el nombre. Sin embargo, aunque es cierto que Adorno utiliza el término de pasada en estas clases, al menos desde 1939 parece haberse resistido a quedar fijo en esta denominación. Toda la gran influencia y banalización que más tarde tuvo el concepto de ‘apertura’, incluida su vertiente a partir de Heidegger, parece darle la razón. Adorno tendía a pensar esa otra dialéctica siguiendo hasta cierto punto la larga tradición de la teología negativa. La negación determinada, clave en el devenir de la fenomenología de Hegel, cancelada en la identificación final del espíritu absoluto, debía ganar entonces la primacía. Por supuesto, no podía ser una “primacía absoluta”, porque entonces se caería en la trampa de las filosofías de lo primero, que dependen de la derivación a partir de un principio general de todo lo existente, o bien como ocurre en Hegel, de un punto último que ya está supuesto en su principio. Las filosofías de lo último y de lo primero, insiste Adorno, se tocan.

Alrededor de la negatividad, a partir de estas clases se hace visible una serie. Sin embargo, hay una cierta dificultad en pensar los libros de un filósofo en tanto obra, con su cronología, rastreando términos; significa pensar que las ideas tienen un desarrollo que pueda describirse, que las ideas crecen. En el caso de esta reformulación de la dialéctica en la obra de Adorno hay manifestaciones textuales innegables, aunque una descripción cronológica de estas manifestaciones falsea lo vivo de un pensamiento, e introduce la composición y la construcción de este pensar en el esquema de una progresión. Solo en tanto texto es posible decir que las clases de *Introducción a la dialéctica* se ubican en el centro de ese programa de crítica a Hegel que

Adorno y Horkheimer se habían planteado como tarea durante los años treinta y que tuvo una primera puesta por escrito en el modelo de la dialéctica de la ilustración. Los pasajes paralelos con otras partes de su obra son numerosos, las autocitas son buscadas, y lo mismo las repeticiones. Se trata de una iluminación mutua y bienvenida. El camino a seguir era el marcado por la negatividad.

Es múltiple, como lo señala Michael Theunissen, el concepto de negatividad en Adorno.<sup>3</sup> Pero sería divisible al menos alrededor de dos grandes centros de significación: el de no-ser y el de no-deber-ser. Se sabe que desde los años ochenta toda una corriente de lectura de Adorno tendió a interpretar la negatividad en términos del no-deber-ser, expurgando su teoría de todo radical contenido crítico de la sociedad, y con esto su mayor o menor filiación marxista, y entendiendo, a fin de cuentas, la negatividad en un sentido eminentemente moral. Difícil separar estas interpretaciones de la obra de Adorno del proceso político en que entró Europa en las últimas dos décadas del siglo xx. La interpretación clásica, la de la negatividad como no-ser, gira en torno a la negación como determinación y es la que está verdaderamente impresa en la formulación de una dialéctica negativa, que es paradójica, tal como Adorno mismo reconocía. La tarea de esta dialéctica, en cierto modo, es imposible. De ahí que la figura que la representa, ya en estas clases de 1958, pero que también aparece en los protocolos de discusión de fines de los años treinta, sea la del barón de Münchhausen, que quiere y debe salvarse del pantano tirándose de la propia cabellera.

La dialéctica negativa desconoce, o niega, el principio matemático según el cual la negación de la negación es afirmación.

<sup>3</sup> Michael Theunissen, “Negativität bei Adorno”, en *Adorno-Konferenz. 1983*, editado por Ludwig von Friedeburg y Jürgen Habermas, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, pp. 41-65.

“La equiparación de la negación de la negación con la positividad es la quintaesencia del identificar, el principio formal reducido a su forma más pura. Con él obtiene la supremacía en lo más íntimo de la dialéctica el principio antidialéctico, aquella lógica tradicional que *more arithmetico* computa menos por menos como más. Fue tomado prestado a esa matemática contra la que Hegel, por lo demás, reacciona de un modo tan idiosincrático. Si el todo es el hechizo, lo negativo, también será negativa la negación de las particularidades que tienen su epítome en esa totalidad. Lo único positivo en ella sería la negación determinada, la crítica, y no un resultado de signo invertido que mantuviera en mano con toda felicidad la afirmación”.<sup>4</sup> En esta cita de la *Dialéctica negativa* quedan condensados varios de los núcleos que en estas lecciones de introducción aparecen en sus primeras formulaciones. Por un lado, para este concepto de una dialéctica modificada hace falta mantener y profundizar la crítica de Hegel al pensar matemático, encarnado en tiempos de Adorno en el movimiento positivista y su concepción totalmente insuficiente del mundo y de la verdad. Para dar cuenta de la diferencia crucial de la dialéctica respecto de la constitución racional de la ciencia, hará falta remontarse a sus principios. De ahí que tanto en estas clases como en la introducción a la *Metacrítica de la teoría del conocimiento*, redactada en 1956, se discutan los principios del racionalismo y del empirismo. Ya la *Dialéctica del iluminismo* abría con una discusión sobre los postulados de Bacon. Por otro lado, es el todo el que conspira a favor de una última positividad, aquel espíritu absoluto del que hablaba Horkheimer en su carta de 1946. Para salvarla y potenciarla, la negación determinada es pensada como crítica.

<sup>4</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, p. 161 [edición en castellano: *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2008].

El otro frente, también presente en estas clases, es el de una confrontación abierta con la ontología. En verdad, ya desde un primer texto teórico de Adorno con el título *Actualidad de la filosofía*, que data de 1931, ese otro enemigo es llamado por un nombre propio: Heidegger. Es decir, antes de que el nazismo dividiera las aguas en lo político y humano. El tono guerrero de las teorías de Adorno no puede reducirse a un estilo o una tendencia de época: es parte de su concepto de verdad, el anverso al de la idea de la verdad como compatibilidad de muchos, con su riesgo antidemocrático. En este punto coincidía con Horkheimer, y en muchos de los documentos que recogen sus discusiones está presente esa posición del nosotros contra el resto, como un modo de pensar el propio lugar. Ese lugar se construía también en este plano negativamente. Aquí, en *Introducción a la dialéctica*, Adorno vuelve a diferenciarse de la posición de la ontología, anticipando la primera parte de la *Dialéctica negativa* (“Relación con la ontología”) y su dedicación al tema en unas clases del invierno de 1960-61 editadas en alemán bajo el título *Ontologie und Dialektik*. Todos pasos, si se atendiera a la cronología, que marcan la meta de la negatividad de su obra mayor. Entre la crítica al positivismo y a la ontología, la “nueva” dialéctica debía quedar formulada.

Los años cincuenta no se limitaron a la consolidación de la tarea docente, fueron también años de puestas por escrito. En 1951 había aparecido *Minima moralia*, un inesperado éxito de ventas. En su aforismo final declara: “Habría que producir perspectivas en que el mundo quede así dispuesto, y enajenado revele sus desgarros y grietas, tal como alguna vez yacerá en la luz mesiánica, necesitado y desfigurado. Obtener estas perspectivas sin arbitrariedad ni violencia, totalmente a partir del contacto con los objetos, esto es lo único que importa al pensar. Es lo más sencillo, porque la situación clama ineludiblemente por un conocimiento tal, puesto que la negatividad completa, vista

a los ojos, confluye en la escritura en espejo de su contrario". En 1956 se publicó la *Metacrítica de la teoría del conocimiento*, que retomaba los largos estudios dedicados a Husserl en el exilio de Inglaterra; en 1957, el primero de los ensayos de lo que serán sus *Tres estudios sobre Hegel*, "Aspectos"; en 1958, el segundo de estos ensayos, "Contenido de experiencia"; en el mismo año, el primer tomo de las *Notas sobre literatura*, que abre con el paradigmático "El ensayo como forma". En todos estos textos hay pasajes que, en mayor o menor medida, se repiten también en la *Introducción a la dialéctica* y son prueba de una matriz común entre la promesa de aquella reformulación, la necesidad no siempre explícita de tomar constantemente como punto de partida las cuestiones gnoseológicas, la filosofía rectora de Hegel y la forma del ensayo como modo de exponer esta conjunción. En numerosas variaciones vuelven los mismos ejes: la dialéctica como el modo de un dar cuenta de lo no-idéntico en el pensamiento, el enfrentamiento con el positivismo y la ontología, la totalidad que hay que negar por ser agente del sistema y espejo de la totalidad social, la desarticulación de toda posibilidad de una filosofía primera, la denuncia del pensamiento lógico y deductivo. Los textos de esos años recorren paciente e hipnóticamente el mismo collar de cuentas que dibujan las clases. Hasta la imprecisión de la discusión con la dialéctica de Marx se mantiene, enfocada más bien al materialismo dialéctico en su versión filo-soviética.

Todos estos textos son precursores, si nos atenemos al truco de la cronología, de la cristalización de esa buscada reformulación que fue la *Dialéctica negativa* de 1966. Así como se construían enemigos y se rechazaban conceptos, otros fueron radicalizados: los conceptos de reflexión, de contradicción y de mediación serán claves; su condensación más nítida gira en torno a la negatividad como crítica. Es parte de lo que estos textos dicen y hacen (no hay diferencia): no quedar saciados en una pregunta claramente planteada, o en una respuesta

conclusiva. Las ideas de lo 'claro' y lo 'conclusivo' son parte de aquello que había que desarticular.

En las clases de *Introducción a la dialéctica* se muestra una vez más que pensar la dialéctica y pensar dialécticamente están unidos, o al menos son inextricables. De modo que introducir a la dialéctica es hacer dialéctica, y en este punto, las clases dejan de ser didácticas y generales, y pasan a formar parte indudable de la obra del Adorno especulativo. En 1958, esa negatividad quedaba tímidamente formulada en clases y ensayos. En 1962, el último texto de *Tres ensayos sobre Hegel* cerraba con la reflexión de que hay que defender la dialéctica contra el propio Hegel, puesto que su mayor defensor infringe el concepto de dialéctica en tanto que no lo infringe, al hacerlo cerrar en una unidad superior, sin contradicción.

El fin –Adorno menciona más de una vez la posibilidad de que acaso lo que tenga entre manos sea no una filosofía primera, sino una filosofía última– es la negatividad, aunque al no cerrar no pueda serlo, y tampoco comienzo. De ahí que estas clases terminen con una pregunta que, tácitamente, reenvía al final de la *Fenomenología del Espíritu*, libro que ha estado citando y analizando en sus conceptos fundamentales desde un principio. Sobre uno de los planos en que el pensar dialéctico aborda el problema del conocimiento pareciera como si, una vez descartada toda identidad de sujeto y objeto, el conocimiento se volviera imposible. Esta pregunta es subsidiaria de la primera, con la que abren las clases: si el lenguaje filosófico alcanza, si el concepto vale en su vida autonómica, si hay identidad entre el concepto y su cosa. "Pensar significa identificar", recuerda Martin Seel en un texto sobre el análisis del uso de los conceptos en la *Dialéctica negativa*.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Martin Seel, "Negative Dialektik. Begriff und Kategorien II. Adornos Analyse des Gebrauchs von Begriffen", en *Theodor W. Adorno. Negative Dialektik*, editado por Axel Honneth y Christoph Menke, Berlín, Akademie Verlag, 2006.

Y aunque reconoce y subraya la importancia de esa teoría del concepto que Adorno deja formulada en su obra teórica mayor, y señala con precisión que la dialéctica de Adorno “entiende la reflexión filosófica como un proceso que no puede cerrarse en la explicación conceptual, para el que por razones de principio no hay cierre alguno”, termina por reunir todas las perspectivas por las que la dialéctica se esfuerza, haciendo sus múltiples despliegues y repliegues, en una de la ética y del reconocimiento del otro. El giro no es nuevo, lo vienen practicando hace tiempo Axel Honneth, o J.M. Bernstein. Queda enmarcado en ese proceso de interpretación que comenzó en los años ochenta, que pretende no ser política siéndolo y que ha pasado a ocupar el lugar de una supuesta tercera generación de frankfurtianos. Pero en su libro dedicado al problema de la ética en Adorno, J.M. Bernstein se queda por un momento detenido en una cuestión clave, la del movimiento, que es anterior a toda posible ética solapada en la negatividad, y está implícita en el problema del concepto, el del absoluto y el de la identidad. Es parte fundamental de la dialéctica misma, no importa en cuál de sus versiones.<sup>6</sup> Bernstein compara este movimiento con un “razonar en transiciones” recurriendo al hegeliano Charles Taylor. Sea como sea, no se trata únicamente de un movimiento a partir de la contradicción, que se clausuraría en el fin de la sucesión afirmativa del esquema de la triplicidad (tesis, antítesis, síntesis). Este es precisamente el movimiento que Adorno muy pronto rechaza, ya en estas clases. Describir ese otro movimiento incesante equivaldría a afinar la intención de “preparar un concepto modificado de dialéctica”, como se lo proponía Adorno en 1963 en su prólogo a los ensayos sobre Hegel, pero que ya estaba como programa en las discusiones

de los años treinta con Horkheimer. Hay movimiento en el propio concepto, en la mediación inherente al pensar dialéctico, y oculto, o detenido, en la idea de un núcleo temporal de la verdad. También lo hay en los cambios de plano, que Adorno ejerce una y otra vez: la no-identidad es la gnoseológica, pero pronto pasa a ser la del sujeto histórico, luego la del concepto con la cosa, también la del concepto consigo mismo. Si está en la cosa al igual que en el pensar, esto es, si la cosa es dialéctica tanto como aquello que la piensa, la pregunta final de estas clases debería responderse, al menos en uno de sus planos, de forma afirmativa: entre sujeto y objeto hay algo como una identidad. Una no-identidad que se vuelve su contrario. Este giro había sido anticipado en aquel último aforismo de *Minima moralia*. No sería una identidad de forma y contenido, tampoco ese algo tercero a lo que Adorno hace una referencia de pasada en estas clases sobre la dialéctica, invocando una vieja idea de su viejo profesor Cornelius. Pero si pensamos dialécticamente sabremos que un plano deviene necesariamente otro, que no puede uno permanecer sobre uno solo. Una vez reconocida la identidad en uno de ellos, se restituirían todas las afirmaciones. De ahí que, a ojos de Adorno, esa posibilidad deba quedar en pregunta, y que finalmente la última respuesta haya sido la de la negatividad. Si hubiera una tercera cosa y fuera el movimiento mismo, habría que escribirle una física, y acaso ni siquiera fuera dialéctica. Pero eso significaría abandonar a Hegel, la única filosofía.

MARIANA DIMÓPULOS, Buenos Aires, agosto de 2013

<sup>6</sup> J.M. Bernstein, *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Nueva York, Cambridge University Press, 2001.



## NOTA A LA PRESENTE EDICIÓN

El original alemán de esta traducción es el publicado por la editorial Suhrkamp en 2010 con el título *Einführung in die Dialektik*, editado por Christoph Ziermann, cuyas notas se reproducen también en esta edición. Se trata del tomo 2 de la sección IV de las *Obras completas* de Theodor W. Adorno, dedicada a las lecciones y a cargo del Archivo Theodor W. Adorno. No fueron incluidos los cuadros sinópticos que en su momento sirvieron al autor de orientación para sus lecciones.

Estas clases fueron grabadas no para una posterior publicación, sino para un uso académico y privado del material; menos una, todas las desgrabaciones de las clases se hicieron poco después de registradas y las cintas fueron destruidas. Se trata de veinte clases de una hora semanal. De la primera no hay transcripción; en su lugar se reproduce un resumen de cuyo autor no ha quedado registro.

Los añadidos entre corchetes –excepto los términos en alemán, que son de la traductora– pertenecen a Christoph Ziermann, y responden a lagunas o inconsistencias de las transcripciones.

## APUNTES DE LA LECCIÓN I

8/5/1958<sup>1</sup>

El concepto de dialéctica que habrán de conocer aquí no tiene nada que ver con ese extendido concepto de un pensar alejado de las cosas, que se explaya en meras artes conceptuales. Ya en ese punto de la filosofía donde surge el concepto de la dialéctica, en Platón, quiere decir lo opuesto, esto es, una disciplina del pensar que debe cuidarlo de no caer víctima de las manipulaciones sofísticas. Platón sostenía que solo se puede decir algo razonable sobre los objetos cuando sabemos alguna cosa sobre el tema (*Gorgias*, *Fedro*).<sup>2</sup> En su origen, la dialéctica significa la

<sup>1</sup> De la primera lección, del 8 de mayo de 1958, no existe transcripción alguna. En su lugar se reproduce el apunte del taquigrama que se confeccionó sobre esta clase.

<sup>2</sup> En *Gorgias*, un diálogo temprano, Platón hace que el sofista del mismo nombre (483-375 a. C.) defienda en primer lugar la tesis de que no hay "materia sobre la que no pueda hablar ante la multitud con más persuasión que otro alguno, cualquiera sea la profesión de este" (*Gorgias* 456c4-6 [edición en castellano: Madrid, Planeta-DeA-gostini, 1998]). Sócrates, su interlocutor, diferencia a partir de allí dos tipos de persuasión, por medio de las cuales Platón coloca a su dialéctica en oposición determinada a la sofística: una persuasión que solo produce opiniones y creencias, porque no entiende nada de las cosas de las que habla; y una persuasión que genera saber a través del conocimiento de la naturaleza, del concepto y del fundamento de cada cosa. La primera parte del diálogo cierra con la concesión de Gorgias de que un buen orador sí debería disponer de un conocimiento del tema para poder enseñar su arte, el de la retórica. (Cfr. *Gorgias* 459c8-460b1). En *Fedro*, diálogo posterior, la segunda parte,

tentativa, precisamente a través de una estricta organización del pensar conceptual, de superar los meros espejismos conceptuales. En Platón se intenta ganar a los adversarios, los sofistas, a través de sus propios medios.

Sin embargo, el concepto de dialéctica, tal como nos ha sido transmitido de la Antigüedad, es muy distinto de aquello a lo que yo me refiero. Pues el concepto de dialéctica de la Antigüedad es el concepto de un método filosófico. Y hasta cierto punto, eso fue lo que siguió siendo siempre. La dialéctica es las dos cosas, un método del pensar, pero también algo más, esto es, una determinada estructura de la cosa que, ciertamente, debe ser convertida en medida guía de las reflexiones filosóficas a partir de consideraciones filosóficas muy básicas.

En Platón, dialéctica quiere decir: el pensamiento filosófico sigue vivo no en cuanto se queda en un mismo lugar, sino que sigue viviendo en la medida en que conforma nuestra conciencia sin que nos demos cuenta de esto. La dialéctica platónica es la doctrina de ordenar correctamente los conceptos, de ascender de lo concreto a lo más alto y universal. En principio, las ideas no son otra cosa que los conceptos universales mayo-

---

dedicada a la diferenciación entre el buen y el mal orador, comienza con la misma antítesis 'con/sin conocimientos del tema': "Sócrates: ¿No es necesario que, para que esté bien y hermosamente dicho lo que se dice, el pensamiento del que habla deberá ser conocedor de la verdad de aquello sobre lo que se va a hablar?" (*Fedro* 259e5-7). Este pasaje, en la edición de Platón perteneciente a Adorno (Platón, *Sämtliche Dialoge*, tomo 2, Leipzig, sin año [circa 1922]), está subrayado y a un costado hay una letra F (por *forte*); en la parte superior de la página dice: "Núcleo de la teoría de la retórica". También en el *Fedro* la discusión llega al mismo resultado que en el *Gorgias*: "Sócrates: Antes de que alguien vea la verdad de aquello sobre lo que habla o escribe, y llegue a ser capaz de definir cada cosa en sí, [...] no será posible que se llegue a manejar con arte el género de los discursos, en la medida en que su naturaleza lo permita, ni para enseñarlos ni para persuadir, según nos hace suponer todo lo que anteriormente hemos dicho" (*Fedro* 277b5-c6 [edición en castellano: Madrid, Planeta-DeAgostini, Gredos, 1995]).

res, hacia los que el pensar se eleva.<sup>3</sup> Por otro lado, dialéctica quiere decir, a su vez, subdividir desde arriba y de manera correcta los conceptos.<sup>4</sup> En la cuestión de la subdivisión correcta de los conceptos, Platón se ve ante el problema de

<sup>3</sup> Para este movimiento de ascensión *de lo concreto a lo universal* —a la idea—, el pasaje final del discurso de Diotima en el *Banquete*, al que Adorno hará referencia más de una vez (y que en su edición de Platón está muy subrayado y comentado con notas marginales), representa el *locus classicus*. (Ver *Banquete* 210a-211b; ver también p. 55, y la nota 22).

<sup>4</sup> Al parecer, el pasaje de Platón que Adorno tenía en mente en relación con este movimiento doble —un movimiento de ascensión hacia el concepto universal mayor, movimiento de descenso de la distribución de los conceptos a través de la subdivisión—, al igual que en sus consideraciones siguientes, se encuentra en la parte final del *Fedro*, donde después de la determinación conceptual dialéctica del amor como forma divina de la locura se dice: "—Sócrates: Para mí, por cierto, todo me parece como un juego que hubiéramos jugado. Pero, de todas estas cosas, que al azar se han dicho, hay dos especies que si alguien pudiera dominar con técnica no sería mala cosa. —Fedro: ¿Qué especies son esas? —Sócrates: Una sería la de llegar a una idea que, en visión de conjunto, abarcara todo lo que está diseminado, para que, delimitando cada cosa, se clarifique, así, lo que se quiere enseñar. [...] Recíprocamente, hay que poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones (ἢ πέφυκεν), y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero. [...] Y de esto es de lo que soy amante, Fedro, de las divisiones y uniones, que me hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo 'yendo tras sus huellas como tras las de un dios'. Por cierto que a aquellos que son capaces de hacer esto —sabe dios si acierto con el nombre— los llamo, por lo pronto, dialécticos" (*Fedro* 265c8-266c1). En el ejemplar de Adorno, este pasaje está ampliamente comentado. La expresión 'siguiendo sus naturales articulaciones' (κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν), que Schleiermacher traduce como 'gliedermässig, wie jeder gewachsen ist' [por articulaciones, como cada uno ha crecido], en Apelt se traduce como 'nach Gliedern, der Natur entsprechend' [por articulaciones, según la naturaleza] y está subrayada por Adorno en su edición. En la parte superior de la página aparece la siguiente anotación, subrayada tres veces: "διαίρεσις acorde a la naturaleza". El requisito planteado aquí por Platón de un ajustarse sin forzamientos a la naturaleza de la cosa en el proceso de la determinación conceptual es de importancia central para la concepción adorniana de la dialéctica. Desarrollará más tarde este pensamiento —haciendo referencia nuevamente al *Fedro*— de un modo detallado en la *Dialéctica negativa* (cfr. GS 6, pp. 53-54 [*Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2008, pp. 50-51]). Lo que Platón, aquí en el *Fedro*, dice sobre su interpretación tardía de la dialéctica son solo indicios generales del nuevo procedimiento de la definición qua diairesis, que solo desarrolla completamente en el *Sofista*, formalizándolo conceptualmente como 'ciencia dialéctica'. (Cfr. *Sofista* 253d1-e2).

distribuir los conceptos de forma tal que queden ajustados a las cosas que ellos comprenden bajo sí. Por un lado ha de requerirse una formación lógica de conceptos, pero no debe ser realizada a la fuerza, según un esquema, sino que los conceptos deben ser formados de tal manera que sean adecuados a la cosa. Comparar con el sistema de botánica de Linneo y con el sistema natural según la estructura de las plantas.<sup>5</sup> El viejo, tradicional concepto de la dialéctica no era más que el método de ordenar los conceptos.

Por otro lado, ya Platón se había dado cuenta de que no sabemos así simplemente si el orden conceptual que estampamos sobre las cosas es también el orden que tienen los objetos mismos. Platón y Aristóteles dieron importancia a modelar los conceptos según la naturaleza, para que ayudaran a formular la cosa allí comprendida. ¿De dónde sabremos algo del ser no conceptual, que yace más allá de los conceptos? Notamos que los conceptos singulares se enredan en dificultades; entonces debemos, en razón de estas deficiencias, pasar a una mejor formación de conceptos. Esta es la experiencia fundamental de la dialéctica, ese seguir empujando a los conceptos al confrontarlos con eso que debe ser expresado por ellos. Hay que plantear la comparación: si los datos coinciden o no con los conceptos.

La dialéctica es entonces un método que se refiere a la manera del pensar, pero se diferencia al mismo tiempo de otros métodos en la medida en que intenta una y otra vez no quedarse detenida, en que una y otra vez se corrige según los datos de las cosas mismas. Tentativa de una definición: la dialéctica es un pensar que no se conforma con el orden conceptual, sino

<sup>5</sup> Carl von Linneo (1707-1778). Su escrito *Systemae Naturae* (1735) es considerado como el fundamento de la sistemática biológica moderna. El procedimiento de división de los objetos allí aplicado era para Adorno la quintaesencia de un método meramente externo, que procede según un esquema lógico-abstracto.

que lleva a cabo el arte de corregir el orden conceptual a través del ser de los objetos. Aquí está el nervio vital del pensar dialéctico, el momento de la contraposición. La dialéctica es lo opuesto de eso que uno se imagina como tal: no es un mero arte de la operación, sino la tentativa de superar la manipulación meramente conceptual, de lidiar en cada nivel con la tensión entre el pensamiento y eso que le es subyacente. La dialéctica es el método del pensar que no es tan solo método, sino la tentativa de superar la mera arbitrariedad del método y la de hacer ingresar también en el concepto eso que no es concepto.

La cuestión de 'lo exagerado':<sup>6</sup> se afirma que la verdad siempre debe ser lo más simple, primitivo; lo que se aparte de esto es solo un agregado arbitrario. Esta representación presupone que el mundo es tal como se ofrece en su fachada. En este punto la filosofía ha de desconcertar a fondo. Un pensar que no asuma todo esfuerzo para superar las representaciones inculcadas no es otra cosa que la mera reproducción de aquello que simplemente se dice y se piensa. La filosofía debe enseñar a que no permitamos que nada nos atonte. Hegel en diálogo con Goethe: "La filosofía es el espíritu de contradicción organizado".<sup>7</sup> Todo pensamiento que atraviese la fachada, la apariencia necesaria, la ideología siempre es exagerado. La tendencia de la dialéctica de ir hacia los extremos tiene hoy la exacta función de resistir la inmensa presión externa.

<sup>6</sup> Adorno estructuró su primera clase retomando tres de los más comunes prejuicios contra la dialéctica (se trata de un operar artificial con los conceptos; exagera todo; es intelectualista) y va buscando invalidarlos paso a paso.

<sup>7</sup> Según Eckermann, cuando Goethe le preguntó qué entendía por dialéctica, Hegel le habría respondido: "En el fondo no es otra cosa [...] que el espíritu de contradicción reglado, conformado metódicamente, que es inherente a cada ser humano" (Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens* [Conversaciones con Goethe en los últimos años de su vida], entrada del 18 de octubre de 1827, en Johann Wolfgang Goethe, *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens* [Obras completas según las épocas de su trabajo creativo], tomo 19, Múnich y Viena, 1986, p. 603).

La dialéctica es consciente de que por un lado está el pensamiento y por el otro eso por lo que el pensamiento se empeña. El pensar dialéctico no es tan solo intelectualista, sino precisamente el intento de la autorrestricción del pensar a través de la cosa. ¿Cómo llega el pensar a hacer valer la cosa dentro de la propia determinación del pensar? Hegel, *Fenomenología*:<sup>8</sup> la inmediatez vuelve en cada nivel de movimiento que el pensamiento recorre. Una y otra vez el pensamiento se ve confrontado con su opuesto, eso que puede llamarse naturaleza. Una introducción a la dialéctica debe llevarse adelante en continua confrontación con el problema del positivismo. No debe hacer como si los criterios del positivismo no existieran, sino tratar de medirlos consigo misma y así sobrepasar el propio concepto del positivismo. El positivismo es un elemento de la dialéctica y no una visión de mundo.

<sup>8</sup> Ver Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Werke*. Sobre la base de las obras de 1832-1845, nueva edición, a cargo de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, tomo 3, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, 1986 [edición en castellano: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling. Fenomenología del Espíritu*, Madrid, Gredos, 2010. Traducción de Antonio Gómez Ramos. En adelante se cita según esta edición].

## LECCIÓN 2

13/5/1958

Señoras y señores:<sup>9</sup>

La última clase había intentado conducirlos a un problema o una dificultad que es preciso captar ya desde un principio si queremos ir acercándonos al concepto de dialéctica. Esta es la dificultad que consiste en que, por un lado, la dialéctica es un método del pensar y que es, por el otro, la tentativa de hacer justicia a una determinación, una cualidad, una peculiaridad de la esencia de la cosa misma a ser considerada. Hegel lo expresó al acuñar el término: 'movimiento de los conceptos' en el prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*,<sup>10</sup> si bien, en Hegel, precisamente 'concepto' significa esto doble, es decir, por un lado el concepto que otorgamos a las cosas, es decir, esa concentración de momentos ejercida metódicamente desde nosotros, y por otro lado la vida de la cosa misma; pues el concepto de una cosa es, en Hegel, tal como sabrán ustedes más adelante, no meramente el concepto

<sup>9</sup> En la transcripción de la grabación falta el encabezamiento. Ha sido añadido, siguiendo las transcripciones de otras lecciones, en este y en el siguiente caso por el editor.

<sup>10</sup> Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 3, *Phänomenologie*, p. 38 [*Fenomenología*, ob. cit., p. 134]. Más adelante Adorno interpreta todo este pasaje de Hegel en su contexto.

extraído de las cosas, sino aquello que ha de constituir en realidad la esencia de la cosa misma. La dificultad de aproximarse en general al concepto de dialéctica y de hacerse, en un principio, cuando uno desconoce esta disciplina, un concepto, una representación de lo que ha de ser en realidad reside precisamente en este punto que les he señalado, es decir, que por un lado debería tratarse de un procedimiento del pensar, que puede aprenderse, pero por el otro de algo que ocurre en la cosa misma.

Esto es, que por un lado escucharán ustedes, pongamos, hablar del método dialéctico como de un procedimiento que consiste en desplegar un objeto en el necesario movimiento de sus contradicciones. Pero por el otro lado escucharán hablar, para utilizar el término tan usado hoy en día, en especial desde Hermann Wein, de *Realdialektik*,<sup>11</sup> es decir, de una dialéctica que ocurre en la cosa misma, que según su propio concepto debe moverse en contradicciones. Al escucharlo decir de esta forma es probable que piensen ustedes entonces, como consecuencia necesaria del razonamiento, que para que este concepto de dialéctica pueda ser aplicado en ese carácter doble-faz [*Doppelschichtigkeit*] que he tratado de describirles debe suponerse una suerte de identidad entre el pensar y el ser. Es decir, solo cuando el pensar, tal como es representado por el método, y el objeto del pensar, esto es, la cosa misma que debe ser expresada por la dialéctica, son en realidad y en un sentido último lo mismo, solo entonces es posible hablar de dialéctica de un modo razonable en ese sentido doble; en caso de que esto no haya de significar simplemente una confusión, esto es, si no estamos abarcando dos cosas completamente distintas con la misma

<sup>11</sup> Hermann Wein, *Realdialektik. Von hegelscher Dialektik zu dialektischer Anthropologie* [*Realdialektik. De la dialéctica hegeliana a la antropología dialéctica*], Múnich, 1957. Hermann Wein (1912-1960), profesor de filosofía en Gotinga, le había enviado a Adorno un ejemplar de su libro dedicado. (Biblioteca legado Adorno 619).

palabra. Podría tratarse realmente de un simple equívoco, es decir que, por un lado, se llamaría dialéctica a un determinado método de pensar, una determinada manera de exponer la cosa –tal como Marx, en un pasaje acaso no muy afortunado, denomina la dialéctica meramente como una determinada forma de exposición–,<sup>12</sup> y por otro lado, podría uno imaginarse algo muy distinto, esto es, ese tipo de oposiciones que maduran en la cosa misma. Creo que es muy importante que, desde un principio, tengan en claro que si queremos elaborar un concepto riguroso de la dialéctica, esta no puede ser un mero método –pues entonces sería exactamente aquello que les describí en la última clase sobre la dialéctica antigua, la dialéctica de la Antigüedad, una simple doctrina del procedimiento del pensar– ni tampoco una mera representación de oposiciones que se encuentran empíricamente en las cosas; pues entonces no existiría en la dialéctica esa coerción, esa violencia del todo, que en realidad ha facultado a la dialéctica, en general, para ser algo así como filosofía y para poner a nuestra disposición algo así como los principios explicativos de las grandes preguntas de la realidad, tanto como de la metafísica. Esto solo puede conjugarse, en principio, si decimos que una filosofía dialéctica debe ser necesariamente una filosofía para la que el pensar y el ser

<sup>12</sup> Al parecer, Adorno se refiere aquí a un pasaje en el epílogo de Karl Marx a la segunda edición de *El capital*, que ha originado todo un raudal de interpretaciones opuestas en relación con la importancia y el alcance de la dialéctica en Marx. (Cfr. Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, editado por el Instituto para el Marxismo-Leninismo en el ZK de la SED, tomo 23, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie*, tomo 1, *Der Produktionsprozess des Kapitals*, Berlín, 1962, p. 27 [edición en castellano: Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, Libro primero: *El proceso de producción del capital*, México, Siglo XXI, 2008, p. 19]). Aquí, Marx defiende su 'método dialéctico' contra sus críticos, al diferenciarlo, como 'modo de exposición', frente al 'modo de investigación'. Esto ha ocasionado la pregunta de si, según la concepción de Marx, la dialéctica no será solo un modo de la exposición científica de una cosa o (también) la ley histórica y/o genética de la cosa misma expuesta.

son puestos como idénticos. Y en efecto, este es el caso para la dialéctica en la forma de su completo despliegue filosófico, esto es, para la dialéctica hegeliana, que en este último sentido es una filosofía de la identidad, que en última instancia enseña, precisamente, que el ser mismo, o como dice en el prólogo a la *Fenomenología*, que la verdad es sujeto.<sup>13</sup>

Bien, ya los he introducido en un muy serio problema del punto de partida de la filosofía dialéctica en general. Pues recordarán ustedes, si siguieron la lección de la clase pasada, que les había dicho que la dialéctica es precisamente la tentativa de dominar filosóficamente aquello que no es sujeto, es decir, del hecho de que las dos determinaciones, cosa por un lado y pensar por el otro, no se funden una en la otra. Y ahora de pronto, al menos en términos de la concepción hegeliana, deben ser idénticos entre sí. Esta contradicción principal, con la que se topan ustedes en este punto, que por un lado la dialéctica es la tentativa de un pensar de la no-identidad, es decir, una tentativa de asimilar a través del pensar los momentos opuestos, que no se agotan en el pensar, pero que por otro lado es solo posible como una filosofía de la identidad, esto es, como una filosofía que, en un sentido radical, iguala el pensar y el ser, en realidad [esta contradicción] formula ya, con exactitud, el programa que la dialéctica, en su versión idealista, en la versión hegeliana, se había propuesto. Pues este pensar había declarado expresamente como su programa unificar la identidad con la no-identidad, tal como se las llama en este lenguaje.<sup>14</sup> Esto

<sup>13</sup> "A mi modo de ver y entender, que habrá de justificarse él mismo mediante la exposición del propio sistema: se trata, ni más ni menos, que de aprehender y expresar lo verdadero no como *substancia*, sino, en la misma medida, como *sujeto*" (Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 3, *Phänomenologie*, p. 21 [*Fenomenología*, ob. cit., p. 122]).

<sup>14</sup> Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 5, *Wissenschaft der Logik I*, p. 74 [edición en castellano: *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1982. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. En adelante se cita según esta edición].

es, incorporar todo en el pensar, pero al mismo tiempo mantener el pensar como algo distinto a su objeto en cada instante. En un principio, ante esto dirán ustedes: pero esto es libertad de prensa y censura a la vez, esto es una contradicción evidente, que representa una enorme exigencia para el pensar: por un lado, la dialéctica es precisamente aquello que se empeña en expresar la oposición entre el sujeto y el objeto, la oposición entre cosa y método, la oposición entre el conocer y el absoluto infinito, y por el otro lado debe volver a ponerlos como uno, y de esta forma erradicar esta oposición del mundo. Pero ¿cómo imaginar algo semejante?

Pues bien, la respuesta de Hegel a esto –y en este instante estoy hablando solamente de la versión hegeliana de la dialéctica, es decir, de la idealista; qué pasa con la materialista, de eso nos ocuparemos más tarde: está estructurada de una forma por completo distinta–, la idea de Hegel en este punto, y con esto tienen ante ustedes la concepción básica general de una filosofía dialéctica como en una miniatura, es que en cada una de las determinaciones que pueda hallar el pensar en general se hace visible la no-identidad, es decir, se hace visible que el pensar y su objeto no coinciden uno con otro, pero que el compendio de todas las determinaciones a las que puede elevarse en general el pensar, o la totalidad de todas las determinaciones de la filosofía, produce precisamente en sí misma esta identidad absoluta, o quizá haya que decir, con mayor cuidado y mayor rigurosidad hegeliana, que la produce y que ella como totalidad, como compendio de las contradicciones singulares puestas en ejecución, es identidad absoluta. Esto quiere decir que en ese todo que la filosofía, en Hegel, reivindica ser, las contradicciones quedan, a un tiempo, vivas y superadas [*aufgehoben*] en la filosofía como un todo.

Este es, dicho muy sencillamente, el programa que la dialéctica idealista se propuso y que fue formulado por Hegel en la proposición: lo verdadero es el todo. Pero antes de ponernos

a hablar de algunas de las cuestiones que se conectan con el concepto de verdad, quisiera al menos leerles el pasaje del que ya les he hablado, que se refiere al 'movimiento del concepto', tal como se lo llama. Pues también aquí, en un principio, se toparán ustedes con una cierta dificultad; y si lo que quiero, en estas lecciones, es introducirlos a la dialéctica y no presentarles una filosofía dialéctica como un todo, entonces, por las razones que les he indicado en la última clase, esto solo puede significar que intentaré ir apartando las dificultades que se plantean a la dialéctica en nuestra conciencia entera, tanto en la precientífica como en la conciencia preformada científicamente; y como esta negación de las dificultades es, al mismo tiempo, en verdad algo así como una determinación del concepto dialéctico mismo, entonces una propedéutica tal será también una suerte de modelo de cómo pueden ustedes pensar dialécticamente.

Cuando hablamos del concepto, una representación semejante a la del 'movimiento del concepto', que les cité anteriormente a partir de Hegel y que quizá he introducido aquí de un modo demasiado ligero, resultará para ustedes una importante sobreexigencia. Sea a partir de un pensar precientífico o, aún más, podría decir, sea a partir de los estudios científicos a los que ya se habrán dedicado en cierto modo, todos ustedes estarán acostumbrados a convertir en tarea de su disciplina intelectual la de fijar los conceptos, es decir, definir "prolijamente" los conceptos que utilicen en virtud de un cierto número de atributos; y se considera como prueba de la prolijidad científica que a estos conceptos no les sean endosados posteriormente otros, definidos de una manera distinta; en otras palabras: que estos conceptos no sean movidos. Si en la última clase les dije que la dialéctica, en muchos aspectos, se encuentra ampliamente bajo sospecha de sofística, bajo la sospecha de ser capaz de quitar a los hombres toda determinación fija, ahora pueden ver aquí, muy precisamente, el lugar de esta resistencia: la de creer que en la dialéctica uno no puede atenerse a

nada, que nos son quitados los conceptos apenas empezamos a creer que los tenemos, hasta cierto punto, en mano, y que entonces quedamos expuestos, por así decir, a la arbitrariedad de lo pensante, y posiblemente a la sugestión de lo pensante. Y en este punto, antes de leerles el pasaje relacionado con este problema, el primero de este tipo, de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, quisiera decirles en un principio lo siguiente: la tarea del pensar dialéctico no puede ser la de hacer malabares con los conceptos, sustituyendo subrepticamente, por ejemplo, ciertas determinaciones que tenga un concepto por otras del mismo concepto. Una modalidad semejante sería, de hecho, la modalidad del pensar sofista y no la del concepto dialéctico. Lo que en realidad se requiere de la dialéctica según su ideal –y yo sería el último en afirmar que este ideal se cumple siempre y en cada operación dialéctica– es más bien que utilice de tal modo los conceptos mismos, perseguir de tal modo su cosa, ante todo ir confrontando el concepto con aquello a lo que se refiere tanto como para que se muestre que entre semejante concepto y la cosa referida se producen ciertas dificultades que luego obligan, con el avance del pensar, a modificar el concepto en cierto modo, pero sin tener permitido renunciar a las determinaciones que el concepto tenía originalmente. Más bien, esta modificación se realiza precisamente a través de la crítica del concepto original –es decir, mostrando que el concepto original no concuerda con su propia cosa, no importa cuán bien definida parezca estar– y le hace justicia al concepto original en tanto que insiste para que este concepto original sí concuerde con su cosa. Que el pensar dialéctico abandone una definición no es un acto arbitrario que se produce jugueteando con diversas definiciones, sino que debe expresar –al menos según su idea– precisamente ese momento de la no-identidad, de la no-fusión del concepto y la cosa en la medida en que el concepto, en su continua confrontación con la cosa, es decir, en su crítica inmanente, como también se la puede llamar, es



condenado por su propia insuficiencia; y la alteración experimentada así por el concepto es, al mismo tiempo, en términos de la filosofía de Hegel al menos, también una alteración de la cosa misma.

Esta es, entonces, la respuesta que en principio tengo para darles, para anticiparles, a la pregunta de cómo se comporta en realidad la dialéctica ante los conceptos y las definiciones de los que se ocupa. Les leo ahora un par de frases de Hegel: "Este movimiento de las esencialidades puras constituye la naturaleza de la cientificidad en general. Considerado como lo que mantiene cohesionado a su contenido, es la necesidad y la expansión del mismo en un todo orgánico. El camino por el que se alcanza el concepto del saber –del saber filosófico, del saber completamente desplegado– se convierte igualmente, en virtud de este movimiento, en un devenir necesario y completo, de modo que esta preparación cesa de ser un filosofar contingente –es decir, que deja de ser una continuación arbitraria de los conceptos, tal como acabo de decirles– que se anuda a estos o a aquellos objetos, relaciones y pensamientos, relaciones y pensamientos de la conciencia imperfecta, según los vaya trayendo al azar, o que busca fundamentar lo verdadero por medio de algún raciocinio que vague de acá para allá, deduciendo y coligiendo a partir de determinados pensamientos; sino que este camino, en virtud del movimiento del concepto, abarcará en su necesidad toda la íntegra mundanidad de la conciencia".<sup>15</sup>

Esta es, entonces, la concepción básica de este movimiento del concepto. En un principio había desarrollado para ustedes esta idea del movimiento del concepto, o mejor, para decirlo más modestamente, la había señalado en términos del proceso

<sup>15</sup> Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 3, *Phänomenologie*, p. 24 [*Fenomenología*, ob. cit., pp. 134-135].

que experimentan los conceptos a través de nuestro pensar. Si recuerdan por un segundo lo que les había dicho al comienzo, que en realidad la idea de la dialéctica siempre quiere decir algo doble, tanto algo referido al tipo de pensar como a la forma de la cosa, podrán acaso acercarse más a este concepto del 'movimiento del concepto' que, para la dialéctica en general, me parece lo central, si es que pueden hacerse una idea de la concepción de la cosa, del objeto, que subyace a una filosofía dialéctica –y en este punto quisiera decirlo expresamente: que subyace de un mismo modo a una filosofía dialéctica en las dos acepciones, la de la dialéctica idealista hegeliana y de la materialista de Marx–, es decir –y ahora he de hablar en forma algo dogmática, espero que más adelante lo dogmático y meramente afirmativo de esta determinación pueda mejorarse–, que la representación del objeto, de aquello que ha de ser desplegado por el concepto, es representación de un algo en sí movido, de un algo que, entonces, no es un igual a sí mismo, no es, de una vez por todas, algo idéntico consigo mismo sino que es, en realidad, él mismo un proceso. Si tuviéramos que formularlo desde este punto, habría entonces que recordar que la experiencia fundamental a partir de la cosa, no desde la teoría del sujeto sino de la teoría del objeto, desde la cosa, que inspiró en general a la dialéctica, es la experiencia de la movilidad fundamental de la cosa misma, en otras palabras: de la historicidad fundamental del mundo, la experiencia fundamental de que en realidad no hay nada entre el cielo y la tierra que sea simplemente así, sino que todo lo que es debe ser concebido como algo movido y algo en devenir;<sup>16</sup> por cierto,

<sup>16</sup> Se trata aquí de una alusión de Adorno a una formulación en la introducción a la *Ciencia de la lógica* ("¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?"). "Acerca del asunto, solo expondremos aquí lo siguiente, que: *nada hay* en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea, que no contenga al mismo tiempo la inmediatez y la mediación, así que estas dos determinaciones se presentan como *unidas* e inseparables,

tal como ya queda establecido en la doctrina de Kant, según la cual el tiempo representa no solo una forma necesaria de nuestra intuición, sino también la última determinación válida de la conexión de nuestros pensamientos, de modo que absolutamente nada puede ser pensado que no pueda ser pensado esencialmente como un algo temporal.

Este pensamiento de una movilidad histórica fundamental conlleva a que, en este pensar, cada una de las esencialidades individuales no sea entendida como rígida, sino cambiante en la historia según su composición objetiva, según su determinación objetiva. Pero esta suposición tiene además otro momento esencial, un momento que es característico para Hegel y que, originalmente, emana del pensamiento de sistema, es decir, del pensamiento de una exposición, en sí homogénea, de la realidad: es decir, que esta movilidad histórica de la cosa misma, este primado de la historia sobre el ser, casi se podría decir, no es meramente una alteración contingente que ocurre a los objetos en el tiempo, sino que la necesidad, lo regular, lo abarcador a lo que estamos sujetos, en realidad es, precisamente, esta alteración histórica. El pensar tradicional, el pensar predialéctico, equiparó lo necesario y absolutamente valedero con lo que permanece, con lo inalterable, con aquello que es así para siempre. El descubrimiento de la dimensión histórica, tal como se fue efectuando desde Montesquieu y Vico, pasando en el siglo XVIII por Condorcet para llegar finalmente hasta Fichte y Hegel, significa realmente en este punto un giro copernicano, cuya envergadura muy bien podría ser comparada al giro copernicano, tal como se lo llama, de la filosofía

---

y aquella oposición aparece sin valor" (*Werke*, ob. cit., tomo 5, *Wissenschaft der Logik I*, p. 66 [*Ciencia de la lógica*, ob. cit., p. 88]). Adorno tenía subrayado a un costado este pasaje en su edición, desde "nada hay" hasta "sin valor", y había escrito una F de *forte*.

kantiana.<sup>17</sup> Este descubrimiento significa que la necesidad, en verdad, no reside allí donde las cosas siguen siendo iguales a sí mismas y son idénticas unas a otras, sino que lo necesario son, precisamente, las grandes leyes del desarrollo en virtud de las que aquello que es igual a sí mismo se convierte en otro, en algo distinto a sí mismo, a fin de cuentas, en algo que se contradice a sí mismo. De modo que la experiencia que todos hacemos, para vincular esto a lo más palpable, la experiencia de que nuestro destino individual depende en forma decisiva y determinante de la gran tendencia histórica de movimiento en la que desde siempre y continuamente nos hallamos insertos como sujetos humanos individuales, esta experiencia según la que la ley de nuestra existencia es mucho más el movimiento histórico de nuestra época y de todas las épocas que lo que llaman 'determinidad fundamental del ser', este es en realidad el impulso proveniente de la cosa que, en principio, pertenece a algo así como la concepción de la dialéctica en general. Y si ustedes intentaran –y yo quisiera animarlos a hacerlo– adoptar realmente la dialéctica, esto es, reproducir a partir de la experiencia propia, producir de nuevo los temas que condicionan realmente el pensar dialéctico, entonces creo que este es el punto en el que deberían ustedes enterarse de que aquello que en realidad es la ley, aquello que es la objetividad, eso que determina nuestro accionar y nuestro pensar, esencialmente, más allá de nuestra mera individualidad, que eso es mucho

<sup>17</sup> Charles de Secondat, baron de La Brède y de Montesquieu, *De l'esprit de lois* (1748) [edición en castellano: *Del espíritu de las leyes*, Barcelona, Altaya, 1993]; Giovanni Battista Vico, *Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni* (1725) [edición en castellano: *Principios de ciencia nueva*, Madrid, Orbis-Hyspamérica, 1985]; Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat, marqués de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794) [edición en castellano: *Bosquejos de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Calpe, 1921]; Johann Gottlieb Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806) [edición en castellano: *Los caracteres de la edad contemporánea*, Madrid, Revista de Occidente, 1934].

más lo histórico que esto que simplemente somos y que nos sabemos de una vez y para siempre.

Es en este punto que Hegel –y es un momento que [encontramos] en su dialéctica y tanto más, si fuera posible, en la dialéctica materialista–, si ustedes quieren, da una vuelta de página: eso que para todo el pensar tradicional parece como lo absolutamente seguro y fijo, la verdad que permanece igual a sí misma, que es ahistórica, que está fijada, aparece ahora, en cierta forma, como una caricatura histórica, es decir, como expresión de relaciones petrificadas que quieren perpetuarse, en cuya naturaleza reside perpetuarse y que, en el fondo, solo han surgido a partir de la relación viva con el sujeto, y que están, tal como dice el término determinante en esta filosofía, ‘cosificadas’. Es decir que aquello que para el pensar popular, para el pensar no dialéctico aparece como la garantía de la verdad, lo fijo, lo inmutable, resulta para esta filosofía –y esto vale para las dos variantes de la dialéctica– desde un primer momento, en cierto sentido, como un fenómeno de entumecimiento, como eso que precisamente debe ser disuelto por la filosofía, es decir, como la hipóstasis, como el falso basamento de la cosa finita, acabada en sí, absolutizada, tal como si fuera la verdad en sí misma. La lucha contra la cosificación del mundo, contra la convencionalización del mundo, donde lo congelado, lo atascado, lo originado históricamente aparece como un algo que es en sí mismo, que vale para nosotros de una vez y para siempre y por todos los tiempos, esto es lo que constituye, en cierta forma, el punto de partida polémico del pensar dialéctico en general.

Pero también es muy característico de este pensar el hecho de no despotricar contra esta cosificación en nombre de algún tipo de principio, de algún otro principio abstracto, en sí mismo –si ustedes quieren– cosificado, como por ejemplo el principio de la vida, sino que intenta vencer la cosificación entendiéndola en su propia necesidad; es decir, que los fenómenos de entumecimiento, de esclerosis de las instituciones,

de la alienación de todo aquello que se nos presenta como algo ajeno, y que nos somete, que [este pensar] deriva todo esto, a su vez, también del concepto histórico; en este punto, tomado como histórico en términos de la necesidad enfática tal como es señalada por esa expresión que antes traté de interpretar para ustedes, esto es, esa expresión del ‘movimiento del concepto’ que procura unificar la necesidad histórica con la intelección de la cosa misma, porque [entender] una cosa en sí misma debería ser, en realidad, lo mismo que entender la necesidad histórica de una cosa en todos sus niveles. Esto es lo que deben imaginarse ustedes cuando él [Hegel] dice que el ‘movimiento del pensar’ significa que el filosofar deja de ser algo contingente, que se vincula a estos y aquellos objetos, relaciones y pensamientos. No es eso contingente por no dejar intocados estos objetos mismos ni siquiera en su azar, sino por tener la intención de deducirlos en su necesidad, sí, casi podría decirse, hasta deducir la contingencia misma en su necesidad.

Con esto creo haberles mostrado ya en cierta forma que la dialéctica, en tanto método, no puede ser una dialéctica de un tener razón en el diálogo, aunque está sospechada de esto, tal como sabemos, sino que [es] la tentativa de comprender las contradicciones objetivas que residen en la realidad. Si por un segundo piensan ustedes en el núcleo temático del carácter histórico de la objetividad, entonces verán que esta historicidad de la objetividad significa precisamente que los objetos no descansan en sí mismos, sino que están movidos; y que esta movilidad significa en la historia real que la historia está partida, que se desarrolla en contradicciones y que hay que ir siguiendo e investigando estas contradicciones. De este modo, la dialéctica –y creo que no es poco importante señalárselo– desde un principio se encuentra en la oposición más nítida imaginable con las filosofías del ser hoy en día en boga, que ya desde su origen tienen un inicio antidialéctico, y quisiera advertirles de no dejar que nadie les emborrone esta oposición

nítida y precisa, puesto que algunos representantes del pensar ontológico hoy existentes creen poder, de alguna manera, hacer uso de Hegel.<sup>18</sup> En estos casos se trata, en lo general, de solo una suerte de ontologización de Hegel, es decir, que intentan interpretar esa representación enormemente radical del carácter histórico de la verdad misma como si se tratase aquí de una simple explicitación del ser; mientras que las dos versiones de la filosofía dialéctica tienen como punto común no ocuparse de la mera historicidad, es decir, que no se detienen en la mera afirmación de que el ser o la verdad son de carácter histórico, sino que de esto sacan la conclusión de ir rastreando ese carácter histórico en todas las determinaciones concretas de los objetos. De modo que la dialéctica no significa, y no puede significar, una aseveración abstracta, casi como una visión de mundo, digamos, de la historicidad del ser o de la historicidad de la verdad; sino que si su tarea es reconocer el concepto filosófico de su cosa, esto significa entonces que debe hacer visible concretamente los significados históricos de los objetos de los que trata; y aquí ya está supuesto, esto dicho de pasada, que la diferencia habitual, por un lado, entre la filosofía, que se ocupa de lo universal, de lo eterno, de lo que permanece, y por el otro, de las ciencias positivas particulares, no puede ser reconocida por el pensar dialéctico; pues, por un lado, la filosofía tiene su sustancia en las determinaciones de las

<sup>18</sup> A partir del ensayo de Martin Heidegger "El concepto de experiencia de Hegel" de 1942-1943 (*Holzwege*, Frankfurt, 1950, pp. 105-192 [edición en castellano: en *Camínos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995]), también algunos seguidores de Heidegger empezaron a ocuparse más intensamente de este autor. Es posible que Adorno esté pensando aquí en Walter Bröcker (1902-1992), profesor en Kiel, cuyo libro *Dialektik, Positivismus, Ideologie* [*Dialéctica, positivismo, ideología*] (Frankfurt, 1958) había salido el mismo año de estas lecciones, y al que Adorno se referirá explícitamente en otras lecciones sobre dialéctica, aún no publicadas, de 1964, afirmando que la dialéctica es puesta así al servicio de la ontología. (Archivo Theodor W. Adorno, signatura: Vo 9098). Pero quizá se refiera aquí a las corrientes neotomistas de las que más tarde pasará a hablar.

ciencias concretas que interpreta y, por el otro, las determinaciones de las ciencias, mientras no sean aclaradas en términos del concepto, mientras no empiecen a hablar históricamente, le resultan algo completamente indiferente.

Quizá puedan ustedes reconocer en este punto uno de los temas esenciales para un pensar dialéctico semejante. En la división del trabajo entre la filosofía y las ciencias, tal como existe hoy en día, todo indica en realidad que, a pesar de que se afirme lo contrario, todo aquello en donde el conocimiento tiene su sustancia, todo aquello que le importa, queda en mayor o menor medida confiado a las ciencias, por lo que este conocimiento corre una y otra vez el riesgo de decantar hacia lo meramente positivo, es decir, hacia la mera constatación de lo que es el caso, sin que haya sido planteada la pregunta por el sentido de lo constatado o por el derecho de eso que es. Entonces eso que queda para la filosofía es realmente lo más banal y vacío, un concepto como el del ser simplemente;<sup>19</sup> y aun cuando la filosofía haga tantos ruegos, tantos esfuerzos para ir elucubrando a partir de este concepto abstracto de ser algún tipo de concreción, en verdad no puede lograrlo, porque todas las determinaciones a las que recurre la filosofía para obtener, de este ser que sería una suerte de palabra mágica, un concepto mayor y mejor provienen, sin embargo, de ese dominio del ente, y por consiguiente de eso histórico que las filosofías on-

<sup>19</sup> Adorno se refiere aquí a la crítica formulada por Hegel en el primer capítulo de la *Lógica* a la primera categoría del 'ser' como 'pura indeterminación y el puro vacío' (Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 5, *Wissenschaft der Logik I*, p. 82 [*Ciencia de la lógica*, ob. cit., p. 108]). La expresión 'lo más banal' [*das Allerschalste*] quizá haya sido formada por Adorno apoyándose en la crítica de Hegel a la primera categoría de la *Fenomenología*, del 'Aquí y ahora', cuya inmediatez y verdad, según dice Hegel, quedaría 'banalizada'. (Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 3, *Phänomenologie*, p. 84 [*Fenomenología*, ob. cit., p. 181]). [El traductor pone 'insulsa', nosotros hemos elegido otra acepción. N. de la T.]. La misma expresión aparece solo en otra ocasión en la obra de Adorno, en la *Metacrítica de la teoría del conocimiento*.

tológicas rechazan con tanto pathos y con tanta arrogancia. La dialéctica es más modesta y menos modesta al mismo tiempo. Precisamente, no afirma que la verdad sea eso que se mantiene igual a sí mismo, lo eterno, sino que tiene un concepto de la verdad que ha admitido en sí la determinación histórica. Pero al ser más modesta en esto, es a su vez inmodesta al colmarse de estas determinaciones materiales creyendo poder obtener, precisamente a partir de los objetos concretos, las verdaderas determinaciones filosóficas. Y mientras que las filosofías del ser solo se granjean con astucia estas determinaciones concretas, es decir, incorporándolas a partir de todo el dominio de lo histórico y del ente y al mismo tiempo debiendo negarlas y proclamándolas como un puro ser, la filosofía dialéctica, que no puede aceptar la oposición entre el ser puro y la existencia meramente histórica, en efecto, busca efectuar en estas determinaciones que provienen del ente histórico sus juicios filosóficos, busca dar cuenta en general del ente.

Quisiera ahora señalarles que en la concepción básica que les he indicado hay presente una consecuencia de enorme alcance, que acaso sea la más seria de todas las exigencias de la dialéctica que he estado tratando de analizar para ustedes. Se trata de la exigencia que representa para el concepto de verdad. La representación habitual de la verdad es la siguiente: que la verdad es siempre el ente atemporal<sup>20</sup> que permanece absolutamente igual a sí mismo. Según la opinión tradicional, esta

<sup>20</sup> Conjetura a partir de 'temporal'. De los numerosos pasajes en los que Adorno se pone a hablar de la idea de un 'núcleo temporal de la verdad' se deduce que bien podría tratarse aquí de un error en la transcripción de la grabación (o acaso un error de dicción de Adorno mismo). Por ejemplo, en el ensayo "¿Para qué aún la filosofía?" encontramos la oposición 'núcleo temporal [de la verdad]' - 'atemporal'/eterno', donde se afirma tras la exposición de la crítica de toda gran filosofía a sus predecesores: "En la continuación de esta crítica, también las filosofías cuyo contenido insistía en lo eterno y atemporal obtuvieron su núcleo temporal, su relevancia histórica" (GS 10-2, p. 462 [edición en castellano: *Crítica de la cultura y sociedad II*, Madrid, Akal, 2009, p. 404]).

verdad se encuentra en el tiempo, tiene un índice temporal, se ve afectada de alguna manera por el tiempo, y a consecuencia del tiempo nunca estamos realmente en posición de llegar a la verdad completa y absoluta; pero desde la época platónica hasta Kant la idea de la verdad siguió siendo igual a la idea de lo que vale eterna y completamente. Piensen en el concepto de 'a priori' en Kant, que significa que aquello que es necesario y universal debe ser lo mismo que aquello que es completamente inmutable y constante, es decir, aquello que es la condición de todo juicio posible en general. La exigencia decisiva de la dialéctica es que no se trata de buscar la verdad en el tiempo o en oposición al tiempo, sino que la verdad misma tiene un núcleo temporal, esto es, que podríamos decir: el tiempo está en la verdad.<sup>21</sup> Ya les he indicado que este concepto tampoco nos ha llegado como caído del cielo, sino que está presente ante todo en Kant mismo; pero pueden ustedes considerar como una suerte de regla para comprender la problemática de la dialéctica que en realidad la dialéctica, en un sentido eminente, es la filosofía kantiana llevada a su autocomprensión, a su autoconciencia. Acabo de decirles que Kant tiene todavía el concepto tradicional de verdad en términos del 'a priori' eterno e inmutable; pero en la medida en que convierte, a su vez, el tiempo en una condición constitutiva del conocimiento en general, esto ya pierde su sentido en esta filosofía, y el

<sup>21</sup> En la *Metacrítica de la teoría del conocimiento* Adorno deja en claro que debe este pensamiento de un núcleo temporal de la verdad, para él central, a Walter Benjamin (ver GS 5, p. 141). En Benjamin leemos: "Hay que apartarse decididamente del concepto de la 'verdad atemporal'. Pero la verdad tampoco es —como afirma el marxismo— una función temporal del conocer, sino que está unida a un núcleo temporal, presente tanto en lo conocido como en el cognoscente. Tan verdadero es esto que lo eterno, en todo caso, es más bien un volante plisado del vestido, y no una idea" (Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, tomo 5-1, *Das Passagenwerk*, editado por Rolf Tiedemann, Frankfurt, 1982, p. 578 [edición en castellano: *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2005, p. 465; traducción modificada]).

tiempo mismo se convierte –casi podríamos decir– en Kant en un *organon* de la verdad. Solo que Kant no extrajo la consecuencia de esto. Sus sucesores, en especial y en primer lugar Hegel, fueron quienes extrajeron esta consecuencia, y así es como entonces también fue afectada la definición convencional [de la verdad] como la pertinencia, la adecuación del pensar con el ser, definición que en una filosofía como esta se ve necesariamente alterada y modificada.

### LECCIÓN 3

20/5/1958

Señoras y señores:

La última clase traté de darles, por primera vez, un anticipo de la verdadera dificultad del pensar dialéctico, esto es, que el concepto mismo de verdad que tiene el pensar dialéctico no es un concepto de verdad estático; aquí se produce un quiebre con la concepción predominante desde Platón y durante toda la tradición de la filosofía, de la idea como lo permanente, inmutable e igual a sí mismo, tal como se define la idea –esto es, la verdad más alta– en el pasaje de Diotima en el *Banquete*.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> El movimiento de ascensión desde las cosas singulares, perceptibles con los sentidos, hacia la idea (ver nota 3) termina con lo siguiente: “[aquel] descubrirá de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber, aquello mismo, Sócrates, por lo que precisamente se hicieron todos los esfuerzos anteriores, que, en primer lugar, existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece; en segundo lugar, no es bello en un aspecto y feo en otro, ni unas veces bello y otras no, ni bello respecto a una cosa y feo respecto a otra, ni aquí bello y allí feo, como si fuera para unos bello y para otros feo. Ni tampoco se le aparecerá esta belleza bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo, ni como un razonamiento, ni como una ciencia, ni como existente en otra cosa, por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en algún otro, sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de una manera tal

Pero también se le puede dar un giro –y esta es acaso una posibilidad para [introducirllos] en este pensamiento que deberá conformar el tema principal de estas lecciones y del que tendremos que ocuparnos una y otra vez desde las perspectivas más diversas, justamente por esto que viene a exigirnos–, se le puede dar también el giro siguiente a este pensamiento: que la filosofía dialéctica o el pensar dialéctico se diferencian del tradicional en que no salen a la caza de lo primero absoluto. Pues la búsqueda de esto primero significa, en el fondo, lo mismo que el pensamiento de la invariancia de la verdad. Y si las filosofías de las más diversas orientaciones una y otra vez intentaron desenterrar este primero absoluto, el motivo de esto no es solamente ese querer perseguir históricamente las cosas hasta donde más podamos alcanzar, sino que en la búsqueda de lo primero siempre resuena un motivo concreto, si quieren: un motivo ontológico. Esto es, que se imagina que lo primero –da lo mismo en qué sentido se lo entienda, si lo primero lógico o lo primero temporal– es aquello que se mantiene inmutable de alguna manera y que, por esto, significa la clave para todo lo posterior. La entera concepción de la filosofía que impera desde Aristóteles en Occidente –y esto de ninguna manera vale solo para las orientaciones idealistas, sino también para las empíricas– es la de una *πρώτη φιλοσοφία*, de una filosofía primera, es decir, una filosofía que indica algún tipo de causa primigenia, sea del ser, sea del pensar, de la que necesariamente se sigue todo lo demás, de modo tal que una vez que nos aseguramos estas causas primigenias, ya estamos en posesión de las respuestas definitivas.<sup>23</sup> Seguramente, no todos ustedes

---

que el nacimiento y muerte de estas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada" (*Banquete*, 210e4-211b5).

<sup>23</sup> Como bien se sabe, Aristóteles no puso el nombre de *Metafísica* ni a su obra principal ni a su filosofía. Lo que llamamos 'metafísica', en Aristóteles es llamado 'filosofía primera' [*πρώτη φιλοσοφία*], que en su libro denominado más tarde como

habrán reflexionado ya sobre estas cosas. Pero creo que si por un momento se examinan a sí mismos y, ante todo, indagan cuál es la necesidad que, en general, los mueve a dedicarse a la filosofía, encontrarán entonces que una equiparación semejante, entre interrogaciones filosóficas y algún tipo de principio primigenio por develar, es casi idéntica.

La dialéctica enfocó su crítica precisamente en este punto, y quizá podría añadir aquí que es uno de los signos de la decadencia de la segunda versión del pensar dialéctico, esto es, de la versión materialista, cuando en toda la zona del Este se desconoce precisamente este tema y la materia o las condiciones materiales de la existencia social son convertidas, por su lado, en un primero absoluto del que solo necesitamos cerciorarnos. Así, todo el discurso sobre la 'Diamat' se revela en lo que es, es decir, un embuste propagandístico, pues en ese discurso mismo ya está negado el principio de la dialéctica, según el cual a la filosofía no le basta con los meros principios del origen.<sup>24</sup>

Bien, hoy quisiera tratar de mostrarles, en primer lugar, en algunos pasajes del prólogo de la *Fenomenología del Espíritu*, que sigue siendo el texto más obligatorio para una introducción a la dialéctica en tanto método, cómo esta crítica de lo primero o del principio queda explicitada allí mismo, esto es, en la primera gran concepción de una filosofía dialéctica, y lo haré de la siguiente forma: leeré algunos fragmentos de Hegel y luego los interpretaré desde un doble punto de vista, por un lado, para

---

"Metafísica" intenta delimitar desde tres puntos de partida distinguibles: como ciencia de las primeras causas y principios de cada ente, como ciencia del ente en tanto ente y como ciencia de un ente superior y de una causa superior = Dios. Hay que considerar una pregunta no resuelta si estos tres puntos de partida en Aristóteles pueden mediar-se en un concepto homogéneo de una ciencia o filosofía, o si no desembocan en dos conceptos no mediados de una filosofía primera, en última instancia, física y teología.

<sup>24</sup> 'Diamat' es la abreviatura de 'materialismo dialéctico' y conforma junto con el 'materialismo histórico' las dos caras de la visión del marxismo-leninismo que era enseñada en los países del bloque del Este y de la Unión Soviética.

hacérselos entendibles, pero después también para señalarles algunas de las consecuencias que están contenidas en esta posición de la dialéctica contra el pensamiento de una filosofía primera o filosofía del origen. Y quisiera decirles, ahora mismo, haciendo una salvedad, aunque llegaré a este punto solo más tarde, que Hegel también es en esto un pensador extraordinariamente complejo, pues fue el primero en hacer verdaderamente de forma radical esa crítica al concepto de una filosofía primera pero, al mismo tiempo, en cierto sentido, mantuvo esta pretensión de una filosofía primera tal en la medida en que equiparó la suma del movimiento puesto en ejecución del concepto precisamente con este algo primero y, en este sentido, se pronunció a favor de Platón más de una vez y explícitamente.<sup>25</sup> Pero esto lo trataremos más adelante. Primero, entonces, vamos a este pasaje de la *Fenomenología*, que, por cierto, es uno de los fragmentos más famosos en este punto y que podrá transmitirles un cierto concepto de la esencia de la dialéctica:

“Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solo la esencia que se acaba y completa a través de su desarrollo. De lo absoluto” –aquí equiparable con verdad en el sentido enfático– “ha de decirse que es, esencialmente, *resultado*, y que solo al *final* es lo que es en verdad; y en esto justamente consiste su naturaleza [...]. Por contradictorio que pueda parecer el que lo absoluto haya de concebirse esencialmente como resultado, una sucinta meditación bastará para corregir esta apariencia de contradicción. El comienzo, el principio, o lo absoluto, tal como se lo enuncia primeramente y de modo inmediato, es solamente lo universal. Del mismo modo que cuando digo ‘*todos los animales*’, esta palabra no puede valer por una zoología, es bien cla-

ro que las palabras de lo divino, lo absoluto, lo eterno, etc., no enuncian lo que está contenido en ellas” –a este catálogo quizá pueda añadir aquí la palabra ‘ser’– “y solo tales palabras expresan, de hecho, la intuición como lo inmediato. Lo que sea más que una de tales palabras, aunque solo sea el tránsito hacia una proposición, contiene un *devenir otro* que debe ser reasimilado, es una mediación”.<sup>26</sup> En otras palabras: en el momento en que ustedes frente a una palabra como lo ‘divino’, ‘absoluto’, ‘eterno’ –en la que pueden imaginarse, simplemente, todo y que solo en la medida en que ustedes pueden allí imaginarlo todo cumple con esa pretensión de absolutidad que ella misma les plantea–, en el instante en que ustedes explicitan una palabra semejante a través de una proposición, diciendo por ejemplo: “Lo absoluto es lo que permanece igual a sí mismo inmutable”, o bien: “Lo absoluto es la identidad entre pensar y ser”, en ese instante ya están limitando precisamente ese significarlo-todo, al que viene adherido el pathos de una palabra semejante, su pretensión de absoluta validez, alterando de este modo el concepto mismo. También se podría formularlo así: que solo es posible determinar un término mayor semejante, como el del absoluto, lo eterno, o lo divino, al restringirlo o al alterarlo, y esta alteración es lo decisivo para el pensar dialéctico. Esta alteración no es algo externo que inflijamos a una palabra, a un concepto semejante a partir de nuestras meditaciones, sino que es esta palabra o este concepto mismo el que nos obliga, si queremos comprenderlo, es decir, si queremos darle un contenido determinado con el que recién entonces se convertirá en concepto, a restringirlo de la manera como queda indicado en estas meditaciones hegelianas. Aquí tienen ustedes, al mismo tiempo, una explicación del principio de la dialéctica y un caso modelo,

<sup>25</sup> La admiración de Hegel por Platón es comprobable de muchas maneras. Sin embargo, no hemos podido encontrar ningún pasaje donde Hegel se pronuncie en favor del concepto de un algo primero tal como lo describe Adorno.

<sup>26</sup> Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 3, *Phänomenologie*, pp. 24-25 [*Fenomenología*, ob. cit., p. 124; traducción modificada].



un ejemplo de una dialéctica puesta en ejecución en un concepto muy determinado. “Lo que sea más” –dice Hegel– “que una de tales palabras, aunque solo sea el tránsito hacia una proposición, contiene un *devenir otro* que debe ser reasimilado, es una mediación”. El término ‘mediación’ en Hegel siempre equivale a la alteración que hay que exigir a un concepto en el instante en que uno quiere apercibirse de este mismo concepto. Entonces podemos decir también que la mediación es el momento del devenir que necesariamente está puesto en todo ser. Y si la dialéctica es la filosofía de la mediación universal, entonces esto equivale a que, en realidad, no hay ser que no se convierta, al mismo tiempo, al intentar ustedes determinarlo como tal, precisamente en un devenir.

Este es el concepto hegeliano de mediación, y quisiera pedirles especialmente que lo retengan porque, por supuesto, tendremos que recurrir mucho a este concepto. “Pero esta” –la mediación– “es lo que se aborrece, como si al hacer de ella algo más que el simple hecho de no ser nada absoluto, y de no ser para nada en lo absoluto, se estuviera renunciando al conocimiento absoluto”.<sup>27</sup> Bien, este aborrecimiento del que habla Hegel es, en general, esa animosidad contra la dialéctica de la que una y otra vez, al intentar comprenderla, deberemos ocuparnos. Se trata de la representación según la cual, puesto que no mantenemos los conceptos de forma inmutable sino que, para comprenderlos, debemos alterarlos –en otras palabras: que su ser es un devenir, que en realidad la verdad misma es dinámica–, esto equivaldría a una suerte de disolución del concepto de verdad, una suerte de relativismo universal que nos arrebatara subrepticamente todo lo determinado. Quisiera decirles dos cosas al respecto. En primer lugar, que ya habrán notado en el genial ejemplo hegeliano que les he presentado lo siguiente:

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 25 [*ibid.*, p. 124].

el movimiento del concepto que hemos formulado aquí –es decir, algo similar al intento de determinar un concepto tal como ‘lo divino’, ‘lo absoluto’, ‘lo eterno’, limitándolo al mismo tiempo respecto de aquello que este concepto pretende, es decir, ser un ilimitado, un incondicionado, un absoluto– este movimiento del concepto no es un añadido del pensar, sino que es algo requerido para que ustedes puedan asegurarse, en general, un concepto semejante; es decir que si ustedes no realizan esa operación que les he indicado, si por ejemplo no enuncian una proposición determinada sobre una palabra como esta, no podrán asegurarse de ningún modo esa palabra. Será entonces un algo sin significado. Y como la palabra les reclama ser entendida, si es que ha de tener su verdad, entonces así ocurre el reclamo de una alteración tal, de esto otro que ustedes añaden en el predicado para que la palabra se convierta en lo que es en sí en tanto concepto del sujeto, este reclamo no parte, pongamos, de un raciocinio meramente sofístico que se acerca desde afuera a los conceptos, sino de la cosa misma, si la cosa quiere ser una cosa comprendida. Pero esto significa –y esta coerción es realmente lo que diferencia esencialmente a la dialéctica de todo pensar meramente razonante o sofístico– que el movimiento del concepto del que hemos estado hablando no es un alterar-arbitrario-de-conceptos, un hacer-malabares-de-conceptos, aunque algunos puedan considerarlo tal, sino que resulta de la necesidad de la cosa misma, y que es por lo tanto lo opuesto exacto del procedimiento sofista, que consiste precisamente no en investigar la vida interior de los conceptos, eso que ellos reclaman para ser entendidos, sino, en lugar de esto, en atribuir de algún modo diversos sentidos desde afuera y arbitrariamente a los conceptos.

Esto es lo primero que quería agregar, en ese punto donde Hegel mismo –tal como muestra la expresión ‘aborrecer’– vio con toda claridad cuál es en realidad la dificultad que exige la dialéctica, esto es, de qué modo habría que responder a este

abhorrecimiento, es decir –si tuviera que formularlo ahora muy drásticamente–: que no somos nosotros los que movemos los conceptos. Una dialéctica no es un pensar, por ejemplo, donde utilizamos conceptos en sentidos diversos para poder armar una demostración en los términos que nos convengan. De modo que, cuando por ejemplo el señor Gehlen en su antropología...<sup>28</sup> dice que el hombre necesita crianza [*Zucht*] para poder sobrevivir, y [para explicarse] utiliza el término ‘crianza’ [*Aufziehen*]; [es decir] que el hombre debe ser criado [*aufgezogen werden*] para poder sobrevivir en la primera infancia en sus condiciones inacabadas, pero entonces, de inmediato, lo sustituye<sup>29</sup> por el segundo significado de ‘disciplinar’ [*In-Zucht-Nehmen*] en el sentido de un maestro de disciplina, de un maestro de escuela que nos pega –en este caso el segundo significado de ‘disciplinar’ [*Zucht*] no es un movimiento dialéctico que se realiza, sino que es realmente un sofisma.<sup>30</sup> Pero cuando aquí decimos que para poder captar, en general, un concepto tal como el de ‘lo eterno’, ‘lo divino’ o ‘lo absoluto’, para poder pensarlo, debemos restringirlo y luego

<sup>28</sup> Hay aquí una laguna en la transcripción de la grabación.

<sup>29</sup> Conjetura de ‘sustituye’ [*unterschiebt*] a partir de ‘diferenciaba’ [*unterschied*].

<sup>30</sup> El año anterior, al preparar su conferencia “Zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft heute” [*De la relación entre individuo y sociedad hoy*], dada en Bad Nauheim el 13 de febrero de 1957, Adorno había pedido a su asistente, Jürgen Habermas, que reuniera una serie de citas del libro de Arnold Gehlen, *El hombre*, que pudieran utilizarse para una crítica directa a Gehlen, quien a su vez, una semana antes, también había dado una conferencia en Bad Nauheim. Una de las citas especialmente lindas que había encontrado Habermas (ver carta de Adorno a Horkheimer del 14 de febrero de 1957; en Archivo Theodor W. Adorno, tomo 4, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1969* [Correspondencia 1927-1969], tomo IV, 1950-1969, Frankfurt, 2006, p. 396) sobre la esencia del hombre dice: “[...] el ‘estar inacabado’ pertenece a sus condiciones físicas, a su naturaleza, y en este respecto el hombre es un ser [*Wesen*] de la disciplina: autodisciplina, educación, crianza, en tanto llegar-a-una-forma y mantenerse-en-una-forma, pertenecen a las condiciones existenciales de cualquier esencia [*Wesen*] no fijada” (Arnold Gehlen, *Der Mensch*, 4a edición, Bonn, 1950, p. 50 [edición en castellano: *El hombre*, Salamanca, ediciones Sígueme, 1980]).

añadirle un otro, en virtud de lo cual, solo entonces, se convierte en eso que es, que solo recién con la alteración se convierte en lo que es, esto es un pensar dialéctico, es decir, un movimiento del concepto que se saca de la cosa y no algo que, por ejemplo, le infligimos a la cosa con posterioridad.

Lo segundo que quería añadir nos lleva de vuelta al comienzo de la cita de Hegel, al postulado: lo verdadero es el todo. Hoy en día se habla mucho en el mundo sobre la totalidad, y esta expresión ‘totalidad’ se ha vuelto directamente un palabrerío, ante todo entre los doctrinarios que creen que, al hablar de totalidad y despotricar contra el pensar mecanicista y particularista, tienen ya en mano algo filosófico por algún prodigio, entonces digo que, en un principio, solo puedo advertirles enfáticamente contra este concepto de totalidad tal como hoy está en boga. Hoy, en general, me parece tarea de la formación filosófica inmunizar a aquellos que la buscan en serio contra los innumerables eslóganes aparentemente filosóficos y contra los conceptos acuñados y fijados que circulan por el mundo y en los que se imagina uno haber encontrado una ‘imagen rectora’ o una norma o una razón de ser, sin asumir el esfuerzo ni el trabajo de pensar estos conceptos por uno mismo y, en lo posible, de examinarlos críticamente. Este tipo de totalidad, es decir, esta forma de un algo orgánico, lo amalgamado a sí mismo, si cabe, además, inarticulado y hostil al concepto y al pensar analizante, no es lo referido por esa totalidad, ciertamente, de la que Hegel habla aquí. Cuando Hegel, en ese famoso postulado según el cual lo verdadero es el todo –un postulado sobre el que tendría para hacer una crítica desde un punto de lo más central, pero que no quisiera poner en discusión todavía, en este nivel de nuestras reflexiones–,<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Cfr. el famoso aforismo de *Minima moralia*: “El todo es lo no verdadero” (GS 4, p. 55 [edición en castellano: *Minima moralia*, Akal, Madrid, 2003]).

cuando Hegel defiende este postulado, en el fondo no pretende decir otra cosa que lo siguiente: el compendio de toda mediación, es decir, el compendio de todos esos movimientos que deben llevarse a cabo para que los conceptos esenciales reciban su concepción, que este compendio conceptual, es decir, la correlación de los conceptos o aquello que, al final, resulta de ellos, es precisamente ese absoluto. Y esta es, en principio, la respuesta, si ustedes quieren, algo palmaria, algo drástica y ruda que Hegel mismo daría a la objeción del relativismo.

Pero permítanme decirles ya en este punto que no creo que se necesite incondicionalmente dar este paso, que no se necesita defender la tesis de que el todo es lo verdadero si queremos evocar el concepto de verdad, en general, si queremos adherir al concepto de verdad. Si es importante o no aceptar o no aceptar este postulado, esto podrán verlo muy fácil; pues solo podrán defender este postulado si al mismo tiempo piensan que el sujeto y el objeto son idénticos entre sí. Solo cuando, en una última instancia, concuerdan sujeto y objeto, tal como efectivamente se enseña en Hegel, entonces pueden decir ustedes que el compendio de todas las mediaciones es igual a la verdad o al absoluto, puesto que, en Hegel, en el grado más alto el absoluto es determinado como el sujeto-objeto.<sup>32</sup> Pero si, por razones bien

<sup>32</sup> Así dice en el párrafo 214 de la *Enciclopedia*, que se corresponde con el final de la *Ciencia de la lógica*: "La idea puede ser entendida como la *razón* (este es el significado propiamente filosófico de *razón*), también como el *sujeto-objeto*, como la *unidad de lo ideal y lo real, de lo finito y lo infinito, del alma y del cuerpo*, como la *posibilidad que tiene en sí misma su realidad efectiva*, como aquello cuya *naturaleza solo puede ser concebida como existente*, etc.; [y esto es así] porque en ella se contienen todas las relaciones del entendimiento, pero en su retorno *infinito* e identidad [vuelta] hacia sí" (Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 8, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, p. 370 [edición en castellano: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 2005, p. 284]). Sin embargo, la expresión 'sujeto-objeto' no juega un rol tan central como da a entender la indicación de Adorno. En la *Ciencia de la lógica* es introducido una única vez, y en una cita (en relación con Schelling). (Ver *Werke*, ob. cit., tomo 6, *Wissenschaft der Logik II*, p. 466 [edición en castellano: *Ciencia de la Lógica II*, Buenos Aires, Ediciones del Solar]).

fundadas, nos vemos obligados a no reconocer, a no aceptar que en última instancia sujeto y objeto son idénticos –y existen razones muy bien fundadas para no aceptar esta afirmación extremadamente idealista– entonces no pueden ustedes confiar en que el todo es lo verdadero, puesto que, sea como sea, a un sujeto finito no le está dado el todo infinito; o bien, en otras palabras, porque en general no todo se deja resolver en puras determinaciones del pensar. Es por eso que la controversia que viene unida a esta proposición fundamental, si quieren, de la filosofía de Hegel, es de una extraordinaria importancia. Pero yo opino –y este es, por así decir, el consuelo que tengo para ofrecerles en este punto– que esta cuestión del absoluto como el todo no tiene el poder de decisión absoluto sobre la verdad misma, pues precisamente en aquella misma forma de la mediación, es decir, en la negación del concepto singular y en la coerción que el concepto mismo ejerce para ir más allá de esta, hay presente una necesidad, hay presente un momento que garantiza esta verdad también cuando este todo, esta totalidad no puede ser representada como algo que nos esté dado por completo. Podría agregar aquí que el motivo que me determinó en favor de la dialéctica en un sentido definitorio es ese motivo micrológico, eso que cuando uno se abandona enteramente a la coacción de un determinado objeto, de una determinada cosa, y solo sigue y solo investiga enteramente esta única cosa determinada, entonces el movimiento en el que uno entra queda determinado, a su vez, en sí mismo tan desde la cosa, que luego pasa a tener el carácter de verdad, aunque no nos pueda ser dado un absoluto como la totalidad abarcadora. Este sería entonces un concepto de dialéctica abierta –frente a la dialéctica cerrada idealista– de cuya idea quizá pueda darles una imagen un poco más concreta en el transcurso de estas lecciones.

Por ahora, permítanme solo agregar que con el concepto de ese todo que ha de ser verdadero, en Hegel, no se está hablando de una especie de naturaleza universal, que este concepto

de todo, en Hegel, carece de cualquier tinte panteísta, también del tinte de la unidad modelada, sin fisuras, sino que este todo no es otra cosa que aquello que en Hegel se llama sistema, es decir, el concepto por antonomasia, puesto en ejecución, de todas las relaciones entre sujeto y objeto, de las relaciones antagónicas entre sujeto y objeto que se van desplegando en sus diversos niveles; y cuando ustedes las piensan todas y juntas, cuando logran finalmente que los conceptos más simples con los que habían comenzado vuelvan a sí mismos como cumplimentados por entero, clarificados críticamente, entonces tendrán ustedes, según Hegel, el sistema o lo absoluto; es decir, el sistema de la filosofía es en Hegel, en un sentido superior, idéntico al ser. Pero aquí el concepto de ser no es una palabra mágica que está al inicio de todo y que todo lo abre,<sup>33</sup> sino que este ser es, casi podríamos decir, un requisito o una concepción básica que, en general, solo se convierte en lo que es al recorrer el movimiento del concepto por completo. También pueden ustedes dar un giro a esto –y de hecho Hegel lo hizo con este pensamiento– diciendo que, tal como aquí se afirma, el absoluto es el resultado, es decir que es lo que surge al final de ese movimiento, pero no deberían ustedes imaginarse este concepto de resultado de un modo concreto, como si, digamos, al final de los grandes escritos sistemáticos de Hegel, al final de la *Fenomenología del Espíritu* o de la *Enciclopedia* o de la gran *Lógica* se encontrara, en un par de frases resultantes, en compendio, simplemente el resultado. Esta también parece ser una concepción demasiado mecánica del pensar dialéctico, pensar que podrían ustedes caracterizar también como algo que está, en la misma medida, contra lo meramente mecánico, contra una ejecución del pensamiento que no se llena en cada instante con la experiencia de la cosa, así como contra lo meramente

<sup>33</sup> Conjetura de 'abre' [*aufschliesst*] a partir de 'excluye' [*ausschliesst*].

organicista, es decir, contra la mera concepción de una totalidad irracional que, precisamente porque no es pensada, es algo ciego y ni siquiera puede cerciorarse de esto. Sino que la dialéctica es, precisamente, el modo del pensar que intenta atravesar el estrecho entre la Escila de lo mecánico y la Caribdis de lo organológico, de lo organicista.

Para volver al concepto de resultado: en Hegel, el resultado tampoco puede imaginarse como algo que surge al final como un algo acabado y que simplemente podemos llevarnos a casa; sino que cuando Hegel dice: "la verdad es esencialmente resultado", tienen ustedes que tomarse ese "esencialmente resultado" de un modo muy serio y profundamente. Quizá puedan ustedes poner en claro muy bien, de un modo muy drástico, en este pequeño ejemplo de "la verdad es esencialmente resultado", la diferencia entre pensamiento tradicional y dialéctico. "Esencialmente resultado" quiere decir no que por hacer mucho aparato con el pensar, en virtud de un largo método entonces, al final, surge un resultado semejante; eso es lo que hubieran dicho las diversas versiones de la filosofía del comienzo, de la filosofía del origen. Y también hoy en día aprenden ustedes, pongamos, en Husserl o en Heidegger, que son necesarias unas extensas disposiciones de la *ἐποχή*, de la 'reducción' o hasta de la 'destrucción' para al final alcanzar entonces este absoluto y fijo, es decir, el ser o la esfera del ser de los orígenes absolutos.<sup>34</sup> Este no sería nada esencialmente

<sup>34</sup> Con el término *ἐποχή* (griego, de 'epéchein': 'abstenerse', 'retenerse', 'contenerse') se denominaba en general en el estoicismo la posición de abstención escéptica. En su fenomenología, Edmund Husserl modificó la *epojé* convirtiéndola en un concepto fundamental del método, que significa la 'puesta entre paréntesis', 'desconexión' o 'poner fuera de acción' de la 'tesis general de la actitud natural ante el mundo' –la suposición de un yo empírico en un mundo existente. De esta forma la *epojé* introduce la reducción trascendental, que aspira a la puesta al descubierto de la estructura oculta original de la conciencia. "Epojé y reducción son las dos caras interdependientes de una operación básica de método en la fenomenología" (Edmund Husserl, *Die Idee der*

diferenciador. Sino que cuando Hegel dice que la verdad es esencialmente resultado, esto quiere decir que pertenece a la verdad ser resultado, esto es no una simple proposición, algo que es simplemente válido para siempre, sino algo en cuyo ser-así de ahora están también pensados y superados [*aufgehoben*], a un tiempo, su propia génesis, su origen, el proceso, el camino que lo llevó hasta allí. También podrían ustedes enunciarlo de esta forma –y me encuentro aquí rigurosamente sobre el terreno de los textos hegelianos–, diciendo que la verdad es al mismo tiempo el proceso y el resultado de este proceso; es decir, que solo al final de este proceso del pensar surge la verdad, sin importar lo que sea esta verdad, pero que este surgir no es algo externo al proceso sino que en este resultado el proceso está conservado [*aufgehoben*], y que el proceso completo mismo pertenece esencialmente a esa verdad y no podría ser sustraído del resultado que ustedes ya hayan encontrado y obtenido, como si ese proceso fuera una simple propedéutica.

En Hegel, entonces, 'el todo' significa en realidad, para intentar otra vez hacer algo más patente este difícil concepto, simplemente que la verdad no consiste en definir un concep-

---

*Phänomenologie*, Hamburgo, 1986 [*La idea de la fenomenología*]). Para el concepto de epojé ver Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübinga, 1980, párrafos 22 al 32, en especial el último [edición en castellano: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1949]. En el párrafo 6 de *Ser y tiempo* Martin Heidegger fundamenta 'la tarea de una destrucción de la historia de la ontología' afirmando que la pregunta por el sentido del ser, allí donde se plantea por primera vez –en la Antigüedad griega–, ha sufrido, por un direccionamiento hacia el modo temporal del presente, una ocultación que en el correr de la tradición occidental se habría mantenido y endurecido. Para acceder a una experiencia –tanto histórica como estructuralmente– originaria del ser y poder dejar al descubierto el sentido del ser como temporalidad en toda su dimensión, el análisis del Dasein debería por eso ir siguiendo el contexto de ocultación a través de toda la tradición como una suerte de apariencia necesaria y luego forzarlo. (Ver Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübinga, 1979, p. 19 y ss. [edición en castellano: *Ser y tiempo*, Buenos Aires, Planeta-DeAgostini, 1993]).

to cualquiera en su aislamiento y en ese aislamiento tratarlo como si fuera un mero sector, sino verlo en su relación con la totalidad en la que está. Aquellos de ustedes que se dediquen a las ciencias de la sociedad podrán figurárselo de manera muy drástica, si por ejemplo tienen que entender ciertos sectores sociales, digamos en la sociología de la empresa, algún tipo de relaciones que sean dominantes dentro de alguna fábrica o dentro de alguna rama determinada de la industria, entonces se toparán ustedes con todo tipo posible de determinaciones, que encontrarán aquí y allá, pero que en realidad no tienen su causa en ese lugar particular, en esa fábrica particular, en la rama particular de la industria que ustedes están estudiando, sino que se remontan a cuestiones mucho más lejanas, digamos, a la posición de la minería o las condiciones del trabajo minero en el proceso completo de producción hoy en día, y en última instancia, a la estructura social completa en la que hoy se halla la industria de la materia prima.<sup>35</sup> Solo cuando llevan ustedes a cabo esta reflexión sobre el todo pueden entender correctamente lo individual. Entonces, esta necesidad de ver cada fenómeno muy precisamente en su separación pero sin quedarse en esta separación sino, al mismo tiempo, extrapolándolos, es decir, entendiéndolos dentro de la totalidad de la que reciben su determinación: esta es, en principio, la directiva más esencial contenida en el postulado de Hegel de que el todo es lo verdadero; y yo creo que entre los puntos mejor fundamentados que hacen posible a alguien, frente a las ciencias meramente positivas, elaborar un concepto dialéctico del conocimiento este punto es el primero destacable.

<sup>35</sup> Es probable que Adorno se esté refiriendo implícitamente al estudio del Instituto de Investigación Social que lleva el título "Las causas de alejamiento, subjetivas y objetivas, en siete minas de la minería de hulla en Alemania Occidental en sus efectos sobre la protección del plantel del personal bajo tierra".

Pero hay que añadir que este recurrir al todo no puede ser no mediado. Quisiera además explicitarlo. Pues, por un lado, existe la posibilidad de que ustedes respondan del siguiente modo, perorando con toda soltura, para explicar algún fenómeno social, de una manera totalmente arbitraria y, digamos, desde afuera: "Y bueno, eso viene de la estructura de la sociedad capitalista" o "eso viene del estado de las fuerzas productivas o de alguna cosa por el estilo", sin que la necesidad de este tránsito a la totalidad estuviera contenida efectivamente en la constitución del fenómeno a ser estudiado. Pero por otro lado –y esto ya vale para la sociedad, por no hablar de la metafísica–, la totalidad a partir de la cual ha de explicarse el todo no está dada en el mismo sentido en que nos está dado algún dato singular, algún fenómeno a ser estudiado científicamente. Como objeto de estudio, no nos está dada de ese mismo modo, sin mediación, la sociedad capitalista; tampoco el todo nos es accesible como un mero *factum*, como las relaciones en alguna empresa concreta y determinada de la industria. Por lo tanto, hay entonces en este tránsito al todo, requerido por el fenómeno para ser entendido, al mismo tiempo, en principio, siempre un momento de arbitrariedad especulativa, de no-cientificidad, para decirlo al modo positivista. En este punto pueden ustedes estudiar con mucho detenimiento la función mental, la función práctica de la dialéctica. Pues frente a esto, la dialéctica no es la tentativa, esquemática, mecánica, de acercar un todo desde afuera para entender el fenómeno porque a partir de sí mismo no se lo puede entender, sino que [se trata] de echar luz sobre el fenómeno singular de tal manera, permanecer en el fenómeno, determinar el fenómeno hasta que, por esta determinación, en sí, se exceda a sí mismo, volviéndose transparente contra ese todo, contra ese sistema dentro del cual, y solo allí, encuentra su valor relativo. Esto es entonces, dicho concretamente, el requerimiento que nos plantea realmente el pensar dialéctico, si es que puedo decirlo así, como

científicos ingenuos: por un lado, que no nos detengamos en los fenómenos singulares que nos son dados, como si fuéramos rígidos expertos, sino que los conozcamos dentro de la totalidad en la que pueden actuar y recibir su significado; pero por otro lado, que no hipostasiemos tampoco esta totalidad, este todo en donde estamos, que no nos acerquemos a él despóticamente desde afuera, sino que tratemos de realizar ese tránsito siempre desde la cosa.

Pero, por supuesto, es una ingenuidad creer que se podría realmente, partiendo puramente del fenómeno singular, llegar a ese todo, sea lo que sea, si no tenemos ya antes un concepto de ese todo. En la *Fenomenología* está enunciado de la siguiente forma: que en verdad siempre hay un doble movimiento, por un lado un movimiento del objeto, del concepto objetivo y, por el otro, uno del sujeto cognoscente. Si no llevo al fenómeno también un concepto de ese todo, un concepto de la cosa, incluso, en última instancia, una intención por la verdad misma –casi podríamos decir una intención práctica de cómo se debería hacer efectiva la verdad– entonces el fenómeno tampoco empezará a hablar. Y no quisiera hacerles creer, en una suerte de mística dialéctica, que el fenómeno realmente habla cuando no estoy ahí escuchando. Pero el verdadero arte dialéctico que deben aprender de Hegel consiste en, por un lado, que debemos dejarnos urgir por la cosa para exceder las rígidas determinaciones singulares, pero por el otro lado tener de vuelta la fuerza, a través de la experiencia de lo singular y determinado que hemos abierto, de modificar ese todo, cuyo concepto debemos tener, necesariamente, para poder captar el concepto de lo singular, de modo tal que pierda su carácter tieso y dogmático. Dicho en otras palabras: el proceso dialéctico es algo que se remite a ambas cosas: a las partes, a los momentos singulares que tenemos que exceder a partir de la fuerza del todo, y al todo, pues el todo, el concepto que tenemos desde siempre y que finalmente ha de ser la

verdad, debe modificarse continuamente conforme el patrón de la experiencia de lo singular. Cómo se logra esto en realidad, para esto no hay recetas, pero [es] precisamente la esencia de la dialéctica no ser una receta, sino la tentativa de dejar que la verdad se designe a sí misma.

## LECCIÓN 4<sup>36</sup>

22/5/1958

Señoras y señores:

En la última clase había cerrado interpretando el postulado de 'el todo es lo verdadero', y al mismo tiempo tratando de decirles algunas cosas sobre la posición del concepto de sistema en la filosofía dialéctica, en la versión idealista, en la versión de Hegel. Pero ahora podrán creer ustedes, y a esto hay que atribuirle mucho peso, que el concepto mismo de sistema sería exactamente eso de lo que les había tratado de explicarles que no era válido para la dialéctica, esto es, una filosofía del origen. Es decir, una filosofía donde, a partir de un primero absoluto, se va devanando en cierto modo la totalidad. Pues cuando hablamos de sistema, nos referimos en general a una construcción del pensar cerrada por completo en sí misma y sin lagunas, eso que en el lenguaje de la lógica se denomina una coherencia deductiva [*Deduktionszusammenhang*] cerrada. Y esta coherencia deductiva acostumbra a consistir en que, de una proposición fundamental superior, se deriva todo lo demás

<sup>36</sup> En la primera página de la transcripción de la Lección 4 encontramos la siguiente anotación manuscrita: "¡Grabación difícil de entender!".

con los medios de la inferencia. Pero si, en lugar de esto, ustedes piensan inductivamente, es decir, que no derivan de una proposición fundamental superior, sino que tratan de abrirse paso de lo particular a lo general, entonces, según la doctrina de la lógica tradicional, nunca estarán del todo seguros de lo que tienen entre manos; es decir, si hasta ahora todos los seres humanos han muerto y ustedes, a partir de esto, extrapolan que los seres humanos son mortales, visto desde la pura lógica, a partir de esto en principio no está justificada la conclusión de que entonces, realmente, nunca ningún ser humano [no] habrá de morir, sino que sería posible que alguna vez alguno permanezca. Por el contrario, si en el principio del ser humano mismo hubiera algo depositado que garantizara su mortalidad, entonces podría estar uno tranquilo y enunciar una proposición semejante como perteneciente al puro a priori. La representación tradicional de sistema es precisamente la de la derivación cerrada a partir de una proposición determinada y, de esta forma, es lo opuesto de lo que en principio les he dicho sobre la filosofía hegeliana.

Ahora quisiera tratar de mostrarles, con la ayuda de un pasaje de la *Fenomenología*, que el concepto de sistema en Hegel o, para decirlo de un modo menos meticuloso y menos histórico-filosófico, que el concepto dialéctico de la totalidad es en realidad el exacto opuesto de esto, y quisiera presentarles al mismo tiempo, una vez más, el núcleo temático central de la dialéctica bajo una luz algo distinta, es decir, el punto según el cual, tal como lo hemos dicho, la verdad ha de concebirse solo como resultado, donde este resultado no es solamente lo que surge en algún lugar, sino eso que incluye en sí el proceso como condición necesaria de su propia validez, de su propio sentido. El pasaje que quería leerles en este contexto también es del prólogo de la *Fenomenología* y es aquí especialmente pertinente porque lleva a cabo el giro contra el concepto tradicional de sistema, y así, en general contra la representación estática de

la verdad, con especial agudeza. "Entre las varias consecuencias que emanan de lo dicho, puede destacarse esta: que el saber solo es efectivo como ciencia o como *sistema*, y solo como tal puede ser expuesto. Además, que esto que se llama una proposición fundamental o principio de la filosofía, si es verdadero, es también ya falso, por ser proposición fundamental o principio".<sup>37</sup> Esta frase, que desde una perspectiva histórico-filosófica está dirigida expresamente contra la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte, contra la primera, de 1794,<sup>38</sup> obra que en cierto modo constituye el presupuesto para el sistema hegeliano y donde realmente se intenta, a partir de una proposición fundamental semejante, derivar la filosofía entera,<sup>39</sup> esta frase está en la más

<sup>37</sup> Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 3, *Phänomenologie*, p. 27 [*Fenomenología*, ob. cit., p. 126].

<sup>38</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer* (1794) [*Bases de la doctrina completa de la ciencia en manuscrito para sus oyentes*], introducción e índice de Wilhelm G. Jacobs, Hamburgo, 1988. Aunque Fichte consideraba cerrada su *Doctrina de la ciencia* de 1794, posteriormente la modificó varias veces.

<sup>39</sup> Según Fichte, la filosofía tiene la tarea de fundamentar el saber entero de todas las ciencias a partir de una sola proposición fundamental o principio, y así presentarlo como un sistema uniforme. Por esta razón debía ser, para él, una doctrina de la ciencia o la ciencia de una ciencia en general. Solo la proposición "Yo soy yo" cumple, según Fichte, la condición de un principio absolutamente primero, en primer lugar, porque es inmediatamente cierto; en segundo lugar, porque en tanto acto originario no recurre a algo previamente dado, sino que posee la estructura de una autofundamentación productiva: "Aquello cuyo ser (esencia) consiste meramente en ponerse a sí mismo como siendo es el Yo como sujeto absoluto" (Fichte, *Grundlage*, ob. cit., p. 17). "El Yo pone originariamente y simplemente su propio ser" (ibid., p. 18). "Yo soy porque soy" (Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, editado por Edmund Braun, Stuttgart, 1981, p. 61 [*Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia*]). Y en tercer lugar, la primera proposición fundamental es el principio absoluto de todo saber posible porque, al poner su Yo como siendo, pone una estructura sujeto-objeto donde el Yo es, por un lado, sujeto-objeto absoluto, pero por el otro es el objeto en sí mismo, y de este modo señala el lugar en la posición del objeto donde, también a partir del Yo, diversos objetos de la experiencia (lo No-Yo) encuentran su sitio o pueden ser puestos.



extrema contradicción respecto de lo que habíamos dicho, puesto que el criterio de una coherencia deductiva, esto es, de una derivación cerrada desde una proposición fundamental mayor, es precisamente la falta de contradicción. Según las reglas de la lógica tradicional, cuando aparece un momento contradictorio, se viola al parecer la coherencia deductiva. En esto pueden ustedes observar que, a partir de un motivo determinado, la filosofía hegeliana se halla en oposición no solo a la filosofía tradicional y la metafísica tradicional de lo permanente e inmutable, sino que hasta se halla en oposición a la lógica tradicional. Esto quiere decir que no reconoce el principio de no-contradicción, en la medida en que cree que el pensar mismo no tiene su verdad en el hecho de transcurrir sin contradicciones, sino que precisamente está obligado por su propia actitud consecuente a la contradicción continua, y que posee su unicidad lógica, es decir, su no-contradicción, solo como totalidad ejecutada, pero no en cada uno de los pasos que efectúa. Esta es otra de las enormes exigencias que nos plantea el pensar dialéctico, una exigencia que ustedes podrán afrontar si entienden correctamente esta frase: “Además, que esto que se llama una proposición fundamental o principio de la filosofía, si es verdadero, es también ya falso, por ser proposición fundamental o principio”.<sup>40</sup> Para hacerlo realmente explícito de una vez, podríamos decir que, si en la filosofía idealista está en el principio el pensamiento de la absolutidad del pensar, es decir, que no hay nada que no sea pensamiento, y que –tal como encontramos formulado en Fichte– por eso el principio pensante, el yo, es decir, un absoluto, se pone a sí mismo, entonces se podría decir –y este paso ya fue dado por Fichte– muy en términos de Hegel, que

<sup>40</sup> Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 3, *Phänomenologie*, p. 27 [*Fenomenología*, ob. cit., p. 126].

esta proposición fundamental es necesariamente falsa porque en el concepto de este pensar que allí se pone a sí mismo está contenido por necesidad el momento al que este pensar se refiere. No hay pensar, no hay pensamiento que no tenga un pensado al que apunte, que no sea, al pensar, más que meramente el pensamiento. Pero al concebirlo de esta forma –y Fichte dio este paso, que estoy indicándoles aquí, ya con el mayor de los énfasis–, al dar cuenta de este punto, se puede decir en efecto que el principio con el que se inicia la filosofía –y el principio de Hegel y Fichte es en este punto decisivo idéntico– es al mismo tiempo verdadero en tanto que, de hecho, no hay nada que no esté mediado, en la medida en que nada sabemos que no sepamos a través del pensamiento, y al mismo tiempo falso, porque en este origen al parecer absoluto necesariamente ya está puesto también su propio opuesto, porque en el pensamiento de un yo absoluto y generador, es decir, la idea pura, está puesto también el pensamiento de aquello a lo que se refiere el pensar, es decir, el pensamiento de un no-yo.

“Por eso es tan fácil de refutar” esta proposición fundamental. “La refutación consiste en que se hace ostensible su deficiencia; y es deficiente por ser solo lo universal o principio, el comienzo. Una refutación a fondo será la que se haya tomado y desarrollado a partir del principio mismo, y no se haya activado desde afuera, con ocurrencias y aseveraciones contrarias a él”.<sup>41</sup> De estas pocas frases pueden extraer ustedes dos determinaciones decisivas para el método dialéctico completo. En primer lugar, que en Hegel ‘refutación’ no tiene el sentido habitual, decir de una proposición simplemente que es falsa. Sino que de la proposición, tal como él lo expresa, “se hace ostensible su deficiencia”, es decir, de

<sup>41</sup> Hegel, *ibíd.*, p. 27 [*ibíd.*, p. 126].

cada conocimiento finito se mostrará que, en la medida en que precisamente es un conocimiento meramente finito –y solo como algo finito podemos pronunciar en general algo determinado–, necesariamente aún no es el todo; pero como solo el todo ha de ser la verdad, entonces cada pensamiento es también falso, pero no falso en el sentido de un juicio errado, contingente y a ser rectificado, en cierto sentido un defecto del pensar, sino que es falso debido a la naturaleza del juicio finito. Pues cada juicio finito tiene precisamente este atributo, que resulta manifiesto sin más, el de no ser ese todo a partir del cual, según Hegel, recién puede derivarse el concepto de verdad en general. Pero es por esto además que esta falsedad, por su parte, no es algo contingente, no es algo externo a la filosofía, al movimiento del concepto, sino que caemos necesariamente en esta falsedad.

Este pensamiento es en realidad un pensamiento kantiano, si bien en Kant acaso no esté presentado con toda la consecuencia y precisión que obtuvo luego en Hegel. Se trata de la idea según la cual –esto se dice en Kant, en un principio, de una manera mucho más restringida– hay determinados tipos de proposiciones, que son aquellas que van más allá de la experiencia positiva, en las que seguimos aplicando nuestro aparato conceptual como si pudiéramos llenarlo con el material de la experiencia, [de modo que] luego, necesariamente, incurrimos en contradicciones, y Kant intenta entonces, al mismo tiempo, en la división segunda de la Lógica trascendental en la *Crítica de la razón pura*, dar una instrucción de cómo podemos resolver a pesar de todo estas contradicciones necesarias, cómo podemos deshacernos de ellas. Es un pensamiento notable en Kant, que está puesto así y no se sigue desarrollando. En la *Crítica de la razón pura*, por un lado, se asegura que incurrimos necesariamente en estas contradicciones y que tampoco la reflexión gnoseológica puede “curarnos” de esto. Pero por otro lado, ocurre que Kant cree poder ofrecer una solución a

esto en la diferencia del uso de los *noumena* y los *phaenomena*, para los que, según él, son válidas leyes diferentes.<sup>42</sup>

Como ven, en este punto hay también en Kant una suerte de contradicción. Pero en Hegel el asunto es que la contradicción que en Kant –podríamos decir *malgré lui-même*– ha quedado restante, ahora es elevada ella misma a la conciencia, casi se podría decir, es convertida en *organon* del pensar filosófico en general. Esto quiere decir que, por un lado, la razón incurre necesariamente en contradicciones, pero que al mismo tiempo tiene la fuerza de exceder estas contradicciones y rectificarse a sí misma; esto es, según Hegel, la esencia en general del movimiento del concepto, en realidad la esencia de la filosofía. Deben ustedes tener presente ambas cosas si quieren entender correctamente la dialéctica: la inevitabilidad de las contradicciones por un lado y la continuación del ejercicio de las contradicciones por el otro, que lleva luego a su superación [*Aufhebung*] en una forma más elevada de la verdad, y tal como en Hegel es siempre pensado correlativamente, en una forma más elevada de la realidad, pues en Hegel la verdad y la realidad no son pensadas como algo absolutamente diferente, sino como dos momentos dinámicos relacionados entre sí, que dependen mutuamente y que solo se constituyen uno a través del otro.

<sup>42</sup> ‘Phaenomena’ en Kant son “fenómenos en la medida en que son pensados como objetos según la unidad de las categorías” (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo, 1956, p. 298 [edición en castellano: *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, 2007, p. 343]), es decir, las cosas en tanto son constituidas por las formas de la intuición (espacio y tiempo), así como por el entendimiento humano y sus categorías; ‘noumena’ son las cosas en sí, es decir, cosas contempladas o pensadas tal como se mostrarían en una intuición no sensible, pero que queda impedida al conocimiento humano, que depende de la intuición sensible y del entendimiento discursivo. En este sentido, el concepto de ‘noumeno’ es para Kant “tan solo un concepto límite, para limitar la pretensión de la sensibilidad y, por tanto, es solo de uso negativo” (ibíd., p. 305 [ibíd., p. 349]).

Lo segundo que quería mostrarles en este par de frases ha sido evocado hasta cierto punto en las consideraciones que ya les había planteado: es decir, que la refutación de la verdad de una proposición o la negación de una proposición o –para al fin darles esa palabra clave que deben haber estado esperando hace rato– que la antítesis de una tesis no es algo añadido desde afuera, sino que es aquello que en realidad se sigue de la consecuencia del pensamiento mismo. Creo que si quieren ustedes hacerse un concepto filosófico de la dialéctica y quieren deshacerse del concepto normalizado, prefilosófico y deteriorado de dialéctica que consiste, pongamos, en decir: “Bueno, no importa lo que uno enuncie, de alguna manera también se puede decir lo contrario”, [en estas frases encontrarán ustedes entonces la posibilidad de hacerlo, pues contra] esta sabiduría mundana y relativista, contra esta sabiduría está en realidad lo que aquí ha sido desarrollado por Hegel: que la antítesis no es algo que uno oponga a la proposición desde afuera, como una afirmación contraria –esto Hegel lo rechazaría realmente como una mera querrela sofística de opiniones–, sino que el opuesto mismo de la proposición siempre se extrae de la proposición misma, de su propia consecuencia, tal como he tratado de indicarles brevemente en la relación entre el yo y el no-yo que, precisamente en la *Fenomenología* de Hegel, marca la temática determinante. Pensar dialécticamente, entonces, no significa, pongamos, a una proposición de algún tipo oponerle desde afuera otra opinión, sino impulsar el pensamiento hasta ese punto donde, en cierto modo, descubre su propia finitud, su propia falsedad y, en virtud de esto, se empuja más allá de sí mismo.

Quisiera leerles aún el resto del párrafo, pero antes quisiera señalarles que Hegel deja de lado expresamente la oposición externa, que se opone a un pensamiento desde afuera, en lugar de ser generada a partir de ese pensamiento mismo, utilizando el nombre de ‘aseveraciones’ y ‘ocurrencias’. Desde una mira-

da abarcadora de la filosofía hegeliana como un todo, podrán ustedes extraer de estas dos palabras mucho más que lo que dicen estas dos palabras aisladas. En Hegel ocurre, en efecto, que mientras que en su obra el pensamiento alcanza el inmenso énfasis de reivindicar, en general, el derecho a desarrollar a partir de sí mismo lo absoluto, [esto ha de entenderse] siempre, al mismo tiempo, como que este pensamiento se constituye sobre la objetividad. Si podemos decir, en un sentido superior, que la dialéctica hegeliana es una dialéctica subjetiva, si entonces lo absoluto, tal como se dice en algún momento, es efectivamente sujeto,<sup>43</sup> entonces esto quiere decir precisamente en cada uno de los niveles del pensamiento que el sujeto tiene su patrón de medida en la objetividad. Y el pathos de toda esta filosofía dialéctica siempre es, en realidad, que al juicio del sujeto, en tanto que es un sujeto puramente reflexionante o razonante, es decir, mientras que se acerque a partir de sí al objeto sin someterse a la disciplina, a la violencia, al peso del objeto del que debe ocuparse, en realidad siempre se le reprochará al sujeto la propia arbitrariedad, la propia contingencia o –tal como aparece a menudo en Hegel– la propia vanidad.<sup>44</sup> La contradicción que

<sup>43</sup> La formulación “lo absoluto es sujeto” se encuentra en esta exacta forma, en Hegel, solo en el índice de la *Fenomenología del Espíritu* y es título de un apartado de la introducción donde este pensamiento queda desarrollado (Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 3, *Phänomenologie*, pp. 7, 20 y ss. [*Fenomenología*, ob. cit.]). Por supuesto que, en lo sustancial, la proposición corresponde a la doctrina hegeliana de lo absoluto.

<sup>44</sup> En la introducción a la *Fenomenología del Espíritu* Hegel habla del desarrollo que debe cumplir la conciencia inicial natural en el correr de su experiencia con los objetos, cuya meta es la concordancia entre concepto y objeto, donde el conocer ya no es pensado como un medio o recurso externo, separado del objeto verdadero, sino que se ha vuelto idéntico a la verdad de la cosa. En un principio, este desarrollo produce angustia en la conciencia natural. En lugar de desechar la concepción del conocer como herramienta o medio como “representaciones contingentes y arbitrarias” y aceptar la experiencia con el objeto, la conciencia natural huye hacia un escepticismo acorde al entendimiento donde “el temor a la verdad puede ocultarse de sí y de los otros detrás de la apariencia de que es justamente el ardoroso celo por la verdad lo que le hace tan

no es sacada a partir de la cosa, que no es la contradicción en la que recae la cosa a partir de sí misma, sino que es el opuesto añadido simplemente desde afuera a la cosa, esta contradicción es atribuida en cierto modo tan solo al sujeto contingente en su finitud, se convierte en su mera opinión, precisamente en esa δόξα que ustedes ya habrán encontrado criticada en Platón del modo más severo, y el camino por el que llegan ustedes a que, entonces, la verdad se convierta en sujeto, en sujeto absoluto, es siempre el camino de ir corrigiendo la opinión meramente individual según la objetividad, con la que se va chocando<sup>45</sup> la subjetividad pensante en cada uno de sus niveles.

“La refutación sería entonces, propiamente, el desarrollo del principio y, por ende, complementaría sus deficiencias, sin caer en la confusión de atender solo a su propio hacer *negativo* y volviéndose consciente también de su proceso y el lado *positivo* del resultado”.<sup>46</sup> Este pasaje nos conduce muy profundamente a la fisionomía del pensar dialéctico que, en un principio, quisiera darles. Pues bien, en este pensamiento está ya presente la muy notable concesión de que, en la medida en que se habla de refutación en la dialéctica, esta refutación no es lo mismo que aquello que denominamos refutación en el sentido habitual de la lógica tradicional cuando se demuestra simplemente que un pensamiento es falso. Pues esta refutación tiene lugar no contra el pensamiento, sino con el pensamiento, a partir de

---

difícil, incluso imposible, encontrar otra verdad que la verdad única de la vanidad [...]; esta vanidad que sabe cómo frustrar toda verdad para retirarse dentro de sí misma, y que se solaza en el entendimiento propio, el cual siempre sabe cómo disolver todos los pensamientos para encontrar, en lugar de cualquier contenido, solo el escueto yo, esa vanidad es una satisfacción a la que hay que dejar abandonada a sí misma, pues huye de lo universal y solo busca el ser-para-sí” (*Werke*, ob. cit., tomo 3, *Phänomenologie*, p. 75 [*Fenomenología*, ob. cit., p. 171]).

<sup>45</sup> Conjetura de ‘chocando’ [*auftritt* (*auf*)] en lugar de apareciendo [*auftritt*].

<sup>46</sup> Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 3, *Phänomenologie*, pp. 27-28 [*Fenomenología*, ob. cit., pp. 126-127; traducción modificada].

la propia fuerza del pensamiento, en la medida en que, en general el pensar dialéctico en Hegel, y por cierto también el de Marx, en tanto que es un pensar crítico, es siempre crítica inmanente. Cuando se hace crítica de algún constructo, entonces esta crítica –y esta es una forma de hablar en boga– puede ser crítica trascendente, esto quiere decir que puede medir este constructo o la realidad o lo que sea según algún tipo de presuposición que al que juzga le parece fija, pero que no está en la cosa, o puede ser crítica inmanente, esto quiere decir, allí donde se ejerce la crítica, medir ese constructo según el propio supuesto, en su propia ley formal. Pues bien, el camino dialéctico es siempre el de la crítica inmanente, es decir que no se puede, en el sentido que acabo de exponerles, acercar a la cosa un criterio que le sea externo, ni ‘aseveración’ ni ‘ocurrencia’, sino que la cosa debe, para llegar a sí misma, ser medida en sí, en su propio concepto. Pongamos Marx, para darles un ejemplo de la dialéctica materialista, cuando hace su crítica a la sociedad capitalista, esto jamás pasará en Marx en la medida en que se le oponga una sociedad llamada ideal, por ejemplo, una sociedad socialista. En Marx, esto está evitado cuidadosamente en todo punto, del mismo modo en que Hegel nunca, en ningún lugar, se presta a imaginar la utopía o la idea hecha realidad como tal. En ambas versiones de la dialéctica reina al respecto un fuerte tabú. Sino que cuando Marx critica la sociedad, lo hace midiéndola según lo que ella pretende ser a partir de sí misma, diciendo por ejemplo: “esta sociedad pretende ser una sociedad de los intercambios [*Tausch*] libres y justos, pero veremos ver si cumple con esta pretensión propia” o “pretende ser una sociedad de sujetos libres y que hacen intercambios y que se presentan unos a otros como contratantes; nosotros veremos ver qué pasa con esta pretensión”. Todos estos momentos que, en verdad, caracterizan el método de Marx y que, por lo demás, hacen también tan difícil de comprender correctamente el método de Marx y no interpretarlo erróneamente en

el sentido, precisamente, de una doctrina de la sociedad ideal, algo de lo que Marx está muy lejos, todos esos momentos están ya delineados en este pasaje de Hegel.

Pero ahora quisiera dar un paso más allá. Ya han visto en principio que la negación dialéctica no es la corrección, no es el opuesto de un pensamiento falso sino, si ustedes quieren, la ampliación o, tal como él dice muy consecuentemente, el desarrollo de un pensamiento y así, la complementación de su deficiencia; es decir, una corrección y no algo que derogue a este pensamiento mismo. Cuando –retomo el ejemplo de Marx– este autor critica el pensamiento de una sociedad libre y justa, no es que en el método dialéctico se disuelva la idea de la libertad y de la justicia, sino que solo se muestra que en la realidad, confrontada con esto, esa idea no está todavía realizada, y de este modo también son modificados estos conceptos de libertad y justicia hasta ahora válidos; esto quiere decir que dejan de ser tan abstractos como se habían presentado en un principio al pensar, y se concretizan. Todo esto suena bastante inofensivo, y pueden ustedes decir, en este punto, con un suspiro de alivio: “Entonces la dialéctica no es tan terrible, entonces eso de la contradicción no es algo tan serio de tomar: en realidad todo eso acaba un poco en esa regla del *common-sense* que dice que no estamos constreñidos, que vamos ampliando pensamientos limitados y los excedemos y precisamente de esta forma llegamos al todo”. En efecto, hay algo también de este *common-sense* en la dialéctica. Pero la cuestión no es tan bonita ni tan fácil. Y con esto llegamos a un punto crítico de la concepción de la dialéctica, que les pido retengan con precisión. Dice Hegel, esto sería muy lindo y muy bueno, que el pensamiento en realidad solo sea desarrollado y no sea refutado. Pero la cuestión es que el pensamiento crítico, es decir, el pensamiento que mide a la cosa según ella misma, la confronta consigo misma y la hace seguir avanzando: “solo atiende a su hacer negativo y no se vuelve consciente de su avance y resultado también según su

lado positivo”. Esto significa, en un principio, que eso de la refutación es un asunto enormemente grave, es decir, que no tenemos aquel todo y que no podemos, soberanamente, con el ademán del Dios que asigna a todas las cosas su justo lugar, amplificar entonces, franquear la limitación del pensamiento y llevar al pensamiento a su lugar correcto, sino que el pensamiento mismo debe, realmente, entregarse despiadadamente a la dialéctica, sin condiciones. Esta es la consecuencia de lo que estuve tratando de decirles la última clase: que el todo no está dado previamente; que la verdad no es algo tieso, algo que nos está garantizado, sino que la verdad misma es algo que se produce, que se origina, un resultado. Pero esto también significa que no podemos servirnos de la verdad acercándonos a ella desde afuera y, en cierto modo, al pensar dialécticamente, ya ser capaces de elevarnos por encima de la dialéctica misma en virtud de esta verdad abstracta. Sino que debemos, de alguna manera, sumergirnos en este proceso dialéctico. Y casi podría decirse que no nos queda nada más que la estrechez de miras de lo parcial para poder llegar al todo, pues el todo, eso no lo tenemos. Solo cuando nos ponemos en manos de esta estrechez, es decir, cuando afrontamos esta limitación, la de considerar el movimiento crítico mismo como la verdad, solo entonces es posible en general que lleguemos a la verdad. Pero por otro lado –y aquí podrán ver cuán serio es en verdad el concepto de dialéctica de Hegel– [esto significa] que el próximo paso debe tomarse muy seriamente y no puede relativizarse a sí mismo, viéndose a su vez solo como un momento parcial del todo, en esto ya está presente entonces que el próximo paso –precisamente esa negatividad reflexionante que condena a lo finito por su falibilidad– no es tampoco, aún, la verdad, sino que él mismo se convierte a su vez en no-verdad en este autodesconocimiento para él necesario, y así sigue avanzando más allá de sí. Y esta no-verdad necesaria en la que cae es lo que le impide presentarse como una mera ampliación o rectificación de

lo falso, sino que le otorga necesaria e inevitablemente la apariencia de una contradicción absoluta. En esta relación pueden ver ustedes, a pesar de aquella limitación, que el concepto de contradicción es asunto enormemente serio. Y para volver a reflexionar sobre lo histórico: si en la Revolución francesa los hombres que provocaron la liberación de la sociedad burguesa no hubieran considerado a esta sociedad burguesa, con toda seriedad, como la realización efectiva de la sociedad justa y absoluta, si la propia limitación de este pensamiento no hubiera tenido su efecto en él, al mismo tiempo, como fuerza detonante, entonces no se hubiera llegado a la Revolución francesa; pero al mismo tiempo, por esa falibilidad entra a su vez la limitación, que la convirtió en algo meramente relativo en la historia.

Quisiera además dar a este pensamiento quizá otro giro algo distinto, que lo pone en relación con el tema que busqué exponerles al comienzo: esto es, con el tema del núcleo temporal de la verdad.<sup>47</sup> Con esto llegarán ustedes probablemente al punto más profundo del pensar hegeliano, a partir del cual podrán comprender este tema en general. Allí vemos que, en realidad, no hay pensamiento que pueda ser pensado que se emancipe del tiempo, de su propio núcleo temporal. De modo que un pensamiento, que un pensamiento político –y precisamente la *Fenomenología del Espíritu* está, en un sentido eminente, concebida políticamente– que se refiera de forma no mediada a lo absoluto, con una justicia más allá del tiempo, en lugar de crecer a partir de las condiciones concretas del propio tiempo y medirse respecto a ellas, este pensamiento no sería, pongamos, superior a estas condiciones concretas de la propia época, sino que sería más abstracto y por esta abstracción mayor recaería en la impotencia y no tendría esa fuerza de hacerse

<sup>47</sup> Ver pp. 52-54.

realidad efectiva que, en términos del principio dialéctico, es realmente el pasaporte para la verdad de un pensamiento. Este es, por así decir, el giro práctico o político de la idea del núcleo temporal de la verdad, que no hay una verdad universal, esto es, que descansa estática en sí misma, tampoco una verdad sobre la sociedad, sino que la verdad misma siempre se sigue solo a partir de la situación concreta y que, en el instante en que se desprende de la situación concreta o cree elevarse por sobre ella, será condenada a la nulidad y a la impotencia, causando exactamente lo contrario de lo que creía producir a partir de sí en realidad.

He intercalado aquí esta consideración para demostrarles también, a partir de un modelo, otra cosa que es, asimismo, enormemente importante para el clima del pensar dialéctico: que existe una constante interacción entre el pensamiento extremadamente teórico y el viraje a la praxis. También en esto el pensar dialéctico es fundamentalmente distinto del pensar tradicional: en él no hay de antemano un sistema teórico acabado, a partir del cual sacamos “conclusiones prácticas” una vez que hemos ordenado toda la teoría en gran tranquilidad, sino que en realidad ocurre que en todos los niveles de este pensar –se podría decir– saltan chispas que van encendiendo desde el polo extremo de la contemplación teórica hasta el polo extremo de la conducta práctica. Y si les he mostrado hasta aquí la estructura lógica de la idea sobre la inevitabilidad de la restricción de la contradicción –el rol central de la praxis política concreta frente a, pongamos, la utopía política abstracta–, esto es, entonces, algo que resulta ser completamente central para el pensar dialéctico. Y ciertamente hay que acostumbrarse a que la unidad de teoría y praxis, tal como es pensada en todo pensar dialéctico, ya en Fichte, seguro en Hegel, seguro en Marx, es efectivamente una unidad de un modo tal que no surge recién al final, sino que consiste en esa constante interacción que he intentado mostrarles, y esto mismo es también una

consecuencia del núcleo temporal de la verdad que se enseña en Hegel, pues significa que la verdad misma no es algo que esté contemplativamente frente al tiempo sino que, al tener su estructura temporal, siempre posee también su relación muy drástica con la praxis posible.

El párrafo [en la *Fenomenología*] termina [así]: “A la inversa, el despliegue positivo propiamente dicho del comienzo es, a la par, justo en la misma medida, un comportamiento negativo frente a él, a saber, frente a su forma unilateral de ser solo *inmediato*, o ser solo fin. Con lo que tal despliegue se puede considerar, igualmente, como la refutación de aquello que constituye el fundamento del sistema, pero es mejor considerarlo como un hacer ostensible que el *fundamento* o el principio del sistema no es, de hecho, más que su *comienzo*”.<sup>48</sup> Esto resume una vez más lo que ya se había dicho en la última clase: que, por ejemplo, la determinación de la zoología a partir de la doctrina de ‘los animales’ no es idéntica a la zoología llevada a ejecución, que con esta proposición no tienen ustedes la zoología sino solo cuando, concretamente, entran ustedes en la deducción de cada animal de acuerdo con su desarrollo a partir de esta determinación o de su concepto. Pero en esto hay algo más. Pues cuando ustedes escuchan que el primer postulado o la primera proposición fundamental solo es un comienzo, esto suena en un principio, a su vez, como algo muy inofensivo, y se lo podría entender también así: “Muy bien, cuando tenemos un primer postulado como, por ejemplo, la proposición fundamental de Fichte, hay que seguir desplegándolo para que vaya cobrando cada vez más plenitud”. Pero también en este punto debo recordarles otra vez que conceptos como ‘solo un comienzo’ están en Hegel mucho más cargados, han de ser tomados mucho

más seriamente de lo que a ustedes pueda parecerles, porque un postulado semejante no debe luego ir ganando color, ganando contorno, o lo que digan en este punto los clichés del pensar tradicional, no-dialéctico, sino porque, efectivamente, mientras sea un mero comienzo, mientras que, tal como diría Hegel, sea meramente abstracto, es, en efecto, falso. Lo abstracto en Hegel no significa tampoco exactamente lo mismo que el concepto ‘abstracción’ en el pensar convencional. En Hegel, abstracto no es simplemente lo universal, sino lo aislado, la determinación singular en tanto que está separada, en sentido literal ‘abstraída’ del todo al que pertenece. Y el movimiento del pensar mismo como movimiento hacia el todo es, en el sentido de Hegel, el movimiento hacia lo ‘concreto’, es decir, hacia el amalgamamiento, tal como afirma una de las determinaciones de la verdad en Hegel: que la verdad es lo concreto.<sup>49</sup> Aquí, entonces, lo abstracto quiere decir efectivamente lo individual,

<sup>48</sup> “Por lo demás, la forma de la proposición, o más determinadamente del juicio, es inapropiada para expresar lo concreto (y lo verdadero es concreto) y especulativo; el juicio es unilateral por su forma y, en la misma medida, falso” (Hegel, *Enzyklopädie*, ob. cit. p. 98 [*Enciclopedia*, ob. cit., p. 136], parágrafo 31). Sobre el concepto de lo concreto dice Hegel, por ejemplo, en el parágrafo 164 también de la *Enciclopedia*: “Nada se oye tan frecuentemente como que el concepto es algo *abstracto*. Esto es en parte acertado, por cuanto el elemento del concepto es en general el pensamiento y no lo sensible empíricamente concreto, y es también acertado, por otra parte, por cuanto el concepto no es aún la idea. Consiguientemente, el concepto subjetivo es todavía *formal*, pero de ninguna manera lo es como si pudiera contener algún otro contenido que no fuera él mismo. En cuanto es forma absoluta, él es [ya] toda *determinidad* pero tal como estas son en su verdad. Por lo tanto, aunque el concepto sea desde luego abstracto, es también lo concreto y precisamente lo simplemente concreto, el sujeto en cuanto tal. Lo absolutamente concreto es el espíritu [...], o sea, que el concepto *está-existiendo*, en la medida en que él, como concepto, está distinguiéndose de su objetividad, la cual, sin embargo, prescindiendo de esta distinción, sigue siendo *suya*. Cualquier otro concreto, tan rico como se quiera, no es tan íntimamente idéntico consigo y, por lo mismo, no es tan concreto en sí mismo; y eso que comúnmente se entiende por concreto lo es menos que nada [porque es simplemente] una pluralidad que se mantiene extrínsecamente unida” (*Enzyklopädie*, ob. cit. p. 314 [*Enciclopedia*, ob. cit., pp. 249-250]).

<sup>48</sup> Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 3, *Phänomenologie*, p. 28 [*Fenomenología*, ob. cit., p. 127].

lo todavía aislado, y por eso el comienzo es falso, porque es abstracto, porque está aislado, porque todavía no ha pasado hacia el todo o porque todavía no se ha vuelto sobre sí mismo, y por eso la relación del despliegue con el comienzo no es, digamos, la de pintar un esquema ya antes trazado con la regla sobre el tablero, sino que él mismo significa, esencialmente, el proceso a través del cual la verdad vuelve a sí misma. Estas son las cosas que quería decirles hoy sobre la propedéutica dialéctica.<sup>50</sup>

<sup>50</sup> Adorno volverá a hablar en la Lección 11 con mayor detalle sobre el concepto de 'abstracto' en Hegel.

## LECCIÓN 5

3/6/1958

Señoras y señores:

En la última clase nos habíamos dedicado a un primer intento de pensar, con algo más de detalle, el concepto de negación dialéctica, es decir, explicar la contradicción dialéctica. Creo que una de las primeras consecuencias que resultan de lo que habíamos dicho es el rechazo de una de las ideas más corrientes sobre la dialéctica: que la dialéctica es lo mismo que una intelectualización entera del mundo y, en relación con esto, también una armonización del mundo. El argumento suena a algo similar al siguiente: si, tal como intenta la dialéctica, intentamos comprender todo lo que es a partir del movimiento de su carácter contradictorio, que entonces someteremos todo lo que es a un esquema intelectual, conduciéndonos como si el mundo fuera en sí un mundo por completo racional, pues solo bajo esta condición sería posible, tal como se dice, construir precisamente ese mundo por entero. De modo que aquí se descuidaría el momento de lo irracional. Hace muy poco he tenido oportunidad, en mi estudio sobre Eichendorff, de señalar un pasaje donde Eichendorff, siendo él mismo procedente sin mediación alguna de la tradición del gran idealismo alemán, donde ya se reprocha, si



bien de manera comprimida, a la entera filosofía poskantiana el haber descuidado lo oscuro, lo disonante, aquello que no se asimila a la claridad racional.<sup>51</sup> De modo que en este tipo de pensar se le hace a la dialéctica un reproche como el que se le hace también, en relación con una cierta tradición alemana, que yo no considero precisamente como la más noble, en lo general al espíritu francés, especialmente al cartesianismo. Las consideraciones que hemos planteado hasta ahora deberían hacerles ver cuán impropia es esta concepción. Pues precisamente la filosofía hegeliana se opone, a través de la dialéctica, es decir, a través de la incorporación del momento de negatividad, a esta concepción de una plena constructibilidad sin fisuras de aquello que es a través de la ratio. Se podría formularlo, con algo de exageración, diciendo que, en efecto, es la tentativa de construir plenamente la realidad pero no sin fracturas, sino en fracciones, gracias a las fracciones que son inherentes a ella. Y si fuera lícito contarles aquí algo sobre esa fascinación que, desde siempre, ejerció la dialéctica sobre mí y sobre mis tentativas de pensar, y que acaso ejercerá también sobre algunos de ustedes, podría entonces decirles que esa fascinación fue precisamente el hecho de que la dialéctica promete una suerte de cuadratura del círculo –y no solo la promete–, esto es, construir eso que no

se deja construir sin mediación, aquello que no se asimila a la racionalidad, lo no-idéntico, es decir, comprender con la conciencia misma lo irracional o –si es posible aplicar una figura del lenguaje hegeliano sobre un par de opuestos mucho más modernos– a través de la ratio misma elevarse por encima de la oposición de lo racional y lo irracional.

Lo negativo, tal como les había dicho la última clase, no es un suplemento de las posiciones del pensar, no es algo que se presente ante el pensar meramente desde afuera, así como la antítesis dialéctica tampoco es, pongamos, una tesis contraria puesta desde afuera a la tesis de la que el pensar ha de ocuparse; sino que la esencia del procedimiento dialéctico es que la antítesis sea extraída de la tesis misma, es decir, que lo que es sea concebido como idéntico y como no-idéntico a sí mismo. Pero debido a que ese momento de la negación está incluido en la tesis individual y no se le opone desde afuera, es decir, debido a que, para poder manejar en general estos momentos, no podemos comportarnos reductivamente, es por eso que la dialéctica adquiere esa seriedad que les describí la última clase y que quizá se podría formular también de la siguiente forma: que el pensar dialéctico es un pensar que no determina lo singular al reducirlo a su concepto mayor, subsumiendo lo singular bajo conceptos más universales. De modo que el pensar dialéctico es la tentativa de comprender lo singular no a través de la clasificación, sino en cierto modo abriéndolo en sí mismo, intentando una suerte de fragmentación del átomo por la cual obtener la oposición de lo particular y lo universal en cada uno de los objetos del pensar. Pero de esta forma también entra en el raciocinio subjetivo, es decir, en la razón que supuestamente todo lo domina, al mismo tiempo también su contrario mismo, en vista de la violencia de lo que es, es decir, el momento de lo que no se asimila a lo singular, de lo no-idéntico, de lo que es distinto y de eso que solo puedo traer a la conciencia por la observación atenta y no, pongamos, a través de la *ratiocinatio*, es

<sup>51</sup> "Tanto por la periodización de la historia del espíritu como por su propia actitud, Eichendorff pertenece ya a la fase de decadencia del romanticismo alemán. Ciertamente que aún conoció a muchos de la primera generación, entre ellos a Clemens Brentano, pero el lazo parece roto; no es casual que confundiera el idealismo alemán, en palabras de Schlegel una de las grandes tendencias de la época, con el racionalismo. Con plena incompreensión, Eichendorff reprochó a los seguidores de Kant, para el cual supo encontrar palabras juiciosas y llenas de respeto, 'una especie de preciosismo pictórico chino, sin todas las sombras que sin embargo son las únicas que dan verdadera vida al cuadro' y les criticó que 'negaran sin más como perturbador y superfluo lo misterioso e insondable que atraviesa toda la existencia humana'" (Adorno, GS 11, pp. 86-87 [edición en castellano: "En recuerdo de Eichendorff", en *Notas sobre literatura*, Madrid, Akal, 2003, pp. 86-87; traducción modificada]).

decir, no por la pura conclusión. Y por lo tanto el pensar dialéctico no es, en efecto, un pensar racionalista, porque su crítica se refiere tanto a lo irresuelto, lo indistinto, como en general a la limitación de cada posición [*Setzung*] racional.

Quizá sea este el lugar, a fin de que estas consideraciones no queden tan en lo formal como cuando tuve que comenzar en un principio, para decirles algo sobre la disputa del racionalismo que –en realidad desde las controversias que se dieron a partir de la filosofía de Jacobi<sup>52</sup> y más tarde desde la polémica de Hegel contra Schelling–<sup>53</sup> nunca dejó de jugar un papel preponderante para el pensar.<sup>54</sup> Por un lado, entonces, está

<sup>52</sup> Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819). Escritor y filósofo. Miembro de la Academia de las Ciencias de Baviera desde 1805 y presidente a partir de 1807. Jacobi se opuso a la autolimitación crítica de Kant del conocimiento humano, con la tesis de que todo conocimiento discursivo del entendimiento debía ser precedido, necesariamente, por un conocimiento intuitivo, inmediato, de la razón, tanto de la realidad empírica como de la suprasensible. En este conocimiento serían discernibles las cosas en sí, la libertad humana y Dios. Véase para esto, por ejemplo, *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* [*De las cosas divinas y su revelación*], Leipzig, 1811. Su filosofía de la fe y de los sentimientos, así como el renacimiento de la figura de Spinoza provocado por él, forman importantes puntos de partida para el idealismo poskantiano. En la Lección 11 Adorno volverá a hablar con más detalle sobre Jacobi.

<sup>53</sup> Los lugares donde Hegel polemiza, en sentido estricto, contra Schelling, se limitan a aquellos pasajes donde habla del absoluto de Schelling como de la noche donde todos los gatos son pardos (*Werke*, ob. cit., tomo 3, *Phänomenologie*, p. 22 [*Fenomenología*, ob. cit., p. 122]). Pero mucho más polémico fue el tono del Schelling tardío contra Hegel. Ver, por ejemplo, *Zum Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen* (1827) [*Historia de la filosofía contemporánea. Lecciones de Múnich*], en *Schellings Werke*, tomo 5, *Schriften zur geschichtlichen Philosophie 1821-1854*, Múnich, 1928, pp. 196-234.

<sup>54</sup> La expresión 'disputa del racionalismo', como quizá podría parecer aquí, no era en el tiempo de Adorno ni tampoco en el idealismo alemán un término corriente para el debate aquí referido. Sin embargo, tiempo antes Max Horkheimer había abordado esta problemática con el título "Disputa del racionalismo" en un largo ensayo; es posible entonces que la expresión fuera común entre los frankfurtianos y que Adorno la haya trasladado hacia el pasado. (Ver Max Horkheimer, "Über Rationalismustreit in der gegenwärtigen Philosophie" [*Sobre la disputa del racionalismo en la filosofía actual*], en *Zeitschrift für Sozialforschung* (3), 1934; *Gesammelte Schriften*, tomo 3, *Schriften 1931-1936*, Frankfurt, 1988, pp. 163-220).

el pensar racional en el sentido habitual, en el denominado por Hegel, de forma algo derogatoria, como 'filosofía de la reflexión', es decir, un pensar que se sirve exclusivamente de las formas lógicas habituales –la definición, la clasificación, la deducción, el orden y la diferenciación conceptuales y todos esos momentos– y solo pretende validar conocimiento en la medida en que proceda a través de estas formas.<sup>55</sup> Por el otro lado, están todas las filosofías que son reunidas, por lo general, algo imprecisamente bajo el título de lo irracional, y cuyo último y más importante representante fue seguramente Henri Bergson,<sup>56</sup> filosofías que en lo fundamental se colocan en ese punto de vista que Schelling formuló por primera vez: que el

<sup>55</sup> En las 'filosofías de la reflexión' Hegel también incluye a la filosofía kantiana, pues ve allí obrando un modo de pensar que él denomina 'externo' o 'reflexión externa', en la que reconoce un movimiento del pensar "que va más allá de una representación inmediata dada y busca determinaciones universales para la misma y con esto la compara" (Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 6, *Wissenschaft der Logik II*, p. 30 [*Ciencia de la Lógica II*, ob. cit., p. 28; traducción modificada]). La crítica a la filosofía de la reflexión como crítica de un tipo determinado de reflexión, esto es, la reflexión extrínseca, permite a Hegel distinguirse de la crítica general de la reflexión en su tiempo (de la que estaba más cerca en sus primeros escritos que en la *Lógica*): "Se entendía también hablar de la reflexión extrínseca, cuando se atribuía a la reflexión en general (como durante cierto tiempo se acostumbró en la filosofía moderna) todo lo malo, y se la consideraba, junto con su determinar, como el antípoda y enemigo hereditario de la consideración absoluta" (ibid., p. 31 [ibid., p. 29]). En lugar de descartar la reflexión en general y oponerle un tipo totalmente distinto del pensar –por ejemplo, una intuición sensible inmediata–, Hegel modifica el concepto de reflexión de modo tal que se convierte en la verdadera estructura del absoluto. A la reflexión extrínseca enfrenta entonces una estructura de reflexión que no solo es inherente al pensar sino también a sus objetos; esta reflexión, en lugar de partir de determinaciones dadas previamente como datos inmediatos, las pone fuera de sí; y una reflexión que no compara externamente estas determinaciones en referencia a un universal previamente dado sino que reconoce ese universal reflexionado en sí mismo como estructura de determinación interna de cada determinación aislada, así como de la realidad objetiva entera.

<sup>56</sup> Henri Bergson (1859-1941). Profesor de filosofía en el Collège de France desde 1900. El más importante representante de la filosofía de la vida. De 1949 a 1958, Adorno dio varias conferencias sobre Bergson en la Universidad de Frankfurt.

mero y finito conocimiento intelectual, tal como se llamaría en la lengua del idealismo alemán, permanece como algo externo a sus objetos, que en realidad nos dice demasiado poco de la vida de la cosa misma y que, por eso, el verdadero conocimiento es un conocimiento que, en cierta forma, ve la cosa desde adentro en lugar de tan solo desde afuera, ordenando y concibiendo, pero que, para ello, debe sacrificar precisamente esos criterios de lo controlable, de la necesidad y de la universalidad que la ciencia occidental, desde sus inicios cartesianos, convirtió en sus criterios superiores. Creo que el discurso hegeliano o el discurso dialéctico sobre el elevarse por encima de los opuestos, que es uno de los temas esenciales del pensar dialéctico en general, se puede bien ejemplificar, precisamente, en esta así llamada disputa del racionalismo que, por cierto, tiene su lugar también en el propio Hegel, pues también fue tratada por él. Puesto que, por un lado, Hegel hace la crítica más enérgica al pensar meramente mecánico y clasificatorio –creo que ya les he señalado que en un pasaje de la *Fenomenología del Espíritu* se atacaba esa tabla que hoy ha alcanzado una suerte de predominio científico universal<sup>57</sup> pero que, por el otro lado, atacó de la forma más violenta el pensar que “disparado

<sup>57</sup> Algo más adelante Adorno citará un pasaje del prólogo de la *Fenomenología* donde se critica la tabla como forma (ver pp. 107-108 y 111). En relación con este pasaje, Hegel escribe además sobre la tabla: “Lo que produce este método de pegar las tres o cuatro determinaciones del esquema universal en todo lo celeste y terrestre, en todas las figuras naturales y espirituales, y de este modo clasificarlo todo, es nada menos que una noticia clara y meridiana del organismo del universo, a saber, una tabla que se asemeja a un esqueleto con etiquetas pegadas o a las filas de tarros sellados en un herbolario, con sus rótulos puestos; tabla que es tan claramente lo uno como lo otro, y así como en aquel se le quita a los huesos la carne y la sangre, mientras que en este la cosa, que tampoco está viva, queda oculta en los tarros, también aquí se ha quitado y ocultado la esencia viva de la cosa” (*Werke*, ob. cit., tomo 3, *Phänomenologie*, pp. 50-51 [*Fenomenología*, ob. cit., p. 145]).

de una pistola”,<sup>58</sup> repentino, sin mediación, cree poder apoderarse de lo absoluto, tal como, en esa época, fue encarnado ante todo por Schelling, su amigo y posterior oponente; y se podría concebir en general esa genial, la primera de sus obras principales, la *Fenomenología del Espíritu* como una tentativa llevada al extremo de ir desgastando uno contra otro estos dos momentos contradictorios entre sí, de tal manera que, finalmente, se critiquen mutuamente y queden unificados en un plano superior.

¿Qué hay para decir sobre esto si nos permitimos, por un instante, observar esta alternativa desde una distancia mayor? Por un lado, que el pensar, en efecto, no dispone de otras formas que las formas conceptuales [y que] nosotros, desde que estamos en posesión de las técnicas clasificatorias y definitorias tal como las desarrolló la lógica formal, no podemos salirnos de estas formas; y que la pretensión de la razón misma, eso que en general se llama ‘razón’, en otras palabras, tampoco la pregunta por una organización racional del mundo puede separarse de esta razón en tanto orden conceptualmente transparente del conocimiento mismo. Por consiguiente, también en la filosofía hegeliana ocurre que la lógica tradicional –que, como se sabe, Hegel criticó en su punto más central, es decir, en el principio de no-contradicción–, que esta lógica tradicional no puede simplemente ser puesta fuera de circulación por

<sup>58</sup> “Disparado de una pistola”: se trata de una cita oculta de una frase hecha utilizada más de una vez por Hegel. Así dice, por ejemplo, en el apartado “¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?” en el tomo I de la *Ciencia de la lógica*: “Pero la dificultad moderna tocante al comienzo proviene de una necesidad más profunda, desconocida todavía por los que se ocupan de manera dogmática en dar la demostración del principio, o de manera escéptica en buscar un criterio subjetivo contra el filosofar dogmático; necesidad negada del todo por los que querrían empezar como con un tiro de pistola, por sus revelaciones interiores, por la fe, la intuición intelectual, etc., y querrían prescindir del método y de la lógica” (*Werke*, ob. cit., tomo 5, *Wissenschaft der Logik I*, pp. 65-66 [*Ciencia de la lógica I*, ob. cit., pp. 88-89]).

la lógica dialéctica. Creo que es muy importante que tengan en claro, si quieren entender la dialéctica desde esta perspectiva, que pensar dialécticamente no significa, pongamos, pensar ilógicamente, no significa descuidar las leyes de la lógica, sino más bien pensar de modo tal que las determinaciones aisladas señalen más allá de sí mismas al entrar en contradicción consigo mismas, que se licuen en cierta medida, al serles aplicadas las categorías lógicas. En este aspecto, podrían ustedes considerar toda la *Lógica* como una suerte de autocrítica de la razón lógica o como una suerte de crítica que la lógica ejerce sobre sí misma. Todas las formas lógicas tradicionales son mantenidas dentro de la *Lógica* hegeliana, las encontrarán a todas sin excepción tratadas en el libro tercero de la gran *Lógica*, la "Lógica del concepto", pero al mismo tiempo se muestra allí con una enorme agudeza que, en su forma habitual, estas formaciones en la lógica tradicional son indispensables pero que, tomadas aisladamente, como determinaciones singulares, no forman el todo del conocimiento.

Por otro lado, aquello que en general se acostumbra a llamar 'irracionalismo' tiene también su momento de verdad. Es la tentativa, en el pensar, de hacer valer una y otra vez aquello que el pensar amputa, aquello que se pierde de la experiencia de lo real por la razón que domina la naturaleza y se domina a sí misma, es decir, en cierta medida [la tentativa] de dar cuenta, en la filosofía, de las víctimas del proceso de ilustración. Podríamos decir que el irracionalismo entero tiene la tendencia a dar su lugar a aquello que en el proceso progresivo de la ilustración europea pasó inadvertido y a lo que fue derrotado por el dominio de la razón, es decir, a lo más débil, a lo impotente, al mero ente, que ha sido sentenciado como algo transitorio y que no ha de guardarse en las formas eternas, a eso darle, una y otra vez su lugar, también en el pensamiento que lo ha condenado; y probablemente no sea casualidad ni tampoco una mera clasificación sociológica de los saberes, sino

que tiene una muy profunda relación con la esencia de estas filosofías irracionalistas mismas, el hecho de que por lo general hayan sido restauradoras o reaccionarias, y estoy usando en este momento estas palabras sin ningún tipo de resabio contaminante, es decir, en el sentido de que, en cierta forma, quisieron convertirse en la voz de aquello que había sido víctima de la historia, si bien sin comprender la necesidad de este sacrificio, de esta derrota. [Así, en el irracionalismo está presente el recuerdo del hecho de que],<sup>59</sup> por un lado, solo mediante la racionalidad y mediante el pensar que domina la naturaleza los hombres pudieron deshacerse de la ceguera del contexto de naturaleza en general, y caerían nuevamente en la barbarie si renunciaran a la racionalidad, pero que, por otro lado, el proceso de la progresiva racionalización del mundo ha sido al mismo tiempo también un proceso de cosificación progresiva; tal como, en general la cosificación del mundo, esto es, el entumecimiento del mundo en una objetualidad alienada de los hombres [por un lado] y el aumento de la subjetividad por el otro no son simples opuestos, ni simples contradicciones, sino que son correlativos uno con otro de forma tal que cuanto más subjetividad haya en el mundo, habrá en proporción más cosificación en el mundo y, precisamente contra esto se rebela el irracionalismo.

Una vez que un pensar ha descubierto esta fatalidad que, en el fondo, no es otra que la dialéctica del proceso mismo de ilustración, no podrá hacerse responsable ni de uno ni de otro y, sin dudas, tampoco querrá tomar la vía del justo medio, de ese tipo deplorable donde se nos dice que hay que dar su lugar, junto a la ratio, también a lo inconsciente o a lo irracional, pues una irracionalidad cuidada de esta forma, solo tolerada por la ratio como en una reserva ecológica, ya está

<sup>59</sup> Se señala una laguna en la transcripción.

entregada a la ruina y no tiene en sí ningún tipo de fuerza, es algo completamente impotente. Y el empeño dialéctico es precisamente ese, el de no ser impotente en los pensamientos sino pensar de modo tal que el pensamiento comprenda en sí mismo, al mismo tiempo, también la posibilidad de su propio hacerse efectivamente real. La consecuencia que Hegel saca de esta alternativa no es otra que la de no oponer, pongamos, los poderes de lo irracional, tal como se los llama, a los poderes de lo racional, como se hace hoy dentro de los horribles hábitos del pensar administrado actual, que ponen todo, también la así llamada irracionalidad, bajo burocráticos conceptos de orden, separando prolijamente una clase 'racionalidad' y otra clase 'irracionalidad'. Fue precisamente este deplorable recurso lo que Hegel desdenó y en lugar de esto hizo eso que, a mi parecer, era lo único consecuente, es decir, por medio de la conciencia misma, por medio de la logicidad desplegada y, si ustedes quieren, por medio de la fuerza de la ilustración, llamar a esta irracionalidad por su nombre y, allí mismo, determinar por medios racionales esos momentos de cosificación, de extrañamiento, de enajenación, que de lo contrario solo son determinados desde afuera y, debido a ello, de forma impotente. En otras palabras: incluir el momento de la irracionalidad en el pensar, en la ratio misma como algo que contradice de forma inmanente, en vez de servirse de este momento contra el pensar, desde afuera, como mera visión de mundo, o como también podrían ustedes decir: comprender, por un lado, la irracionalidad, aquello que se sustrae a la razón misma, y por el otro ampliar, también con la razón, la crítica a la razón mucho más allá de la crítica kantiana y mostrar que la razón, al incurrir necesariamente en contradicciones, una y otra vez es injusta respecto de aquello que no es idéntico a ella, respecto de aquello que no es en sí mismo razón, y entonces una y otra vez fracasa. Esta es, en realidad, la situación en que se encuentra el pensar dialéctico en general frente a la disputa del

racionalismo,<sup>60</sup> y me parece en efecto un síntoma de la deplorable chatura de la dialéctica cuando alguien, que alguna vez supo hacerlo mejor y cuyo nombre es Lukács, en su libro sobre "la destrucción de la razón",<sup>61</sup> que mejor hubiera hecho en no escribir, en efecto etiqueta todo lo que hay de filosofía irracional en general, incluido Nietzsche, incluido también Freud, a quien malinterpreta completamente, con el cliché de "fascismo" sin ver que, precisamente, esa dialéctica en donde no es sustancial el momento opuesto a la ratio cognoscente suprime [*aufhebt*] en general su propio concepto y se convierte exactamente en ese pensar mecánico contra el que se opusieron los grandes inauguradores de la filosofía dialéctica de un modo tan enfático.

Quisiera mostrarles, al menos a partir de un pasaje de Hegel, cuán poco atinada es la imagen habitual del intelectualismo del pensar dialéctico, pero antes de hacerlo quisiera advertirles otra vez de una confusión que está tan extendida que no puedo evitar señalárselas, a pesar de su carácter subalterno. Se trata de la incorrecta interpretación que se basa en reprochar a la filosofía, a la que, Dios lo sabe, no le son dados otros medios más que los de la razón, cuando usa esos medios, reprocharle que intelectualiza el mundo entero; mientras que, por supuesto, el pensar en general, ya desde el comienzo, debe ser un pensar y no puede consistir en meras aseveraciones, en puros entusiasmos sobre aquello que no es pensar, pero que por el otro lado posee esa notable capacidad, profundamente inculcada en él, de determinar también y llamar por su nombre a aquello que no es pensar. El siguiente pasaje es de

<sup>60</sup> Conjetura de 'racionalismo' [*Rationalismus*] por 'irracionalismo' [*Irrationalismus*].

<sup>61</sup> Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg der Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Berlín, 1953 [edición en castellano: *El asalto a la razón*, México, FCE, 1959].

vuelta del prólogo a la *Fenomenología*: “Bien puede enunciarse, entonces –como hicieron los teólogos–, la vida de Dios y el conocimiento divino como un jugar del amor consigo mismo; esta idea se degrada hasta lo edificante, e incluso lo desabrido, cuando faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo”.<sup>62</sup> En esta frase pueden ustedes sentir otra vez el clima, paladear muy claramente el sabor de la dialéctica. Esto en la medida en que, en una formulación como esta, la separación corriente entre la esfera de la logicidad, como se indica en el concepto de ‘negación’ o ‘negatividad’, y la esfera de la auténtica experiencia humana, como está contenida en expresiones tales como ‘seriedad’, ‘dolor’, ‘paciencia’ y ‘trabajo’, [quede suprimida (*aufgehoben*) puesto que] estas categorías, en Hegel, no están distinguidas prolijamente como sí lo hace el pensar clasificatorio, sino que, como siempre en Hegel cuando se habla sobre la contradicción, está presente al mismo tiempo ese momento de lo ‘humano’, de la experiencia, del padecer, de la negatividad en el sentido de cuando, precisamente, padecemos una situación negativa. Esto se explica porque siempre, en Hegel, este ‘trabajo del concepto’ por el que debemos padecer es al mismo tiempo también trabajo del sujeto, en otras palabras: un logro del hombre que conoce. Y de este logro del hombre que conoce pasa a formar parte, precisamente, no solo la intelectualidad disociada del contenido concreto, sino la experiencia completa, hasta podría casi decirse, la historia completa de la humanidad, de modo que cada proceso del pensar es siempre y al mismo tiempo un padecer o una felicidad, y toda la separación de pensar y felicidad o pensar y padecer –pues la dimensión padecer y felicidad es la misma– debe ser superada [*aufgehoben*] por un pensar que descubre sus propias

<sup>62</sup> Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 3, *Phänomenologie*, p. 24 [*Fenomenología*, ob. cit., p. 123].

condiciones históricas, que tiene en la totalidad. En mi breve tratado sobre Hegel, si dije en algún lugar que, en efecto, la filosofía hegeliana es una vez más la vida, que en esta filosofía tenemos realmente otra vez la vida en un colorido reflejo,<sup>63</sup> quise decir exactamente esto: que en toda la filosofía hegeliana el proceso del pensar es, por cierto, un proceso completamente lógico, pero al mismo tiempo es un proceso que señala más allá del pensamiento abstracto según su propia logicidad y se sacia en las experiencias en las que en realidad nos encontramos. Si dijéramos por ejemplo que la filosofía kantiana representa una grandiosa tentativa de salvar, desde la posición del nominalismo, otra vez a la ontología, entonces todo lo doloroso, todo lo insuficiente de una situación metafísica vacía de sentido pasaría a incluirse también en el esfuerzo lógico que Kant llevó adelante, sería directamente una condición de este esfuerzo lógico mismo. Y si me permiten decirles algo para explicar mis propias tentativas dialécticas, esto sería lo siguiente: que según mi entender lo que cuenta no es hacer lógico al lenguaje, tal como quieren los positivistas, sino lo contrario: hacer hablar a la lógica, y esto significa exactamente esa intención hegeliana de que en cierta medida el padecer y la felicidad queden al descubierto como

<sup>63</sup> “La plenitud experiencial de que en él se alimenta el pensamiento es incompatible: ella queda consignada en el pensamiento mismo, pero nunca como mera materia, como ‘material’ o incluso como ejemplo y dato exterior al pensamiento. El pensamiento abstracto vuelve a transformarse a través de lo experimentado, y el mero material merced al impulso del pensar, en algo vivo, como puede demostrarse en cada frase de la *Fenomenología del Espíritu*. A Hegel le fue dado lo que –casi siempre sin razón– se celebra en los artistas: la sublimación; pues verdaderamente mostró la vida en irisados reflejos repetida en el espíritu. [...] El hombre Hegel absorbió en el espíritu, como el sujeto en su doctrina, el sujeto y el objeto: la vida de su espíritu fue en sí la vida entera” (ver GS 5, pp. 293-294 [edición en castellano: *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Akal, 2012, p. 268]). El ensayo “Aspectos” había sido publicado el año anterior a estas lecciones y luego fue publicado nuevamente, junto con otros dos textos sobre Hegel, en 1963.

condición inmanente, como contenido inmanente del pensar mismo, que el pensar, que la vida sea una vez más determinada, que esto debe ser acometido con toda seriedad y toda consecuencia, y precisamente este momento es el que, en general, la resistencia convencional contra la dialéctica desconoce completamente, creyéndolo una pura intelectualidad. Pero está claro que, en general, dentro del pensar tradicional hoy normalizado la dialéctica pende entre Escila y Caribdis, esto es, por un lado se le reprocha que es demasiado intelectualista, que hace lógicos los momentos llamados irracionales, y por el otro lado, ante una frase como esta, cualquier lógico común y corriente diría: “bueno, pero eso es emocional, qué tiene que ver el pensar con la seriedad, con el dolor, con el trabajo, con el padecer, esas son categorías completamente distintas”. La esencia de la dialéctica consiste exactamente en intentar deshacer, por medio del pensamiento mismo, esa separación de las esferas, tal como se manifiestan ante todo en los clichés comunes y corrientes sobre el pensar, el sentir y el querer; y la famosa idea de la unidad de teoría y praxis es solo la expresión suprema de esta tentativa, si ustedes quieren, de revocación, que por supuesto no puede significar una restitución restauradora de lo que alguna vez fue no-separado, sino, atravesando la separación, la unificación de lo separado a partir de su propia fuerza.

Les sigo leyendo de este pasaje: “*En sí*, aquella vida –la vida de Dios– es, seguramente, la igualdad límpida y la unidad consigo misma, para la que no son cosa seria el ser-otro y el extrañamiento, ni tampoco la superación de este extrañamiento. Pero este *en sí* es la universalidad abstracta, en la cual se prescinde de su naturaleza de ser *para sí*, y con ello, en general, del automovimiento de la forma”.<sup>64</sup> Quisiera aprovechar esta

<sup>64</sup> Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 3, *Phänomenologie*, p. 24 [*Fenomenología*, ob. cit., p. 123].

oportunidad para explicar dos expresiones que son necesarias e indispensables para comprender a Hegel, y no puedo menos que señalarles que estos conceptos, que según su precisa significación lógica no son para nada fáciles de captar en Hegel, sin embargo penetraron en el lenguaje cotidiano, puesto que, al parecer, la influencia de una filosofía y su comprensibilidad general no están en una relación nada directa una con la otra. Se trata de los conceptos de ‘en sí’, ‘para sí’ y ‘en y para sí’. Todos nosotros solemos decir en alemán, cuando todavía no hemos escuchado nunca hablar sobre la dialéctica, y menos sobre Hegel, ‘en sí’ esto es así, o esto es ‘en y para sí’, sin tener que rendirnos cuenta de que, en realidad, con una expresión tal ya estamos embarcados en un proceso del que sabemos cómo empieza pero difícilmente adivinemos cómo podremos salir de ahí. El ser ‘en sí’ es la determinación de una cosa tal como la cosa es en tanto que no se reflexiona en sí misma. Y el concepto de ser ‘para sí’ pueden entenderlo ustedes de forma relativamente fácil tomándolo al pie de la letra, es decir, ‘para sí’ significa aquí no solo eso que está disociado, separado del todo, si bien ese momento de estado de separación juega aquí un papel fundamental, sino realmente eso que queremos decir cuando decimos: este hombre es, en sí, un canalla, pero para sí mismo, él es un hombre muy respetable, esto es, no piensa de ninguna manera que es un canalla, ni siquiera puede darse cuenta de su propia infamia o subalternidad, sino que cree ser –por narcisismo dirían los<sup>65</sup> psicólogos– un hombre maravilloso. Entonces, para sí es un hombre maravilloso, y en sí es un canalla, es decir, según su determinación objetiva, tal como, pongamos, se manifiesta en su función social. La dialéctica hegeliana, que esencialmente trata, como toda dialéctica, de que sujeto y objeto, de que lo subjetivo y lo objetivo están

<sup>65</sup> Conjetura de ‘los’ [*die*] a partir de ‘nosotros’ [*wir*].

separados uno de otro, se propone como tarea demostrar precisamente esta diferencia del ser en sí y del ser para sí, utilizando varios caminos: en la *Lógica* es el de avanzar del ser en sí al ser para sí, y finalmente al ser en sí y para sí, mientras que podemos decir que en la *Fenomenología* el camino es exactamente el opuesto, esto es, que se parte de la subjetividad, que luego llega a la conciencia de sí, al ser para sí y que recién a través de esta conciencia y de todas las reflexiones asociadas a esta se llega al ser en sí y al ser en sí y para sí. En este punto, en esta oposición de ser en sí y ser para sí que se postula con tal seriedad, ya está presente el tema, realmente muy decisivo, según el cual la determinación objetiva, los seres humanos –y la filosofía hegeliana es, por su origen, una filosofía humanista– por la función que objetivamente tienen en la sociedad, no son idénticos [a sí mismos], es decir, que el rol social, si me permiten expresarlo al modo moderno, en tanto el ser en sí de los hombres, y la conciencia de los hombres, la que tienen de sí mismos, el ser para sí, ambos divergen. Y precisamente esta divergencia, es decir, esta no-identidad de los hombres con su propio mundo, que precisamente no es para nada su propio mundo, es el motivo de ese desgarramiento, de ese padecer y esa negatividad que, tal como les he dicho antes, solo puede ser allanada con el trabajo, la paciencia, la seriedad y el esfuerzo del concepto.

Aquí pueden ver cómo la concepción lógico-metafísica de Hegel, en efecto, se combina sin mediación con aquellas expresiones al parecer cargadas de emoción, o al menos saturadas de experiencia humana, como las de seriedad u otras que se puedan mencionar. Creo que no se sorprenderán más tarde si ahora les quito, por así decir, una buena parte de la imagen que traían de Hegel al decirles, aunque a algunos les resultará un shock, que el famoso esquema de la triplicidad, esto es, la diferenciación entre tesis, antítesis y síntesis, no juega en la filosofía hegeliana ni remotamente el papel que le atribuye la conciencia popular. Y me quedaría muy satisfecho si lograra inspirar en ustedes, en

estas lecciones y desde las más diversas perspectivas, un concepto de dialéctica que se emancipe de ese automatismo, típico de pregunta de examen. Por supuesto que hay algo de verdad en el asunto, pero mientras ustedes se imaginen en este punto que primero hay que tener una tesis, una afirmación, una proposición, después enfrentarle una proposición opuesta en cierta medida desde afuera y luego volver a reunir las también de una forma más o menos externa, mientras se lo imaginen de esta forma, tendrán una noción muy externa del asunto. La seriedad de la dialéctica reside precisamente en que la dialéctica no consiste en un semejante juego mental de contradicciones puestas desde afuera, sino que la contradicción viene de la tesis misma, esto es, que se muestra a sí misma al ser la proposición dialéctica siempre verdadera y falsa al mismo tiempo. Por cierto, Hegel mismo se opuso muy fuertemente a este manejo habitual del concepto de dialéctica en el sentido de un esquema de triplicidad. Lo que importa, más bien, es que ustedes aprendan aquí lo que significa en general conducirse intelectualmente de forma dialéctica frente a la realidad, y no que tengan que estar preguntando mecánicamente en todas las cosas por la tesis, su antítesis y su síntesis; y en este punto debo admitirles que la palabra 'síntesis' me resulta extremadamente desagradable, y si me he hecho una idea correcta de ustedes, la mayoría sentirá también ante este concepto de 'síntesis' alguna aversión.

Los pasajes del texto de Hegel que se refieren a esto y que quisiera leerles son los siguientes: "Tanto menos se puede, después de que la *triplicidad* kantiana, todavía apenas reencontrada por el instinto, aún muerta, aún sin comprender conceptualmente, ha sido elevada hasta su significado absoluto para que la verdadera forma quede instaurada a la vez en su verdadero contenido, y después de que haya aflorado el concepto de la ciencia, tener por cosa científica ese uso de esta forma por el que la vemos degradada a esquema sin vida, a un esqueleto propiamente dicho, y la organización científica degradada a



ser una tabla”.<sup>66</sup> Aquí pueden ver, por cierto, ya anticipada la crítica a ese pensar tabulado que hoy, en la época del mundo administrado, se ha convertido directamente en la forma universal y general de la ciencia, frente a la que el lenguaje mismo, al parecer, se encuentra en un desolado estado de autodefensa. En otras palabras, bajo ninguna circunstancia el pensar dialéctico debe inducirnos a forzar los objetos dentro de este esquema. Sino que pensar dialécticamente significa, en efecto, tomar los objetos singulares no limitándolos a lo que son para sí y tampoco ponerlos, limitándolos, bajo su concepto mayor, sino tratar de ser justos con la vida que obra en la cosa misma, que obra en el concepto singular y que, de hecho, fue considerada por Hegel como algo contradictorio, como algo antagónico. Hegel vio con mucha agudeza, desde un principio, aquello que se le ha reprochado más a menudo, esto es, el peligro de que la dialéctica degenera en algo mecánico, y quien se tome el trabajo de estudiar las grandes obras de Hegel, ante todo la *Fenomenología*, encontrará cuán poco hay allí de este elemento mecánico en general.

Y esta es la bonita formulación que quería dejarles para terminar: “La argucia de semejante sabiduría” —esto es, de la dialéctica como método— “se aprende con tanta presteza como fácil es de ejercitarla; una vez conocida su reiteración se hace tan insoportable como la repetición de un juego de prestidigitación del que ya se ha visto el truco”.<sup>67</sup> Si pudiera dar a esto un giro algo más universal, diría que en realidad para la filosofía en general todos esos conocimientos que, en el momento en que se inicia el pensamiento, ya se dejan entrever, es decir, todos esos conocimientos ante los que tenemos la reacción del

<sup>66</sup> Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 3, *Phänomenologie*, p. 48 [*Fenomenología*, ob. cit., pp. 143-144].

<sup>67</sup> Hegel, *ibid.*, p. 50 [*ibid.*, p. 145].

‘eso ya lo sé’, todos aquellos que básicamente ya están contenidos en su concepto mayor, que estos conocimientos no tienen ningún valor; y es casi un índice de la verdad, o un índice de *veri et falsi*, si el pensar logra dar con algo que, en el instante en que aparece el pensamiento, no esté ya contenido en este pensamiento como algo evidente y que simplemente resulte de ahí. Casi se podría decir que no hay ninguna verdad que, en este sentido, se pudiera entrever por el solo hecho de que el pensamiento esté formulado, y entre los horribles fenómenos de degeneración que atraviesa hoy la dialéctica bajo el título de ‘Diamat’, es probablemente el síntoma más seguro de que se ha pasado a la pura no verdad el hecho de que, en efecto, salen allí consignas ya listas como en un juego de prestidigitación, según las que se juzga y se subsume desde arriba, sin que el trabajo y el esfuerzo del concepto exigidos por la dialéctica hayan sido puestos en ejecución. Esto puede formularse también de la siguiente forma: en este caso la dialéctica ha olvidado lo que es en realidad y esencialmente, es decir que ha dejado de ser una teoría crítica, echándose a perder en una mera subsunción mecánica. Contra esto ningún pensar es inmune; hasta el principio de la dialéctica, opuesto al pensar mecanicista, cuando no se lo maneja dialécticamente, es decir, en contacto con su objeto y adaptándolo al objeto, puede de un momento a otro provocar el efecto de un pensar mecánico, o dicho de otro modo: la dialéctica misma no tiene ningún salvoconducto para no volverse, por su parte, también ideología.

## LECCIÓN 6

10/6/1958

Señoras y señores:

La última clase nos habíamos dedicado al problema del intelectualismo, tal como se lo llama, o como antes se lo denominaba, el panlogismo de la dialéctica,<sup>68</sup> y hoy creo que podremos extraer algunos resultados de esto, que acaso los seguirán ayudando a hacerse una imagen más definida de la dialéctica y para llevar a cabo una determinada corrección de esa idea de la dialéc-

<sup>68</sup> El concepto de 'panlogismo' fue usado en 1853 por el hegeliano Johann Eduard Erdmann para una caracterización general, por completo positiva, de la filosofía de Hegel: "El término más adecuado para su [de Hegel] doctrina sería el de panlogismo. Esta doctrina no estatuye nada real que no sea la razón; a lo irracional concede solo una existencia pasajera, que se suprime a sí misma" (Johann Eduard Erdmann, *Geschichte der neueren Philosophie* [Historia de la filosofía moderna], tomo III, 2, Leipzig 1853, p. 853). Más tarde, el concepto de 'panlogismo' adquiere una connotación crítica hacia Hegel en Eduard von Hartmann; cfr. *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer* [La filosofía positiva de Schelling como unidad de Hegel y Schopenhauer], Berlín, 1969, en particular el capítulo "La insuficiencia del panlogismo", pp. 7-12. Finalmente, para Benedetto Croce, el panlogismo de la dialéctica de Hegel es una "aberración enferma" que, ya en Hegel mismo, condujo a su incorrecta aplicación, pero que se puede eliminar para conservar las partes verdaderas de la filosofía hegeliana (ver Benedetto Croce, *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel* [edición en castellano: Buenos Aires, Imán, 1943]). Sobre la crítica de Croce a Hegel ver nota 81.

tica con la que la mayoría de ustedes se acerca a esta filosofía. No quisiera ofender a ninguno de ustedes, pero creo que la mayoría, en la medida en que no sean filósofos de profesión, tal como se les llama de modo tan elegante, tienen automáticamente ante la dialéctica un poco la siguiente reacción: dialéctica, eso es tesis, antítesis y síntesis. No pretendo decir que no haya nada cierto en estos conceptos, tampoco que no sean en nada característicos de la dialéctica, pero para estos conceptos se aplica eso que es puesto en ejecución en la teoría de la dialéctica misma, esto es, que las proposiciones semejantes *in abstracto*, tales como 'La verdad consiste en tesis, antítesis y síntesis', no son verdaderas en tanto que no se hayan efectivamente ejecutado. Diría, además de esto, que no pecamos demasiado contra el espíritu de la dialéctica si decimos que estos conceptos, en el instante en que en cierta forma se solidifican, en que se convierten en una suerte de instrucción para pensar dialécticamente, en realidad se transforman en lo contrario de lo que Hegel mismo quiso decir. En efecto, aquí puedo remitirme a él: esta limitación de la significación de eso que llamamos el esquema de triplicidad, es decir, ese compás de tres de la tesis, la antítesis y la síntesis, tiene lugar en la *Fenomenología* misma de Hegel en unas palabras con las que es posible hacer muchos otros avances: "Tanto menos se puede, después de que la *triplicidad* kantiana, todavía apenas reencontrada por el instinto, aún muerta, aún sin comprender conceptualmente, ha sido elevada hasta su significado absoluto para que la verdadera forma quede instaurada a la vez en su verdadero contenido, y después de que haya aflorado el concepto de la ciencia, tener por cosa científica ese uso de esta forma por el que la vemos degradada a esquema sin vida, a un esqueleto propiamente dicho, y la organización científica degradada a ser una tabla".<sup>69</sup> Esto ya

<sup>69</sup> Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 3, *Phänomenologie*, p. 48 [Fenomenología, ob. cit., pp. 143-144].

se lo había señalado; ahora quisiera añadirle otra formulación y encender una luz de advertencia ante un uso de la dialéctica que es muy dubitable: cuando jugamos azarosamente con este esquema de la triplicidad, caemos en la no verdad. “La argucia de semejante sabiduría –esto es, de la dialéctica como método– se aprende con tanta presteza como fácil es de ejercitarla; una vez conocida su reiteración se hace tan insoportable como la repetición de un juego de prestidigitación del que ya se ha visto el truco”.<sup>70</sup> Muy bien, en principio la idea es que también un método que, visto *in abstracto*, es el método más avanzado del pensar, cuando es empleado mecánicamente, esto es, cuando se subsumen simplemente los hechos al método, sin que la experiencia o la intelección de los hechos mismos interrumpa ese proceso de subsunción, entonces lo que sale de esto es algo falso. Se podría decir paradójicamente que en el instante en que se maneja la dialéctica como una suerte de oficio, como una receta, como un método, que entonces, ya necesariamente, pasa a la no verdad, y esto en el sentido estrictamente dialéctico de que, así, entra en contradicción con su propio concepto. Pues pensar dialécticamente quiere decir pensar de forma interrumpida, pensar de modo tal que el concepto, en sentido enfático, encuentre cada vez su crítica en aquello que comprende y que, viceversa, la mera facticidad sea medida según su propio concepto. En el instante en que nos distanciamos de esto, es decir, en que ya no producimos eso que en otro lugar se ha denominado “el trabajo y el esfuerzo del concepto”, que entonces, al creer que somos dueños de ese método, ya lo hemos falseado y malogrado.<sup>71</sup> Por cierto, se trata de un estado de cosas mucho más general, tal como una y otra vez podemos encontrarlo en el arte, por ejemplo, como alguna vez fue tan bien formulado por

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 50 [*ibid.*, p. 145].

<sup>71</sup> Ver p. 102.

Kandinsky en su libro *De lo espiritual en el arte*: que un artista, en el instante en que cree haberse encontrado a sí mismo, que cree poseer su estilo, allí es cuando entonces, en general, ya lo ha perdido.<sup>72</sup> En este punto pueden ustedes verificar algo del clima dialéctico que es muy importante, esto es, concretamente esa oposición a la necesidad de seguridad de la que ya les había hablado.<sup>73</sup> Una de las exigencias de la dialéctica, y acaso no la menor, es precisamente esta: que, cuando pensemos dialécticamente, no lo hagamos como lo haría un maestro de escuela de estilo kantiano: “Ahora tengo el método, y una vez que lo tengo, entonces ya no puede pasarme nada más”. Es precisamente [contra] esta idea de un método con el que seguir chapuceando casi automáticamente, ciegamente, en lugar de llevar a cabo en cada momento el esfuerzo del pensamiento mismo, contra esto Hegel se rebeló de la forma más contundente. Pero estas son nociones bastante modestas y sencillas, aunque es muchísimo más difícil conducirse efectivamente según estas nociones en el pensar concreto, que tenerlas en lo general. No hay ningún tipo de garantía de no convertir, aun cuando se piensa en forma dialéctica, precisamente ese pensar dialéctico en la penosa

<sup>72</sup> Adorno se ha referido en varias oportunidades a esta afirmación de Kandinsky en su ensayo sobre Arnold Schönberg (GS 10-1, p. 172), y en un aforismo de *Minima moralia* que durante su vida nunca se publicó (GS 4, p. 293) cita el pasaje al pie de la letra: “El artista cree que después de ‘haber encontrado finalmente su forma’ podrá seguir creando tranquilamente otras obras. Lamentablemente, por lo general no nota que, a partir de ese momento (de la ‘tranquilidad’) empieza a perder pronto esa forma al fin conseguida”. La cita es de Kandinsky pero no está en *De lo espiritual en el arte*, sino en una breve colaboración en un volumen en homenaje a Schönberg editado por Alban Berg en 1912: Wassily Kandinsky, “Die Bilder” [*Las imágenes*], en Alban Berg (ed.), *Arnold Schönberg*, Múnich, 1912, pp. 59-64. Nueva edición en *Arnold Schönberg. Wassily Kandinsky. Briefe, Bilder und Dokumente einer außergewöhnlichen Begegnung*, edición de Jelena Hahl-Koch, Salzburgo y Viena, 1980, pp. 153-156.

<sup>73</sup> Adorno solo había hablado indirectamente hasta ahora sobre la necesidad de seguridad, pero volverá al tema en el correr de estas lecciones. Ver pp. 204, 269, 325, 342-343, 348 y 364.

repetición del juego de prestidigitación de la que nos advierte Hegel tan enfáticamente, y es seguro un asunto muy importante que, como ser humano pensante, uno se ejercite también desde un principio en afianzarse contra cualquier tipo de uso mecánico de las propias categorías, en otras palabras: todo el tiempo reflexionar las propias categorías, corroborar si, en efecto, todavía son adecuadas a las cosas que se piensan con ellas.

A este respecto hay algo que es magnífico en Hegel, y que quisiera señalarles hoy: que Hegel no se contenta con esta constatación y con esta polémica contra el uso mecánico, contra la solidificación del pensar dialéctico, sino que, tal como hace una y otra vez con todos los elementos negativos, procura comprender a su vez un fenómeno semejante, es decir, intenta derivar esto mismo –también hasta esta aberración del pensar, este endurecimiento y esta cosificación del pensar– a partir del proceso vivo del pensar mismo. Y esto es algo, en general, sumamente característico de la dialéctica, que tiene como nervio vital disolver lo cosificado, endurecido, solidificado, y no simplemente enfrentándole aquello que se supone vivo e inmediato, sino usando lo endurecido, percibiendo por así decir la vida coagulada, el trabajo coagulado, lo allí sedimentado, sobrepasando así lo endurecido y solidificado y haciéndolo mover, en cierto modo, a partir de su propia fuerza, esto es, a partir de la vida que se ha condensado en las cosas y los conceptos que tenemos, en extrañamiento, frente a nosotros. “Pero no es solo que lo excelente no pueda escapar al destino de ser así privado de vida y de espíritu, y ya desollado, ver su piel envolviendo un saber inerte y su vanidad”.<sup>74</sup> Por cierto, aquí pueden sentir ustedes también algo del magnífico lenguaje de Hegel, que está desacreditado en general como un mal estilista frente

<sup>74</sup> Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 3, *Phänomenologie*, p. 51 [*Fenomenología*, ob. cit., p. 146].

a Schopenhauer, el supuesto estilista, al parecer porque aquellos que se han puesto con mayor o menor derecho en la posición de árbitros de las capacidades de lenguaje creen poder juzgar el lenguaje de los filósofos según cuánto se comunique, sin mediación alguna, con el sentido común y con el lenguaje hablado, algo que en Hegel no es precisamente el caso. Lo magnífico en este caso reside en un notable tipo de segunda sensibilidad, de segunda inmediatez, en el hecho de que en esta magnífica arquitectura del pensar los conceptos mismos estén tan llenos de vida desde dentro, se muevan tan intensamente, que si bien parecen ser conceptos completamente abstractos acojan en sí mismos, una vez más, el colorido y la plenitud de la vida, y de esta forma tan notable empiecen a brillar. Hasta hoy sigue faltando un verdadero análisis del lenguaje de Hegel. Creo que un estudio filosófico-lingüístico sobre Hegel no solo sería necesario, sino que también podría hacernos entrar en capas enormemente profundas del contenido filosófico de su obra. En una frase como esa tienen ustedes a Hegel entero: donde la imagen de una mera piel, de la que se ha escapado la vida, se aplica sin ninguna mediación sobre algo al parecer tan abstracto como el saber, la conciencia. Ya les había dicho en la última clase que el notable campo de tensión de la filosofía hegeliana, que tiene su movimiento no en tránsitos continuos sino en el enorme impulso con el que el pensamiento salta del polo de la concreción al polo de la abstracción, consiste precisamente en que, de esta manera, se abarca desde lo más próximo y sensible hasta lo más remoto: en lugar de que se produzca una conexión media entre estos dos polos, es más bien que ambos extremos, lo universal y lo particular, se tocan, y esto tiene una profunda relación con el contenido de la filosofía hegeliana, pues es, en efecto, la quintaesencia de la doctrina dialéctica misma: que lo universal es al mismo tiempo lo particular y lo particular es lo universal. Ven entonces hasta qué punto el contenido de esta filosofía se ha trasladado a la audacia de una

construcción lingüística semejante. A aquellos que se dedican a la poesía alemana les diré, en referencia a esto, que a partir de estas complejidades lingüísticas quizá se podría echar una nueva luz sobre la poesía de Hölderlin, que hasta ahora acaso no se haya percibido tan bien. “Más bien, además, hay que reconocer en este destino mismo” –es decir, en el destino de que los hombres crean que en esa piel muerta poseerán de alguna manera la cosa misma– “la violencia que él ejerce sobre los ánimos, si es que no sobre los espíritus, así como el proceso de producción y formación de la universalidad y la determinidad de la forma con que él se culmina, y que es lo único que hace posible que esta universalidad se utilice para la superficialidad”.<sup>75</sup> En esta frase Hegel dice algo extraordinariamente profundo, esto es, que el pensar debe alcanzar esa forma de objetivación, objetualización si quiere deshacerse de la pura contingencia de la ocurrencia, de la discrecionalidad de la subjetividad; pero que justamente por aceptar ese tipo de universalidad, de determinidad conceptual, produce necesariamente en sí mismo el peligro de ser cosificado, de convertirse en una receta, de ser mal utilizado. En otras palabras: este mal uso del que nos advierte Hegel y que consiste en la utilización superficial del esquema de la triplicidad, este mal uso no es algo externo al pensamiento, sino que se genera en tanto que el pensamiento persigue aquello que debe hacer si quiere elevarse por encima de la mera discrecionalidad del *hic et nunc*, si quiere convertirse él mismo en una verdad objetiva. En otras palabras: la no verdad, el devenir-no-verdadero en el sentido de la solidificación es, en cierta medida, inseparable del carácter de la objetivación de la verdad misma. No se puede tener una de ellas y no tener la otra; este es, en general, uno de los principios dialécticos fundamentales. Esto quiere decir que no se puede, por un lado, dar

<sup>75</sup> Ibid.

al pensamiento su objetividad, su poder, su obligatoriedad sin que precisamente por esto mismo el pensamiento quede constantemente en peligro de autonomizarse, y ser usado frente a la cosa como algo externo a ella, violentándola, duramente, mecánicamente. Aquí tienen ustedes, en esta advertencia sobre la utilización mecánica de la dialéctica, un caso modelo del pensar dialéctico mismo, en el sentido en que aquí pueden reconocer muy claramente qué es aquello que constituye el nervio vital de la dialéctica en general: que la verdad y la no verdad no son extrínsecas una de otra, que verdad y no verdad no se enfrentan simplemente en una antítesis abstracta, sino que es inherente a la verdad misma pasar a convertirse en no verdad, en cierta medida, como su destino, como su maldición, como signo de los nexos de culpa en que se encuentra; y a la inversa, que el camino que la verdad transita en general –porque la verdad es un proceso– es solo aquel que atraviesa la no verdad. De modo que el pensar dialéctico se adueña de un hecho tal como la advertencia sobre su propio mal uso.

En esta advertencia sobre un mal uso del esquema de la triplicidad hay una noción que acaso, en tanto otra noción fundamental dialéctica, no merecería que ustedes la olviden del todo. Y es la siguiente (y que da a este pensamiento un giro solo algo distinto): que no hay ningún pensamiento que al ser aislado –y ser abstracto, en Hegel equivale siempre a aislar, quitar del contexto del todo– no pueda volverse simultáneamente falso. Hegel lo pone de manifiesto en el fragmento que interpreté para ustedes y que se refiere al enunciado sobre el juego de Dios consigo mismo como proceso del mundo, del que Hegel dice que en sí mismo es verdadero pero que, si no se siguiera este proceso mismo, se hundiría en la no verdad, esto es, en la insipidez y lo indiferente.<sup>76</sup> Creo que aquí podemos ir mucho

<sup>76</sup> Ver p. 102.

más lejos y decir que, en general, no hay verdad en absoluto, ni siquiera la teoría más verdadera, ni tampoco la teoría dialéctica misma, si es arrancada de su contexto y, ante todo, si entra al servicio de algún tipo de situación de intereses, que no pueda también, inmediatamente, convertirse en no verdad. No hay construcción en el mundo, ni siquiera los mayores constructos de la filosofía, ni siquiera los mayores del arte, que no pudiera ser mal utilizado —al ser mantenido aislado— para apartar a los hombres de las otras cosas, para engañarlos a través de otras cosas, procurándoles satisfacciones falsas y no verdaderas, pseudosatisfacciones. Y si han estado esperando, en este punto, que les dé alguna aplicación práctica de la dialéctica, consistiría en este caso, precisamente, en que el pensamiento dialéctico es aquel que tiene una actitud de enorme desconfianza frente al hecho de ser aislado de algún tipo de forma en que pudiera servir a una mala utilización. Esto es, cuando un conocimiento singular, un conocimiento finito —y también cada conocimiento sobre el todo sigue siendo, ciertamente, como conocimiento un conocimiento singular— pretende hacerse pasar por el todo y es puesto como absoluto, puede de inmediato entrar al servicio de la no verdad, y convertirse en una ideología. Está claro que esto es lo que hoy pueden observar, también de la forma más explícita, en toda la zona del Este, donde la dialéctica ha sido elevada a una suerte de religión de Estado y donde, en determinados casos, quizá, por momentos, muy aplicadamente —no quiero decir que la reciten de forma maquinal, aunque tampoco estoy muy lejos de pensarlo— se intenta hacer entendible a la gente ciertas partes de la teoría dialéctica, si bien la dialéctica hace tiempo que solo está puesta allí para justificar una praxis, como una suerte de religión de Estado, que no hace más que acabar en la perpetuación de la opresión contra la que, en realidad, el impulso de la dialéctica se opone por completo. Sin embargo, quisiera decirles que tampoco se puede sacar la conclusión

contraria, según la cual, por esto, porque se ha hecho a partir de la dialéctica este absurdo, la dialéctica sea no verdadera, sino que precisamente esto es lo que tiene en común la dialéctica con todo lo que alguna vez haya habido como verdad en la historia, y sin dudas también con la verdad encarnada en el cristianismo: haber sido mal utilizada para todo tipo de infamia y todo tipo de acto de violencia y todo tipo de tortura. Creo que es una deducción incorrecta si hacemos como si ese galimatías, allá llamado 'Diamat', enunciase de hecho algo concluyente sobre la teoría dialéctica misma.

Ahora quisiera volver a la cuestión de la relativa irrelevancia del esquema de la triplicidad. Creo que podrán notar muy fácilmente esta relativa irrelevancia basándose en lo que he dicho hasta ahora, si recuerdan —y esto está en oposición a lo que se lee en Hegel *hic et nunc*, pero creo que es defendible a partir del espíritu de la filosofía hegeliana —que la dialéctica no es un método en el sentido habitual, es decir, no es un mero procedimiento del espíritu para apoderarse de sus objetos, sino que el movimiento de la dialéctica debe ser siempre, al mismo tiempo, un movimiento de la cosa misma y también del pensar. Pero si este es el caso, es decir, si el movimiento dialéctico es un movimiento de la cosa y puede llevarse a cabo a partir de la cosa, entonces resulta evidente que cualquier tipo de consideración dialéctica puramente metódica, esto es, que se le imponga desde afuera a las cosas, es ya una falta contra la dialéctica. Quizá la mejor forma de poder representárselo es tener en claro en qué consiste en realidad lo absurdo y lo superficial de la apreciación habitual de la dialéctica como un juego de tesis, antítesis y síntesis. Si tomamos la conciencia prefilosófica, cuando escuchamos hablar sobre la dialéctica y sobre la tesis, la antítesis y la síntesis, entonces nos imaginamos: "Muy bien, primero se coloca una proposición, después a esta proposición se le agrega otra, esta es lo contrario a esa proposición, en las dos hay alguna

cosa verdadera, y después viene la síntesis, que consiste, en cierta forma, en quedarse con lo mejor de las dos proposiciones opuestas y hacer a partir de ahí eso que se llama síntesis". No quisiera exigirles sin más que tengan esa aversión ante el concepto de síntesis que me ha dominado desde mi más temprana juventud. Y sin embargo, el asunto no es de ninguna manera así como se lo imagina, sino que el movimiento dialéctico consiste, precisamente, no en agregar a una proposición otra opuesta desde afuera, sino que el movimiento dialéctico es aquel en que se descubre el momento contradictorio en la proposición misma que están enunciando, esto es, en que se muestra que la proposición, tan fija y cuajada como se les presenta, es en sí misma un campo de tensión, en sí misma tiene una suerte de vida, y en que la filosofía tiene como tarea, en cierta forma, reconstruir esta vida de la proposición. Precisamente por esto la síntesis no es el acto de extraer lo común de las dos proposiciones. Hegel caracterizó la síntesis como lo contrario de esto, es decir, como otra forma de la negación, como la negación de la negación, es decir, la antítesis, lo contrario que se ha elucubrado a partir de la proposición misma, en tanto frase finita, tampoco es verdadera, y al determinar en ella esta no verdad, el momento de verdad en la proposición que originalmente se había negado vuelve a hacerse distinguible. Pero precisamente en la oposición de este pensar, descripto desde este punto de vista, frente a un pensar puramente de abstracción y de lógica extensional que pone desde afuera opuestos y luego ve en ellos una abstracta unidad de atributos como resultado, allí reside en general la esencia del pensar dialéctico. Vemos hasta qué punto no es tan importante el esquema de la triplicidad, precisamente a partir del hecho de que este esquema es la sustracción puramente subjetiva, es decir, en cierta forma la descripción del comportamiento subjetivo en el que nos acercamos a la cosa, mientras que este comportamiento subjetivo, a su vez, es solo

un momento que Hegel luego corrige con aquel otro que llama "el puro mirar atentamente",<sup>77</sup> el entregarse-a-la-cosa por completo, sin restricciones.

Tengo en claro que estas consideraciones algo formales que acabamos de realizar no les resultarán del todo satisfactorias en esta configuración, y espero de parte de ustedes una objeción que puedo recordar claramente también tuve, cuando entré por primera vez en contacto con la filosofía dialéctica: ¿pero por qué todo debe ser en contradicciones? ¿Realmente hay solo contradicción, no hay también simples diferencias? Y con esto llegamos a la cuestión de la camisa de fuerza de los conceptos, en un sentido de gran connotación. ¿No es un acto arbitrario, no es un violar-la-realidad-desde-el-método si quiero llevar a contradicción todo lo que hay en general? Si prefieren, a una

<sup>77</sup> Hegel habla del "puro mirar atentamente" en un pasaje clave de la "Introducción" de la *Fenomenología del Espíritu*. Allí se habla —en relación con el método del conocer— en primer lugar sobre la cuestión del patrón de medida según el cual se examina el saber en cuanto a su veracidad, y en segundo lugar sobre el rol que juega en ese punto la conciencia observada: "Pero no solo por ese lado en que concepto y objeto, el patrón de medida y lo que hay que examinar, se hallan presentes en la conciencia misma, resulta superfluo que añadamos nosotros nada; sino que, también, quedamos dispensados del trabajo de la comparación de ambos y del *examen* propiamente dicho, de manera que, en tanto que la conciencia se examina a sí misma, a nosotros, de este lado, no nos queda nada más que el puro mirar atentamente" (Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 3, *Phänomenologie*, p. 77 [*Fenomenología*, ob. cit., p. 173]). En modo muy simplificado, lo que dice Hegel es que en el proceso del examen del saber —de la relación de una conciencia con su objeto— según un patrón de medida se trata de un proceso objetivo, porque las diferenciaciones gnoseológicas —por un lado de objeto y concepto, por el otro de ser en sí del objeto y su ser para el conocer— son diferenciaciones de la conciencia observada y por tanto recaen en ella. De modo que la conciencia tiene el patrón de medida de la verdad en sí misma; y el examen de si el objeto y el concepto se corresponden uno al otro recae en la conciencia misma como tarea, si bien en el caso de una no-correspondencia comprendida reflexivamente, la conciencia debe abrirse a la experiencia de una alteración tanto de su saber como también de su objeto: "Este movimiento *dialéctico* que la conciencia ejerce en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, *en la medida en que, a partir de él, le surge a ella el nuevo objeto verdadero*, es lo que propiamente se llama *experiencia*" (ibíd., p. 78 [ibíd., pp. 173-174]).

contradicción interna, pero a contradicción al fin, mientras que también hay simplemente la plenitud de las cualidades, una junto a otra, tan diferentes como el verde y el rojo y el azul. ¿Y no es, básicamente, ante la belleza, pongamos, de la escala de colores un momento de nivelación, precisamente, de abstracción, de allanamiento, si quiero llevar todo y a cualquier precio a la forma de la contradicción?<sup>78</sup> Por supuesto que esta objeción se hizo muy a menudo en la historia de la filosofía, y creo que no sería nada bueno querer resolverla con un simple gesto elegante, sino que hay que hacerle frente. Fue formulada por primera vez y con todo el rigor desde el lado de la lógica tradicional, aristotélica, por el aristotélico Trendelenburg,<sup>79</sup> que la convirtió en el fundamento de su crítica a Hegel en la primera mitad del siglo XIX,<sup>80</sup> y finalmente, en un sentido muy distin-

<sup>78</sup> "El punto capital que se debe advertir es que lo antinómico no solo se encuentra en los cuatro objetos específicos tomados de la cosmología, sino que se encuentra más bien en todos los objetos de todos los géneros, en todas las representaciones, conceptos e ideas" (Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 8, *Enzyklopädie*, pp. 127-128 [*Enciclopedia*, ob. cit., p. 149]). "Todas las cosas están en contradicción en sí mismas" (Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 6, *Wissenschaft der Logik II*, p. 74 [*Ciencia de la Lógica II*, ob. cit., p. 76]).

<sup>79</sup> Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872). Profesor de filosofía práctica y de pedagogía en Berlín desde 1837.

<sup>80</sup> Trendelenburg discutió críticamente con la lógica y la dialéctica de Hegel principalmente en dos escritos: en un capítulo, dedicado a la dialéctica hegeliana, de su obra principal *Logische Untersuchungen* [*Investigaciones lógicas*] (Berlín, 1840, capítulo 2, "El método dialéctico", tomo 1, pp. 23-99) y en dos escritos polémicos con el título "Die logische Frage in Hegel's System" ["La cuestión lógica en el sistema de Hegel"] (Leipzig, 1843), donde en un pasaje resume los puntos esenciales de su crítica (pp. 12-19). Según esta crítica, la teoría de la contradicción dialéctica de Hegel se basa en la confusión entre negación lógica y oposición real. Para Trendelenburg, la negación es un fenómeno puramente lógico sin fuerza real. Solo existe en el pensar y solo puede, debido a que no tiene ningún contenido positivo y por tanto es por completo indeterminada, ser absolutamente universal. Por el contrario, la oposición real sería un fenómeno de la realidad que puede ser intuitiva. Sus lados opuestos son principios reales con un contenido positivo, que les corresponde no solo al oponerse, sino también por fuera de la oposición. Sobre la base de esta diferenciación entre negación lógica y oposición real Trendelenburg argumenta del siguiente modo: según la pretensión de Hegel, la

to, a principios del renacimiento hegeliano, tal como se lo ha llamado, fue recogida en el libro de Benedetto Croce sobre Hegel,<sup>81</sup> que introdujo ese renacimiento de Hegel pero que se acercaba a Hegel un poco con mala conciencia, queriendo de alguna manera armonizar a Hegel con la así llamada "filosofía de la reflexión", así como ya Trendelenburg había

*Ciencia de la lógica* pretende generar a partir de sí una identidad del pensar y del ser. Pero los medios lógicos de los que dispone Hegel no están en posición de lograrlo: a partir de la negación lógica de ninguna manera se puede explicar la determinidad, el tránsito y la alteración o el automovimiento de los conceptos. Y ciertamente, cada vez que Hegel quiere alcanzar en la *Lógica* algún progreso con los medios de la negación y de la contradicción dialéctica recurre a la intuición y a las oposiciones reales de la realidad efectiva, y solo a través de este recurso no confesado a la realidad efectiva, intuitiva y fuera de la lógica, y a su movimiento, se llega a la identidad, supuestamente generada a partir de la lógica dialéctica, entre pensar y ser.

<sup>81</sup> Benedetto Croce (1866-1952). Filósofo italiano, historiador, crítico literario y político. Su libro *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* apareció en 1907 en Bari. Croce formula el punto de partida de su crítica en el capítulo cuatro, "La relación de los conceptos distintos y la falsa aplicación de la forma dialéctica". El error fundamental de la dialéctica hegeliana, del que seguirían el resto de los "errores", consiste, según Croce, en la "confusión de la teoría de las diferencias y la teoría de los opuestos". La diferencia es para él el principio estructural de un orden plural que se despliega en la forma de gradaciones diferenciada y orgánicamente, sin que sus partes entren en una relación antagonista, y su unidad primordial sigue siendo, como principio de unidad, la base del todo desplegado. Por el contrario, la oposición de dos partes significa la relación antagonista de los lados opuestos, relación que solo puede ser superada a través del principio de la síntesis de los opuestos en una unidad superior. Al parecer, para Croce diferencia y oposición son dos lados de la realidad efectiva que conviven, que deben ser diferenciados en cada objeto: "El individuo biológico es lucha de vida contra la muerte, pero sus miembros constitutivos no se hallan en lucha los unos con los otros: la mano contra el pie, o el ojo contra la mano. El espíritu es desenvolvimiento, historia y, por lo tanto, ser y no-ser al mismo tiempo, devenir. Pero la filosofía considera al espíritu *sub specie aeterni*, como *historia ideal eterna*, vale decir, fuera del acontecer temporal; de esta suerte, el espíritu es la serie de las formas eternas del nacer y del morir, pero él no nace ni muere nunca, según expresión del mismo Hegel" (*Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*, ob. cit., pp. 87-88). La crítica a Hegel es más exactamente esta: al concebir dialécticamente, "al modo de la dialéctica de los contrarios", la diferencia de la constituida "relación imperante en el orden de los grados" (ibíd., p. 89), extendió sin derecho la validez de la dialéctica a esferas del ser no dialécticas en la realidad efectiva, apretando la realidad entera en ese único esquema dialéctico de la oposición y su síntesis.



buscado hacerlo con el pensar positivista, y por este motivo, esta reivindicación introducida por Croce nunca dejó de ser un asunto algo problemático.

Creo que, antes que nada, para poner todas estas complejidades en la perspectiva correcta, tengo que decirles algo sobre el modo de comportamiento del pensar en general, tal como me parece el adecuado al pensar. Estoy dispuesto a sostener que la tarea del pensar no es de ninguna manera la de reunirlo todo, de alguna forma, bajo un mismo techo. Y precisamente esta necesidad misma fue criticada por la dialéctica, y en la medida en que la dialéctica descubre en este punto –casi podría decirse– la ingenuidad de la filosofía que, así, pretende atrapar la completa plenitud de la experiencia como con una red para cazar mariposas, llega entonces la dialéctica hasta ese lugar donde se podría decir también algo muy atinado contra ella misma. Si efectivamente fuera un mero pensar reductor que quisiera llevar a la fórmula de la contradicción todas las diferencias existentes, entonces la dialéctica sería de verdad algo así como la tentativa de explicar de alguna manera todo a partir de una proposición fundamental, algo contra lo cual en realidad se había opuesto. Creo que el papel jugado por el pensar dialéctico, la importancia que el pensar dialéctico o el pensamiento filosófico tienen en general es más bien la de una suerte de contrafuerza disciplinante frente a la experiencia viva. En realidad, se piensa dialécticamente en términos de una determinada auto-limitación, porque si solo se ve diferencia, si uno sólo se apercebe de lo distinto, sin encontrar en lo distinto la unidad, y para encontrar su unidad hay que percibir precisamente el carácter de la contradicción presente en lo meramente diverso; porque entonces, en cierto modo, el pensar dialéctico se liqua, porque entonces no tiene la forma de la teoría y porque, así como no se puede absolutizar la teoría, por otro lado tampoco se puede sin teoría tener algo similar al conocimiento. Hay aquí una relación paradójica. La teoría que crea tener el todo

en la mano, que crea ser la clave con la que se puede explicar todo ya ha quedado, de hecho, a merced de la mala *hybris*. Pero si este momento de la teoría, es decir, este momento de la unificación o precisamente de esa objetivación del conocimiento de la que hemos hablado hoy al principio, está completamente ausente del pensar, entonces, básicamente, ya no se llega a ningún tipo de conocimiento sino, en efecto, a la mera constatación de hechos más o menos ordenados uno junto a otro, desorganizados y dispares. Y es la necesidad de luchar contra esto, sin ejercer demasiada violencia al mismo tiempo sobre las cosas, lo que está en la base de la concepción específicamente dialéctica. Pero esto no es del todo satisfactorio, pues ustedes podrían decirme: “Estás presentando la dialéctica solo como una suerte de nutricionista del alma o del concepto, porque es sana, porque para el pensar es en cierta forma ventajoso tener un método como este, tener algo firme en la mano, mientras que en realidad tú no crees del todo en eso ni opinas que haya tampoco el absoluto”. Siento que, en efecto, en este punto me encuentro ante la obligación de decirles algo muy crucial sobre el método dialéctico y sobre el concepto de contradicción. Al igual que cualquier otro concepto, el concepto de contradicción no puede ser hipostasiado, es decir, no es el concepto clave para la dialéctica como tampoco ningún otro concepto singular lo es, sino que, de hecho, la dialéctica consiste solo en la relación de los conceptos entre ellos y no pretende exigir a ningún concepto singular una dignidad absoluta.

Pero tienen ustedes derecho a enterarse de por qué, en efecto, el concepto de contradicción juega ese papel central en la dialéctica, y no por razones de nutrición del pensar, sino por qué motivo concreto este es el caso. Quisiera formularlo en principio de este modo: cada juicio finito, en la medida en que por su forma como juicio, esto es, en la medida en que dice ‘A es B’, ya pretende ser una verdad absoluta, ser la verdad pura en términos absolutos, entra entonces en conflicto con

su propia finitud, es decir, con el hecho de que ningún juicio finito puede ser, precisamente como finito, toda la verdad en general.<sup>82</sup> Y si el concepto de contradicción juega un papel tan destacado en la dialéctica, y si es este concepto el que más exige al puro mirar atento, a ese ajustarse a la cosa, de lo que se dice en la dialéctica, por otro lado, que es el principio propiamente dicho, entonces este hecho queda fundamentado precisamente en este punto. La categoría de la contradicción, o el origen de la más reciente doctrina de la dialéctica, proviene en verdad de la *Crítica de la razón pura*, y creo que harían bien, si quieren seguir correctamente la parte de estas lecciones que hoy hemos emprendido pero que no podremos finalizar, en familiarizarse un poco, sea en el original, sea en exposiciones respetables de la bibliografía, con lo que en principio en Kant se denomina 'dialéctica trascendental'. La idea básica es que en el instante en que aplicamos los conceptos fundamentales de nuestra razón, esto es, nuestras así llamadas categorías, más allá de las posibilidades de nuestra experiencia, más allá de las posibilidades de un cumplimiento [*Erfüllung*] sensible, en otras palabras, cuando pronunciamos juicios infinitos, caemos en el riesgo de tener que estatuir juicios que se contradigan mutuamente y que, por su parte, sean del mismo grado de evidencia. Como por ejemplo: 'todo acontecer tiene un comienzo en el tiempo', o: 'todo acontecer en el tiempo representa una serie infinita'.<sup>83</sup>

<sup>82</sup> Ver nota 49 y 297.

<sup>83</sup> En la *Crítica de la razón pura* las antinomias están construidas de modo tal que una tesis es enfrentada a una antítesis, y para las dos, finalmente, se presentan pruebas. La primera antinomia dice:

"Tesis: El mundo tiene un comienzo en el tiempo, y en el espacio también está encerrado en límites.

"Antítesis: El mundo no tiene comienzo ni límites en el espacio, sino que es infinito tanto en lo que respecta al tiempo, como en lo que respecta al espacio" (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ob. cit., pp. 454-455 [*Crítica de la razón pura*, ob. cit., pp. 504-505]).

O lo análogo para el espacio. O: 'todo lo que hay en general está sujeto a la causalidad', o 'Hay también una contingencia a partir de la libertad, es decir, hay un punto donde la serie causal se corta';<sup>84</sup> todas estas proposiciones contradictorias entre sí tienen lugar en la medida en que nuestras categorías, que según Kant solo están ahí para que podamos organizar nuestra experiencia, en cierto modo se desbocan, quedan girando en el vacío para sí mismas cuando afirman tener, a partir de sí mismas, lo absoluto, mientras que en realidad son válidas solo en su relación con lo que tienen ante ellas. Así Kant volvió a hacer ingresar el concepto de lo contradictorio en el conocimiento, y con gran énfasis, al decir que nuestra razón se enredará necesariamente en estas contradicciones, esto es, que nosotros, puesto que no podemos hacer otra cosa más que seguir avanzando con nuestro pensar, puesto que en la organización de nuestro pensar está acordado que vayamos más allá de la finitud, que precisamente por eso una y otra vez somos inducidos a formular este tipo de proposiciones y que —así leemos en un pasaje de la *Crítica de la razón pura*— tampoco el hecho de que podamos comprender estas contradicciones en su origen y que podemos disolverlas nos ayuda en realidad.<sup>85</sup> En un principio

<sup>84</sup> La tercera antinomia dice:

"Tesis: La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la cual pueden ser derivados todos los fenómenos del mundo. Es necesario para explicarlos, admitir además una causalidad por libertad.

"Antítesis: No hay libertad, sino que todo en el mundo acontece solamente según leyes de la naturaleza" (ibíd., pp. 462-463 [ibíd., pp. 522-523]).

<sup>85</sup> En la introducción a las antinomias de la razón pura escribe Kant: "Cuando no aplicamos nuestra razón meramente a objetos de la experiencia, para el uso de los principios del entendimiento, sino que nos aventuramos a extenderla más allá de los límites de esta, surgen teoremas sofisticados que ni pueden esperar confirmación por la experiencia, ni tienen que temer refutación en ella, y cada uno de los cuales no solo está en sí mismo libre de contradicción, sino que incluso encuentra en la naturaleza de la razón las condiciones de su necesidad; solo que, desgraciadamente, el contrario tiene de su parte fundamentos igualmente válidos y necesarios de su afirmación. [...]"

podrían ustedes postular esa simple operación, que Hegel dice: "Cuando nos cuentas entonces que esas contradicciones son contradicciones necesarias, de las que nuestro conocimiento no puede prescindir, en las que una y otra vez incurrimos, y si la supuesta resolución de estas contradicciones no nos ayuda para nada, ¿por qué no haces todo el camino hasta el final y aceptas estas contradicciones inevitables?, ¿por qué no haces frente a estas contradicciones de las que dices que son inevitables?, ¿y por qué no intentas entonces, atravesando este momento de las contradicciones, llegar así a la verdad?". Y este reclamo de la filosofía hegeliana se basa, en efecto, en una modificación gnoseológica esencial respecto de la filosofía kantiana: la antigua oposición en Kant entre sensibilidad y entendimiento, el pensar y la experiencia, relativamente ingenua y drástica como estaba planteada en Kant, ya no será seguida por Hegel, porque Hegel dirá: en rigor, ya no sé para nada desde dónde podría llegar a algo como la sensibilidad, no hay en absoluto nada sensible que no esté mediado por el entendimiento, y tampoco a la inversa, y por consiguiente toda esta división rígida entre sensibilidad y entendimiento en la que se funda la doctrina de las antinomias kantianas y que en cierta medida puede resguardarme de caer en las contradicciones, no puede ser mantenida, sino que precisamente por eso, porque no hay ninguna sensibilidad sin entendimiento

---

Un teorema dialéctico de la razón pura debe, según eso, tener en sí esto que lo distingue de todas las proposiciones sofisticas: que no se refiere a una cuestión caprichosa, que se plantee solo en cierto sentido arbitrario, sino [que se refiere] a una [cuestión] con la que toda razón humana, en su avance, debe necesariamente tropezar; y en segundo término, que él, junto con su contrario, no implica una apariencia ilusoria meramente artificiosa, que fuera a desaparecer inmediatamente tan pronto como se la entendiera; sino que implica una apariencia ilusoria natural e inevitable, que incluso cuando uno ya no es más seducido por ella, sigue burlando, aunque ya no engañe; y a la que por consiguiente se puede hacerla inofensiva, pero nunca se la puede extirpar" (ibíd., pp. 449-450 [ibíd. pp. 499-500]).

ni ningún entendimiento sin sensibilidad en general, por eso este movimiento que Kant considera en realidad un simple trabajo erróneo de la conciencia es, en sí, uno de los trabajos prescriptos necesariamente por la esencia misma del espíritu, y precisamente por eso el pensar se mueve esencialmente en contradicciones.

## LECCIÓN 7

12/6/1958

Señoras y señores:

En la última clase habíamos empezado a ocuparnos de la objeción que se hizo, relativamente pronto, a la filosofía hegeliana, y que tiene un carácter en cierto modo radical: por qué esta filosofía conoce solo la contradicción y no la diferencia simple. No es difícil reconocer que en esta objeción, en el fondo, está planteada en una forma más precisa aquella de la que ya les había hablado en términos algo más generales, la de la camisa de fuerza de los conceptos en la que la filosofía hegeliana mete al ente. Así y todo podrían decir ustedes –y tampoco sería la primera vez que se le haya dicho– que se trata en esto un poco de una discusión bizantina. La dialéctica sería, en la formulación rigurosa que conoció en Hegel, en cierto modo el esqueleto auxiliar por el cual esta filosofía logró entrar en la historia, una suerte de dispositivo auxiliar del que uno podría abstenerse sin renunciar a demasiadas cosas; y esto, de hecho, fue lo que se hizo en incontables ocasiones, ante todo bajo el influjo del positivismo [por aquellos] que creyeron poder reservarse algo así, salvándolo de Hegel. Esa famosa formulación dice que Hegel, el absoluto idealista, fue también un gran realista, que en verdad todo aquello que

da en conocimiento, así lo ha expresado Nicolai Hartmann, procede de la experiencia, cuyo concepto, en la obra de Hegel, tiene en efecto un carácter muy enfático, y que en su caso se trata menos de una dialéctica especulativa o constructiva que de una *Realdialektik*, tal como se la llama, con una expresión también algo sospechosa.<sup>86</sup> Si esto fuera así, entonces podríamos ahorrarnos el esfuerzo que estamos tomándonos, y uno podría ahorrarse en general todo esfuerzo de dedicarse más profundamente a las grandes obras sistemáticas, esto es, a la *Fenomenología* y a la *Lógica*. Podríamos simplemente concentrarnos en las partes donde el sistema es puesto en ejecución, tal como se dice, y entre estas partes las más famosas y acaso las de mayor peso sean la filosofía de la historia y la filosofía del derecho, y la más fecunda quizá, la estética.<sup>87</sup> Esto no es posible por una simple razón: si despojamos a la filosofía hegeliana de la rigurosidad de su construcción, en verdad deja de ser algo así como una filosofía, y entonces pasa a ser realmente una mera acumulación rapsódica de una serie de intelecciones materiales más o menos significativas, en las que faltaría entonces el famoso lazo intelectual, como ocurre dentro de esa actividad habitual de la ciencia a la que precisamente esta filosofía se había opuesto. En otras palabras: sin tener un concepto de dialéctica, estricto y correctamente desarrollado, se convertiría a Hegel en algo así como un *poli-histor* de la especie de Wundt,<sup>88</sup> o en el mejor de los casos, de

<sup>86</sup> Nicolai Hartmann (1882-1950). Profesor de filosofía en Marburgo, Colonia, Berlín y Gotinga. No se ha podido encontrar ese pasaje de Hartmann. Para el concepto de *Realdialektik* ver nota 11.

<sup>87</sup> Hegel, respectivamente: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, *Principios de la filosofía del derecho*, *Lecciones de estética*.

<sup>88</sup> Adorno se refiere aquí a Wilhelm Wundt (1832-1920), filósofo y psicólogo, y no a su hijo Max Wundt (1879-1963).

la especie de Dilthey,<sup>89</sup> y al mismo tiempo, y esto es tal vez más importante, se estaría renunciado en realidad a esa fuerza única con la que le fueron concedidas a Hegel sus intelecciones; pues creo que –acaso puede decirse esto sobre la filosofía hegeliana– aunque es posible que desde siempre haya sido también ciencia de la experiencia de la conciencia, en todo caso, él le debe la posibilidad de comprender la realidad tal como la comprendió, esto es, como una realidad que en lo esencial se desarrolla, solo al principio dialéctico, y que sin este principio dialéctico en su rigurosidad también aquello que ha quedado de Hegel en la conciencia general, esto es, la idea del desarrollo, de la dinámica como la categoría elevada por encima de todos los otros conceptos, debería perderse necesariamente, debería convertirse en una constatación contingente. Por supuesto que a partir de esta necesidad, de que esta filosofía postule un lazo espiritual para ser vinculante, no podemos deducir que esta construcción obligatoria exista de hecho y que tenga dignidad. En efecto, fue en este punto de la filosofía hegeliana en que la crítica del siglo XIX estuvo royendo. Es nuestra tarea concentrarnos, en principio, precisamente en esta problemática, que está ligada al núcleo de la construcción de esta filosofía, en lugar de quedarnos de lo más tranquilos y dejar tranquila a la contradicción, y dedicarnos a la abundancia de las nociones concretas, tal como se las llama, que de hecho provienen precisamente de allí. Este núcleo de la filosofía hegeliana –y ese es el motivo por el cual debo, ahora, pedirles que llevemos juntos adelante una serie de reflexiones no del todo sencillas– es, en efecto, el principio de la negación o el principio de la contradicción. La filosofía

<sup>89</sup> Wilhelm Dilthey (1833-1911). Funda la teoría del conocimiento para las ciencias humanas, separándola de los métodos de las ciencias sociales en tanto teoría del entender (hermenéutica).

hegeliana ha sido –ante todo Kroner, con gran énfasis en su libro *Von Kant bis Hegel* [*De Kant a Hegel*]<sup>90</sup> [...].<sup>91</sup>

La última clase habíamos intentado tomar el toro por las astas, en un principio, y deducir el concepto hegeliano de contradicción o –digámoslo directamente– el concepto hegeliano de dialéctica a partir de la dialéctica kantiana. Les recuerdo que la lógica kantiana se divide en dos grandes partes, esto es, en la Analítica trascendental y en la Dialéctica trascendental, y que allí la dialéctica representa el lado negativo, tal como se lo llama, de la lógica. Para decirlo muy llanamente, se trata de lo siguiente: la *Crítica de la razón pura* intenta exponer la posibilidad del conocimiento universalmente válido y necesario o, tal como Kant lo llama, de los “juicios sintéticos a priori”, al analizar la conciencia y al mostrar que gracias a las formas constitutivas de nuestra conciencia se hace posible algo así como el conocimiento universalmente válido y necesario. Pero la *Crítica de la razón pura*, precisamente por ser crítica, dice algo doble: por un lado busca dar la prueba de cuál es el dominio dentro del cual somos capaces de un conocimiento semejante, pero por el otro lado busca especificar dónde ya no somos capaces de un tal conocimiento obligatorio; trata entonces la razón de ejercer crítica sobre la razón, para impedirle entrar en la locura homicida, desbocarse y suponer ciertos enunciados como absolutos, necesarios y universales que en realidad, precisamente, son meras invenciones de nuestro espíritu. En otras palabras: no solo quiere dar fundamento, por su lado, a la metafísica en su necesidad, sino al mismo tiempo quiere también defenderse contra la metafísica.

<sup>90</sup> Richard Kroner (1884-1974). Profesor de filosofía en Friburgo desde 1919, luego en Dresde, Kiel y Berlín. Emigró en 1938; en 1941 obtiene un puesto de profesor en Nueva York. Ver *Von Kant bis Hegel* [*De Kant a Hegel*], dos tomos, Tübinga, 1921-1924.

<sup>91</sup> Laguna en el texto.

Si les enuncio tan seriamente este pensamiento fundamental, del método o del sistema, de la *Crítica de la razón pura* kantiana tal como acabo de presentarlo, quizá en algunos de ustedes aparezca una pregunta que uno pierde la costumbre de plantearse, tal como ocurre habitualmente con muchas preguntas razonables cuando uno se ocupa demasiado de un tema y pierde por eso la distancia. Se trata de algo muy sencillo, y es una reflexión que quizá los haga entrar directamente en la necesidad de las consideraciones que llevaron a Hegel a su concepción de la dialéctica. Ustedes podrían decir: “Esto es algo muy curioso: la razón debe criticar a la razón, la razón debe asignar los límites a la razón, dentro de los cuales puede esta razón pasearse segura, sin riesgo, con la pretensión de disponer de una obligatoriedad universal, y al mismo tiempo debe decir: alto ahí, si vas más allá de esto, entonces será un absurdo, te dedicarás a las invenciones o, en el mejor de los casos, no harás más que enunciados que en realidad no pueden hacerse, teóricamente, como enunciados del conocimiento, sino que solo pueden ser hechos en un sentido normativo, como regulativos de nuestras acciones. Pero al atribuir como juez racional estos límites a la razón” –se podría decir– “¿no estás elevándote al mismo tiempo sobre estos límites? Esa pretensión de la razón de diferenciar: hasta aquí puedes ir y hasta allá no puedes ir, ¿no es, ya, implícitamente, la pretensión de que la razón se encuentra más allá de los límites que ella misma pone?”. Uno podría también decir: “¿De dónde la razón” –y así, de hecho, fue formulado por Hegel–, “de dónde toma la razón el derecho de criticar el conocimiento?”. Pues una crítica semejante, por su lado, una crítica semejante de la facultad cognoscitiva hecha por la razón no es en verdad un conocimiento respecto del contenido, no es una intelección material en algún tipo de cosa que tengamos, sino que no es más que, precisamente –tal como la llama Kant–, una intelección trascendental, esto es, una intelección que se refiere a la mera posibilidad y de la que, sin embargo,

Kant asegura que ha de tener una validez absoluta para la constitución de nuestros conocimientos en general. Pero si este es el caso, entonces nuestro conocimiento debería tener en sí una suerte de fuerza en virtud de la cual llegar más allá de la posibilidad de la experiencia, tal como se la llama, esto quiere decir que debería poder dar conocimientos que, a su vez, no dependan de una cumplimentación [*Erfülltheit*] sensible, de la materia, en otras palabras: que en última instancia no dependan de la mera sensación. Si este argumento, en principio muy sencillo, es correcto, argumento que también puede formularse en la siguiente forma –y así fue formulado por Georg Simmel–:<sup>92</sup>

<sup>92</sup> El sociólogo y filósofo Georg Simmel (1858-1918) es uno de los fundadores de la sociología como ciencia independiente. Profesor en Estrasburgo desde 1914. Su interpretación, que responde a la filosofía de la vida, de la naturaleza del límite, la explica al detalle en el primero de sus cuatro capítulos metafísicos, “Die Transzendenz des Lebens” [“La trascendencia de la vida”] de 1912. (Ver *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* [Intuición de la vida. Cuatro capítulos metafísicos], en *Georg Simmel Gesamtausgabe*, tomo 16, *Der Krieg und die geistige Entscheidungen* [La guerra y las decisiones espirituales], Frankfurt, 1999, pp. 215-235). Para esta idea citada por Adorno se podrían presentar diversos pasajes de Simmel. Por ejemplo, Simmel describe la trascendencia de la vida como un autosobrepasarse del espíritu del siguiente modo: “Nuestra vida concreta, inmediata, pone un ámbito que yace entre un límite superior y uno inferior; pero la conciencia, la justificación de esto, está relacionada con que la vida, al devenir una vida abstracta, que pretende mayores alcances, desplaza el límite o lo sobrevuela, constatándolo así como límite. Sin embargo, lo mantiene firme, se queda de este lado, y en ese mismo acto más allá del límite, mirándolo al mismo tiempo de adentro y de afuera. Ambas cosas son parte, en la misma medida, de su constatación, y tal como el límite participa de este lado y del lado más allá, así el acto unificado de la vida incluye el ser-limitado y el sobrepasar esos límites, indiferente ante el hecho de que, pensado precisamente como unidad, parece significar una contradicción” (ibíd., pp. 214 y ss.). Quizá no sea una mera casualidad que estas formulaciones de Simmel no coincidan al pie de la letra con la de Adorno, sino que muestran otro matiz: Simmel no tenía un concepto dialéctico del límite, en el sentido de que *el límite mismo* llevara en sí el principio de su ser sobrepasado. Lo que Simmel tenía aquí en mente queda claro en su teoría del tiempo (ibíd., pp. 218 y ss.). Aquí subyace una suerte de autorrebasamiento (o trascendencia) del Yo, como estructura esencial de la vida, como extensión, primaria y continua y vivenciada inmediatamente, desde el presente hacia el futuro, donde solo en el acto de la objetivación lógica consciente se inscribe un límite como

que poner límites en realidad siempre significa al mismo tiempo sobrepasar esos límites, de modo que, con esto, la diferencia que hace la *Crítica de la razón pura* entre una parte positiva, la de la 'lógica trascendental', que muestra los conceptos primitivos de nuestra experiencia, y la parte negativa, esa en donde incurrimos en contradicciones, entonces esa separación en realidad ya no es legítima, sino que, entonces, esa segunda parte, aquella donde necesariamente incurrimos en contradicciones, pertenece del mismo modo al conocimiento como una parte positiva, tal como ocurre en efecto con la primera; pues si nuestra razón no tuviera en sí misma, tan pronto como reflexiona acerca de la razón cognoscente, la fuerza para juzgar sobre algo incondicionado y absolutamente obligatorio, entonces no podría de ninguna manera emitir esos juicios desfavorables como se emiten en la dialéctica trascendental. En otras palabras: tiene entonces que aspirar a incorporar en sí misma, como un elemento positivo, precisamente esas contradicciones, esas antinomias que son tratadas en la dialéctica trascendental, y transformar esos puntos en que la razón choca contra sus propios límites y sobrepasa sus propios límites en un órgano del conocimiento mismo. En otras palabras: hay que fundir una con otra la tarea crítica de la razón y la tarea —así llamada— positiva de la razón, esto es, que el conocimiento positivo del ente debe incorporar en sí eso negativo, eso crítico, y que, viceversa, eso meramente negativo de ninguna manera sigue siendo algo meramente negativo, sino que debe ser desarrollado de tal forma que en sí mismo se convierta en un momento positivo.

Ciertamente, este es uno de los aspectos más esenciales de las consideraciones fundamentales de Hegel que condujeron a

esa formulación radical de la dialéctica. Quisiera en este punto leerles una muy linda cita de Kroner, que resume una vez más este pensamiento: "La crítica de la razón de Kant descubre el depender-mutuo del pensar abstracto y concreto, formal y de contenido, racional y empírico, apriorístico y a posteriori, al reflexionarse en sí lo concreto, lo relativo al contenido, lo empírico y lo a posteriori en ella, al analizarse, al dividirse, al criticarse".<sup>93</sup> Y quisiera añadir aquí que el concepto determinante que va unido a estas consideraciones de Hegel, que llevan más allá de Kant, es el concepto de reflexión. Y me gustaría además darles un par de explicaciones que quizá les aclaran la diferencia decisiva de la filosofía hegeliana respecto de sus predecesores. Se trata pues del concepto de reflexión. En principio, 'reflexión' no quiere decir otra cosa que 'reflejo', en otras palabras: en principio, la reflexión en Kant significa que nuestra razón contempla la razón misma, se comporta frente a la razón como una razón crítica. Lo que en realidad hace Hegel y, más allá, los idealistas poskantianos en general, lo que en realidad marca decisivamente su diferencia con Kant, reside en que, en el caso de ellos, esta reflexión no se realiza sin conciencia, como por ejemplo en el caso de los empiristas ingleses, esto es, que aquí la razón no simplemente se mira al espejo, se podría decir, sino que este acto de la reflexión, o esta facultad de la reflexión, se convierte ahora en el tema de la filosofía, esto es, aquí se dice en todas partes que, en realidad, aquella fuerza en virtud de la que la razón es capaz de reconocerse a sí misma es al mismo tiempo y debe ser necesariamente la fuerza por la cual va más allá de sí misma en su finitud y por la cual, finalmente, vuelve a sí misma como infinita. Podríamos decir que se trata de la reflexión de la reflexión, tal como alguna vez lo

---

umbral entre el ahora y el después, de modo tal que en razón de la unidad primaria subyacente siempre estamos más acá y más allá de este límite. El sobrepasar el límite se funda, así, en un haberlo-ya-sobrepasado anterior: "El solo hecho de indicar un límite tal muestra que de alguna manera podemos sobrepasarlo, que lo hemos sobrepasado" (ibíd., p. 214).

<sup>93</sup> Ver Kroner, *Von Kant bis Hegel*, ob. cit., tomo 2, p. 331.

formuló Schlegel,<sup>94</sup> o de la conciencia vuelta infinita en sí misma, la conciencia reflexionada infinitamente en sí misma, lo que en realidad constituye el presupuesto de toda esta filosofía. Si desean ustedes una definición simple –si me permiten utilizar esta expresión–, una determinación simple del concepto central de la filosofía hegeliana que la diferencie de la filosofía kantiana, a saber, el concepto de especulación, entonces la conciencia especulativa, en oposición a la conciencia simple o la conciencia simplemente reflexionante, será aquella en la que este momento de la reflexión de la conciencia sobre sí se tematiza, llega a su propia autoconciencia y precisamente por esto se tropieza ya en el arranque del análisis del conocimiento con eso que, finalmente, resultará el objeto principal de esta dialéctica en general, esto es, la diferencia de sujeto y objeto, que ya está presente en esta peculiar duplicación en la reflexión; pues, por un lado, tienen ustedes aquí el pensar como objeto, como aquello que es considerado, lo que es analizado, tal como se lo denomina en Kant, y por el otro lado tienen ustedes el pensar como sujeto, esto es, el pensar que se considera a sí mismo, o si ustedes quieren, el principio trascendental propiamente dicho, el principio de la síntesis de la apercepción, el principio sintético propiamente dicho. Y de esta forma están vinculados uno con el otro estos dos principios.

<sup>94</sup> En el famoso fragmento 116 de los fragmentos del *Athenäum* escribe Schlegel: “La poesía romántica es una poesía universal. [...] Solo esta poesía puede convertirse, igual a la epopeya, en un espejo del entero mundo circundante, una imagen de la era. Y sin embargo también puede, más que nada, flotar en medio entre lo representado y lo representante, libre de todo interés real, en las alas de la reflexión poética, una y otra vez potenciar esta reflexión y multiplicarla como en una serie infinita de espejos”. Literalmente, la expresión de la razón como “reflexión de la reflexión” no ha podido documentarse en Schlegel. Por el contrario, esta expresión ha podido encontrarse en Kierkegaard, quien la usa, como Adorno, para caracterizar la ironía romántica de Schlegel. (Ver Sören Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Colonia, 1950, tomo 13, *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates* [Sobre el concepto de ironía en constante consideración de Sócrates], Düsseldorf, 1961, p. 246).

Esta posición completamente nueva y central del concepto de reflexión es en realidad lo que constituye el órgano de esta filosofía, y veremos que ese momento de la reflexión es –y esta es la respuesta que les daré a la pregunta que nos hemos planteado aquí–, que ese principio de la reflexión que se sabe a sí misma se iguala en realidad al principio de negación. El pensar del pensar –y se trata también aquí, en Hegel, como en otros muchos casos de la recuperación de un tema de la Antigüedad, de un tema aristotélico, el del νόησις νοήσεως–,<sup>95</sup> el pensar del pensar mismo en Hegel no es en realidad otra cosa que el principio de la negatividad puesto en ejecución. Pero permítanme seguir un poco más con este pasaje de Kroner: “Esta” –la crítica de la razón kantiana– “funda la validez de la empiria sobre la síntesis de ambos momentos” –esto es, del momento a priori y del a posteriori, del formal y del de contenido, se podría decir– “en el pensar cognoscente o en el sujeto cognoscente, cuya identidad vuelve inteligible y garantiza la conjunción complementaria de ambos”.<sup>96</sup> En otras palabras: en virtud de la unidad de la conciencia, cuyos hechos son precisamente esos hechos de la conciencia que luego son aunados a través de la síntesis, a través de esta identidad de la conciencia personal

<sup>95</sup> En el capítulo noveno del libro XII de la *Metafísica* dice Aristóteles: “Por consiguiente, si es la cosa más excelsa, se piensa a sí mismo y su pensamiento [pensar] es pensamiento [pensar] del pensamiento [pensar]” [edición en castellano: *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994, p. 496]. Como actualidad pura y eterna, la determinación de la razón como pensar del pensar vale para el concepto de divinidad de Aristóteles; en la teoría, los hombres pueden participar de esto, con su facultad de la razón, en una forma debilitada y temporaria. Se sabe de la admiración de Hegel por el concepto de razón de Aristóteles, expresada también en el hecho de que dedica el final de la *Enciclopedia* a una larga cita del capítulo séptimo del mismo libro de la *Metafísica*, donde la idea de la autorreferencialidad del pensar está conectada con la idea de la identidad del pensar y de lo pensable (inteligible). (Ver *Werke*, ob. cit., tomo 10, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, p. 395 [Enciclopedia, ob. cit., p. 605]).

<sup>96</sup> Ver Kroner, *Von Kant bis Hegel*, ob. cit., tomo 2, p. 331.



se verifica algo así como la unidad del mundo, la unidad de la experiencia, la identidad, a fin de cuentas también la identidad lógica en Kant. Y entonces Kroner señala muy bien, con mucha precisión, justamente esa diferencia respecto de Kant de la que les he estado hablando. "Pero esta" –la crítica de la razón– "procede en esto hasta de forma ingenua, en la medida en que su reflexión es 'meramente' crítica (y de ahí, según cómo se lo vea, o bien 'meramente' empírica o bien 'meramente' lógica, analítica); en la medida en que deduce la conjunción de los momentos, la síntesis, tan solo para el conocer empírico, pero opone su propio conocer al empírico como 'mera' reflexión, como 'mero' conocer formal, y de ahí no como un conocer sino como un 'mero' pensar, como una lógica no-cognoscente, esto es, no metafísica. Por eso se conduce frente a la metafísica de un modo 'meramente' negativo, ve en ella un pensar que solo se contradice, que por este motivo está carente de contenido, se autodestruye, es nulo, exactamente del mismo modo en que el pensar empírico considera las contradicciones que se generan en él".<sup>97</sup> Lo que quiere decir es lo siguiente: por un lado hay en Kant algo así como la forma del conocimiento, y por el otro lado está el contenido; el contenido es procurado de algún modo casualmente al conocimiento, desde afuera; el contenido mismo está, en realidad, sustraído de la reflexión, casi se podría decir. Dice entonces Kroner en su caracterización de Hegel: toda esta separación tiene en realidad algo rígido. Presupongo que, por un lado, hay formas y por el otro presupongo que hay contenidos, y decreto en cierto modo arbitrariamente que estas formas solo deben valer para esos contenidos, pero no en sí; pero al reflexionar sobre ellas, las hago convertirse, si ustedes quieren, a ellas mismas en contenidos, mostrando así que esta diferenciación de forma y contenido, de la que parto,

<sup>97</sup> Ibid., pp. 333-334.

no es posible de ninguna manera como una diferenciación absoluta, al igual que viceversa, los contenidos, como se los llama, esto es, los datos de la sensación, no me pueden ser dados de ninguna manera independientemente de mi conciencia, independientemente de la identidad del pensar. En otras palabras, está diciendo: Kant ya había establecido el principio de la síntesis, el principio de la síntesis trascendental o apercepción, pero solo lo estableció de manera abstracta y en la realidad quedó detenido en las oposiciones no mediadas de forma y contenido, concreto y abstracto, a priori y a posteriori. Y la tarea de la filosofía es no dejar en su sitio tan dogmáticamente una frente a otra a estas oposiciones, sino ir desarrollándolas distintivamente. Pero entonces, Hegel sigue a Kant en la medida en que no se limita a negar la tensión existente entre estos momentos –esto es, el hecho de que la forma no se funde en el contenido, que las formas, cuando están sin contenido, caen en estas dificultades, en resumen: todas esas dificultades que Kant establece en la dialéctica trascendental–, sino que, por el contrario, ve esta tensión. Solo que dice: no puedo poner aquí una suerte de límite, después de haber incluido en mi reflexión el hecho de que, cuando voy con las formas más allá de los contenidos, caigo en estas dificultades; no puedo decir entonces, de pronto, ¡alto!, sino que tengo que intentar, en efecto, considerar también estas dificultades mismas en cierto modo no como errores externos a mi conocimiento, sino que las dificultades mismas en las que caigo, concebirlas como un principio endógeno del conocimiento en general, porque no puedo eludirlas de ninguna manera, esto es, porque en realidad no puedo juzgar nada, porque en realidad no puedo enunciar ninguna proposición como filósofo, como teórico del conocimiento, sin sobrepasar el límite, pues si no sobrepasara el límite, si yo mismo, como alguien que reflexiona sobre la verdad, no tuviera ya conocimiento absoluto, entonces no podría hablar para nada de este límite. De modo que el límite debe ser, al mismo tiempo,

puesto y sobrepasado. Y en ese momento –en que el límite [es] reconocido con toda seriedad como un límite puesto de modo indispensable pero, a pesar de esto, como un límite que se debe sobrepasar– tienen ustedes la forma simple de la contradicción lógica con la que se topa este pensar tan pronto como no circule ingenuamente en el ámbito del conocimiento, sea del formal lógico o del mero empírico, sino tan pronto como sea realmente filosofía de la reflexión, tan pronto como circule en el ámbito donde han de reconocerse el momento de lo empírico y el momento de lo formal como mediados uno por el otro.

Esto es importante porque ustedes pueden ver aquí que Hegel no ha echado por la borda, tal como siempre se le ha reprochado banalmente, la lógica formal, poniéndose luego a filosofar como si no hubiera un principio de no-contradicción; esto sería realmente poner a Hegel por completo de cabeza. En una primera instancia, Hegel atribuye el principio de no-contradicción al ámbito del conocimiento racional corriente, es decir, tanto para nuestros conocimientos empíricos habituales como para la lógica formal, al igual que para todo otro pensar también. Pero cuando mi comportamiento es el de quien reflexiona, esto es, cuando no es sobre sentencias o contenidos formales que me concentro en actitud recta,<sup>98</sup> sino que examino con atención la relación de estos momentos mismos, entonces descubro que, en efecto, la forma bajo la que pueden ser concebidos es precisamente y únicamente la forma de la contradicción misma, y no la de una identidad sin tacha. De modo que no se trata de desconocer, pongamos, la contradicción entre forma y contenido o algún otro tipo similar de contradicción, sino que esta sigue, en principio, vigente para el conocimiento finito, limitado; pero al adquirir este conocimiento su autoconciencia, al

<sup>98</sup> La expresión 'en actitud recta' es una traducción del término 'intentio recta' de la fenomenología de Husserl (y de la tradición escolástica).

reflexionarse a sí mismo, llega a que la contradicción que debe emplear como criterio de lo correcto es al mismo tiempo el *organon* de la verdad, esto es, que cada conocimiento individual solo se vuelve un conocimiento atravesando la contradicción. Esto es en realidad lo que se deriva de este principio negativo, de este principio de contradicción a partir de la doctrina de las antinomias de Kant, tal como aparece en Hegel.

En este punto, con razón podrían ustedes reclamarme que aclare algo más estas cosas, digamos, a partir de un modelo. No quisiera rehuir de este desiderátum, pero al mismo tiempo quisiera decirles que, al aceptarlo, estoy en realidad faltando contra Hegel en un sentido estricto. Hegel mantuvo un gran escepticismo ante el concepto de ejemplo. Hay un par de pasajes de la *Enciclopedia* donde rechaza la exigencia de tener que dar ejemplos con un gesto imperioso.<sup>99</sup> Por qué Hegel hace esto, por qué se negaba a los ejemplos –y esta es una cierta dificultad para la conciencia predialéctica, comprenderlo correctamente en este punto–, podrán ustedes verlo muy fácil, puesto que el ejemplo siempre presupone que existe una extensión conceptual universal que es algo seguro, dado positivamente, de carácter concreto, del orden de los resultados, que luego se puede ejemplificar por medio de un particular comprendido bajo esa extensión. Pero en Hegel, precisamente esta situación de una extensión universalmente lógica bajo la que está contenido lo particular, en todo caso aquí, que nos encontramos en el plano del concepto especulativo, queda completamente suspendida, esto es, aquí no hay una extensión conceptual universal que comprenda en sí tales y cuales cosas, sino que la extensión conceptual universal consiste en realidad en la vida de lo particular allí comprendido, se llena a través de lo particular, y no solo lo abarca, sino que brota en lo particular y en

<sup>99</sup> No se ha podido encontrar el pasaje al que Adorno se refiere.

ello tiene su vida, y por eso no puede considerarse en realidad ningún particular como un ejemplo meramente muerto, extraído de allí. Y eso es, en efecto, lo que hace tan enormemente difícil, cada vez que se nos pide pensar dialécticamente, dar ejemplos de la dialéctica.

Sin embargo, consciente de todas esas dificultades, quisiera de todas formas intentar darles aquí un ejemplo, en lo posible de lo más simple y elemental, y si ustedes quieren, lo más contundente posible. Tomemos la proposición 'X es un hombre'. En principio podemos decir que esta proposición es evidentemente una proposición correcta en la medida en que se trate de subsumir al señor X bajo el género 'hombre', suponiendo que se trata precisamente de un hombre que hay que diferenciar de otros géneros, por ejemplo biológicos. Pero piensen un momento qué significa eso de: 'X es un hombre'. Un hombre hemos dicho. Si dijeran ustedes en general 'X es hombre', tal como ocurre en la forma lógica habitual 'A es B', entonces hay allí en principio un cierto problema, pues el A que allí debería ser B, no es todo el B, sino que B es un universal y el A es solo un determinado representante de eso. Existe una identidad en la medida en que el fenómeno, o el A singular, es subsumido bajo el concepto B, y sin embargo la equiparación no es completa. Hegel diría entonces que eso que está ahí formalmente —que X es un hombre, pero cuando ustedes lo pasan a la forma lógica 'A es B', que allí el A precisamente no es todo el B, sino un representante de B— [que] esto tiene una muy grave significación. Hegel diría —y esto, creo, puede mostrarles al mismo tiempo algo del rigor y de la notable libertad, de la casi juguetona superioridad que está contenida en el pensar dialéctico—, diría que, cuando subsumo la X bajo el concepto de hombre, entonces en el concepto de hombre hay pensada toda una serie posible de cosas que, de hecho, ese X individual no es. Es decir, que Hegel no se conformaría con una definición biológica primitiva de 'hombre', sino que diría: si estamos hablando

dentro de un conocimiento del hombre vivamente desplegado, entonces pensamos también con categorías como las de libertad, individuación, autonomía, determinidad de la razón, como toda una cantidad de otras cosas que están contenidas en su conjunto implícitamente en el concepto de hombre como su determinación objetiva, y que nosotros solo podemos pasar por alto de forma arbitraria cuando definimos de un modo operacional: un hombre es precisamente alguien que tiene estos y aquellos atributos biológicos del género. Creo que solo se necesita escuchar con atención, una vez, una palabra tal como la palabra 'hombre', y pronto podrá uno encontrar que lo que hay allí también contenido es algo más que la mera *differentia specifica* respecto del género biológico siguiente, es decir, respecto de los homínidos. Pues bien, diría Hegel, pero si en el concepto de hombre siempre está puesto también esto enfático, precisamente ese momento que se remite a que alguien es un verdadero hombre, se podría decir, entonces, que la proposición 'X es un hombre' al mismo tiempo no es verdadera, pues esto enfático que está allí puesto, sin que necesite implícitamente hacerse visible, esto enfático no se ha hecho realidad todavía, aquí y ahora, en ningún ser [*Wesen*] particular; podríamos casi decir que todavía no existe algo así como el hombre, tal como lo concibe objetivamente a partir de sí el concepto de hombre. En otras palabras: la proposición 'X es un hombre' es correcta, como ya les he dicho, y falsa al mismo tiempo. Y creo que solo necesitaríamos aplicar una vez, efectivamente y con toda sinceridad, esta proposición a algún hombre, diciendo que este a quien nos referimos es un hombre, y de inmediato nos percataremos de esta diferencia, de que él en realidad todavía no satisface para nada el concepto de hombre en sentido enfático, esto es, el concepto de hombre en sentido de la verdad absoluta, lo que ciertamente presupondría que uno lleva en sí mismo un concepto enfático semejante de hombre, a fin de cuentas un concepto del hombre verdadero,

a fin de cuentas un concepto de la verdadera organización del mundo. Cuando decimos 'hombre', aunque subjetivamente no sea lo que queramos decir, esa palabra dice por nosotros más que el mero género.<sup>100</sup>

Creo de esta forma, quizá, haberles mostrado un poco de eso, de ese clima al que nos referimos con el concepto de contradicción dialéctica. Se podría decir que la dialéctica, en la medida en que es la doctrina de la contradicción, critica la logicidad simple del mundo, pues la contradicción o la falta de contradicción, los dos son conceptos correlativos, ese es en realidad el criterio lógico. Se puede reducir –y se lo ha hecho– toda la lógica a la ausencia de contradicción. Si atribuimos al concepto de contradicción un rol tan central como es el caso en la filosofía hegeliana, esto significa entonces, en realidad, algo que ya en otro contexto muy distinto he desarrollado para ustedes, esto es, que uno no reconoce simplemente la logicidad del mundo, que no reconoce sin más que el mundo y nuestro pensar son idénticos uno al otro, que el mundo y el pensar se funden uno en el otro, sino que los dos divergen. Así, nos tropezamos entonces con la paradoja de que este divergir del mundo y del pensar, a su vez, está mediado por el pensar. De modo que el pensar mismo debe, en cierta forma, intentar comprender lo que él mismo no es. Y esa paradoja: que debe hacer algo que en realidad no puede hacer, esto se muestra en cada juicio individual que el pensar realiza, y lo remite entonces al todo, a la correlación de la totalidad, donde el pensar debe desarrollarse en su contradictoriedad. En este sentido se podría decir, finalmente, que la idea hegeliana de la contradicción se sigue del concepto enfático de la verdad misma.

<sup>100</sup> Ver nota 297.

## LECCIÓN 8

19/6/1958

Señoras y señores:

En las últimas dos clases, pero ante todo en la última, traté de mostrarles por qué en la dialéctica no se trata tan solo de diferencias, esto es, de la especificación del objeto singular, que es, a fin de cuentas, una condición inevitable de cualquier conocimiento, sino de por qué la dialéctica se ocupa mayormente de la contradicción, y al mismo tiempo traté de desarrollar para ustedes el principio de contradicción mismo a partir del núcleo de la filosofía hegeliana. Se podría decir que el conocimiento de la diferencia representa una suerte de utopía, o más bien no el conocimiento de la diferencia, sino la diferencia misma. Que lo distinto exista uno junto a otro sin destruirse mutuamente, que un distinto dé lugar a otro para que este se despliegue, y que –se podría agregar– lo distinto se ame, este sería en realidad el sueño de un mundo reconciliado; del mismo modo que, entonces, el signo de un mundo culposo, atrapado en un contexto funesto es que, en este mundo, no sea tolerado eso que es distinto en un sentido agravante. Esta intolerancia ante lo distinto es directamente el signo de cualquier tipo de forma totalitaria, donde la palabra 'totalitario' puede utilizarse de varias maneras. Y la dialéctica es la expresión negativa de un estado, en la medida

en que, de hecho, es el pensar que se ajusta a una realidad efectiva donde la contradicción, eso que aspira a su propia destrucción a partir de sí mismo, a partir de su propio principio, se ha puesto en verdad en el lugar de la felicidad de la diferencia en general. Y entonces podríamos decir, ciertamente, que de esto se sigue una importante consecuencia, que ni en la filosofía hegeliana ni en la versión materialista de la dialéctica se ha extraído, en todo caso, no en todo punto y no con toda la coherencia: que el pensar dialéctico en general se ajusta a un estado negativo del mundo, y que llama por su propio nombre a este estado negativo. Ya lo he dicho alguna vez muy simplemente: la dialéctica es, en lo esencial, necesariamente crítica, pero se vuelve falsa en el instante en que se pone a sí misma y se afirma como una filosofía positiva o como una *Weltanschauung*, tal como se le dice, presentándose con la pretensión de ser, sin mediación, una manifestación de la verdad misma. En Hegel la situación es enormemente complicada. En este punto, ustedes podrían objetarme que la filosofía hegeliana, como un todo, sostiene a fin de cuentas la idea absoluta, la identidad absoluta, y que así cae bajo la condena que yo les había señalado contra el giro positivo de la dialéctica en general. Pero quisiera pensar que en realidad la fuerza que mueve la filosofía de Hegel es, en tal medida, precisamente, la fuerza de la negación, esto es, la fuerza crítica en cada momento singular, y que ese famoso momento afirmativo de Hegel —es decir, aquel que acaba en que, como totalidad, sujeto y objeto son lo mismo— quede esencialmente postergado, en fuerza, en violencia, respecto de aquel momento negativo.

La respuesta que les había dado, fundamentalmente, a la pregunta de por qué la dialéctica se ocupa de la contradicción y no de la mera diferencia, fue la siguiente: que precisamente en virtud de esto el pensar es capaz de hacer valer su no-idéntico, eso que no es en sí mismo pensar, sin por esto entregarse a la contingencia de lo que meramente es en cada caso, sino

al mismo tiempo manteniendo la fuerza para construir esto no-idéntico, para pensar eso que, por su lado, en realidad no es pensamiento. Eso que habitualmente llamamos lógica no es otra cosa que la doctrina de la identidad absoluta, y su núcleo propiamente dicho es ese, en efecto, ese núcleo de todas las reglas lógicas según el cual los conceptos o los signos introducidos en la lógica son fijados como idénticos a sí mismos. De modo que la lógica no es otra cosa que la doctrina desplegada de las reglas que resultan de la identidad absoluta, tal como precisamente es preservada en la lógica a costa de cualquier contenido, que siempre y continuamente —tal como nos enseñó Hegel— no solo entra en las formas sino en una oposición a las formas, al no ser forma él mismo. De este modo se podría construir el principio de identidad de la lógica, y por consiguiente es completamente consistente que el gran tabú erigido por la lógica sea el principio de no-contradicción, esto es, el precepto —y se trata más bien de un precepto que de un enunciado—, según el cual de dos proposiciones opuestas y contradictorias entre sí, solo una puede ser verdadera, y que en todos los lugares donde ese no sea el caso, las leyes del pensar han sido infringidas. Podemos decir que la prevalencia de la contradicción, tal como impera en la dialéctica, en realidad no es otra cosa que la tentativa de quebrar aquel primado de la lógica, esto es, de la pura no-contradicción, es decir, de señalar que el mundo no es un mero pensamiento, no es solo esa mera operación de pensar, como es presentado por nosotros según las leyes de la lógica, que por ende, en otras palabras, el mundo no es un mundo lógico sino contradictorio. La dialéctica es la crítica a la logicidad, a la asimilación no mediada de la logicidad en nuestro concepto, y precisamente por esto la dialéctica convierte entonces el principio de contradicción mismo que la lógica rechaza, en su *medium* o su *organon*, por las razones que en las últimas clases les fui exponiendo. Pero esto significa no solo que el mundo no se funde en nuestros conceptos,

sino al mismo tiempo significa también que nuestros conceptos no se funden en eso que es. En otras palabras: ese origen de la dialéctica que desarrollé para ustedes, en un principio, desde el lado del pensar, de la forma, del sujeto, se puede desplegar igualmente –y esto Hegel lo llevó a cabo, en efecto, muy ampliamente– desde el lado objetual. Si quisieran ustedes que les diga, ahora, llanamente, cuál es la experiencia inspiradora del pensar dialéctico y que, en cierta medida, aún hallamos en un nivel por debajo de los momentos lógicos o especulativos de los que nos hemos estado ocupando últimamente, debería entonces indicarles como tal la experiencia, muy simplemente, ese saber sobre el carácter contradictorio, antagónico de la realidad misma. En otras palabras, la experiencia del desgarramiento, tal como estuvo en el centro del romanticismo, a cuyo período pertenece Hegel. Y lo específico de la solución hegeliana es que Hegel no intentó, pongamos, adoptar en este desgarramiento el punto de vista limitado y unilateral del sujeto arrojado meramente sobre sí, pero que tampoco –como sí lo intentó el clasicismo– tendió a apaciguar este carácter contradictorio, tal como lo hizo el Goethe tardío, compensando este desgarramiento a través de una suerte de mero pacto, sino que tomó el toro por las astas, esto es, para decirlo muy simple, hizo cumplir el pensamiento según el cual la reconciliación del mundo, en realidad, no puede prosperar por una igualación que vaya por encima de su contradicción objetiva, sino solo atravesando esta misma contradicción. Este carácter, según el cual el desarrollo, lo impulsador, finalmente también eso que aspira a la reconciliación, es algo que en realidad está presente hasta en el desgarramiento, en lo negativo, en el padecer del mundo, esto es en la misma medida, como experiencia de la realidad efectiva, un tema constitutivo de la dialéctica hegeliana, igual que a la inversa, aquellas cosas de las que nos hemos estado ocupando últimamente –eso de que ningún concepto sea idéntico a su cosa– motivan la dialéctica

a partir del mero pensamiento; y se podría decir que lo grandioso de la filosofía hegeliana consiste muy esencialmente en haber logrado que estas dos raíces, en cierta forma, del pensar dialéctico, esto es, por un lado la raíz lógico-especulativa y por el otro la de la experiencia que acabo de demostrarles en el concepto de desgarramiento o de extrañamiento, que estas dos raíces queden reunidas, que finalmente quede evidenciada su unidad íntima dentro de la dialéctica.

Si aplican ustedes ahora, sobre este momento de la experiencia, lo que les había dicho acerca de la rigurosa necesidad de la construcción de la totalidad a partir de la contradicción, obtendrán así una proposición especulativa que, si bien es seguro que no aparece en Hegel de esta forma, quizá pueda acreditar mejor la verdad de esta filosofía de lo que podría acreditarse en aquella otra proposición que dice que el mundo –y con ‘mundo’ me refiero a aquel para el cual rige la experiencia hegeliana en un sentido sustancial, esto es, el mundo social-espiritual, el mundo mediado– es en sí contradictorio, pero al mismo tiempo es un sistema. Entonces, el carácter tan peculiar de la filosofía hegeliana y de la dialéctica en general es que, al mismo tiempo, emprende la tarea de construir una grandiosa unidad, pero que busca esa unidad misma en el momento de la desunión, es decir, en el momento de la contradicción, y este momento tan paradójico reside en la misma medida en la experiencia de la que parte la filosofía hegeliana, en la experiencia de la realidad, tanto como en los temas lógico-especulativos que hemos estado tratando en las últimas clases. Podríamos formularlo así: el mundo es consolidado en una unidad, es convertido en una totalidad socializada, homogénea, hasta en su último individuo, precisamente a través de ese principio que es, al mismo tiempo, aquello por lo cual el mundo se desune. Y justamente en ese punto la versión materialista de la dialéctica está enormemente cerca de la idealista, en la medida en que intenta determinar, según el lado objetivo, aquel principio

homogéneo y al mismo tiempo sustentador en sí mismo de la contradicción, y lo desarrolló precisamente como el principio de cambio [*Tausch*], que en realidad porta en sí tanto el carácter antagonista como el carácter de unidad de un mundo dominado por el intercambio [*Tausch*].

Vuelvo una vez más a la famosa y corriente objeción contra la dialéctica: que la dialéctica es un chaleco de fuerza, un sistema deductivo, esto es, una tentativa de desplegar la realidad efectiva puramente a partir del concepto. Después de lo que les he dicho quizá sean ustedes capaces de apreciar y examinar esta estructura compleja, que con esto hemos tocado, un poco mejor de lo que habíamos podido antes. Esto es: que la proposición del carácter deductivo o del carácter de sistema de la dialéctica<sup>101</sup> es correcta y es incorrecta, tal como podemos decir que el mundo en que vivimos es un sistema, es decir, que es algo homogéneo en sí mismo y que, sin embargo, es algo infinitamente disonante en sí mismo, algo infinitamente contradictorio en sí mismo. Desde el punto de vista que hoy les he señalado, la dialéctica es, en efecto, la tentativa de desarrollar la lógica no solo del pensamiento en su relación con la objetividad, sino, coincidiendo con esto, la de desarrollar [la lógica] de la objetividad misma, y no como una lógica acuñada meramente por el sujeto, sino una lógica de la cosa misma. Por supuesto que aquí Hegel se valió del dispositivo conceptual idealista, en la medida en que, para él, en última instancia todo está producido a través de la subjetividad; en este sentido, llevaba en sí, por completo, al Fichte más radicalmente idealista, y estaríamos reduciendo a Hegel si quisiéramos quitarle a este Fichte subjetivo contenido en él. Y una vez que toda la realidad es, en este sentido, concebida por Hegel como algo generado por el sujeto, entonces le resultará posible sin más, en

<sup>101</sup> En la transcripción, conjetura de 'Dialektik' a partir de 'Realität'.

cierto modo, prescindir de la impronta contingente dada por la conciencia individualmente singular o limitadamente subjetiva, y puesto que ahora el sujeto está presente en la objetividad misma como su esencia propiamente dicha, buscar entonces la unidad en el objeto mismo en lugar de concebirla meramente como una unidad instituida antes que nada a través de disposiciones subjetivo-conceptuales. Pero esto es relativamente fácil de comprender, y no quisiera ahora insistir demasiado en este punto. Pero permítanme recordarles una vez más que la filosofía hegeliana es al mismo tiempo una filosofía de la experiencia, esto es, que cumple con la famosa proposición de Fichte según la cual la filosofía debe ser unidad del 'a priori' y del 'a posteriori', y no una mera doctrina de los 'a priori', tal como aparecía en Kant.<sup>102</sup> En Fichte mismo esto quedó frenado en la forma de un gran programa, allí buscarán ustedes en vano una implementación<sup>103</sup> semejante de la experiencia, mientras que en Hegel el concepto de experiencia es inmensamente sustancial, aparece también en el primer título original de su obra principal y más genial, la *Fenomenología del*

<sup>102</sup> "En la medida en que se consideren esos últimos resultados del idealismo como tales, como consecuencias del razonamiento, son el a priori, en el espíritu del hombre; y en la medida en que se considera lo mismo, en caso de que razonamiento y experiencia efectivamente coincidan, como dado en la experiencia, se llama a posteriori. Para un idealismo completo, el a priori y el a posteriori no son para nada dos cosas distintas, sino una; solo que es contemplado desde dos lados, y únicamente se diferencia por la forma de aproximación. La filosofía anticipa la experiencia entera, se piensa como necesaria y, en tal medida, es a priori en comparación con la experiencia efectiva. A posteriori es el número, en tanto es contemplado como dado; a priori el mismo número en la medida en que es extraído de los factores como producto. Quien opine algo distinto a esto, él mismo no sabe lo que está diciendo" (Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* [Tentativa de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia], Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970, p. 206).

<sup>103</sup> Conjetura de 'implementación' [*Durchführung*] a partir de 'contabilidad' [*Buchführung*].

*Espíritu*.<sup>104</sup> Y si ustedes estudian la *Fenomenología*, encontrarán allí que el concepto de experiencia aparece de una forma muy enfática, esto es, como la manera en que la conciencia, al contemplarse, se experimenta a sí misma como una suerte de objeto, y cómo en la progresión de esta experiencia, tal como en la progresión de la experiencia de nuestra vida, tanto el objeto contemplado como el sujeto contemplador se modifican a sí mismos, se alteran a sí mismos. Si toman ustedes esta idea de la experiencia tan seriamente como creo, en efecto, debe ser tomada en Hegel, y después de habernos asegurado la seriedad del momento especulativo en Hegel sin peligro de caer en un malentendido hartmanniano,<sup>105</sup> entonces quizá podríamos decir que la doctrina del carácter objetivo de la realidad como un sistema, pero al mismo tiempo como un sistema en sí discorde, es en Hegel, en la misma medida, el fruto de una experiencia semejante, es decir, que ella misma emana de la mirada sobre la realidad, tanto como ha emanado de la reflexión del concepto sobre sí mismo.

Y creo que aquí llegamos, en efecto, al hecho de que Hegel se dio cuenta por primera vez de algo que, acaso, se pueda enunciar también de forma completamente independiente de las implicaciones específicamente idealistas de su sistema; y puesto que mi interés está en darles un concepto de dialéctica que sea un concepto riguroso pero que, por otro lado, al mismo tiempo no se agote dentro de las tesis idealistas, que hoy se han vuelto problemáticas, creo entonces que quizá no serán

del todo inoportunas algunas consideraciones sobre este punto. Creo que la experiencia de la que se trata aquí en Hegel –para formularlo algo más específicamente de lo que he hecho hasta ahora– es esta: que el orden del mundo, del que creemos que es, en lo general, el mero producto de nuestros conceptos, que está acuñado por nosotros en el sentido de una disposición científico-subjetiva, de una multiplicidad más o menos caótica en el sentido kantiano, que este orden conceptual ya está presente en la cosa misma. Ante esto podrían decir ustedes: pero esto no es más que el idealismo más extremo, idealismo subjetivo, ahí dentro está presente la realidad completa misma, es un producto del sujeto, y por consiguiente este sujeto no encuentra tampoco en el objeto nada más que lo que, en cierta forma, ha depositado en el objeto a través de sus constituyentes apriorísticos como condición trascendental del conocimiento. Yo no me refiero a esto. Y creo que es muy importante para que entiendan lo específico de la dialéctica que capten la diferencia de la que me estoy ocupando muy especialmente en este instante. De lo que aquí se trata es de elementos conceptuales dentro de la constitución de la realidad, que pertenecen a otro plano completamente distinto, que son de una dimensión completamente distinta a la de los elementos conceptuales del orden científico que estampamos sobre las cosas. Se trata fundamentalmente –y ese es un momento que también está presente en la dialéctica materialista, pero que allí nunca fue, curiosamente, reflexionado a fondo a nivel teórico–, se trata de que en el acontecer básico, en el acontecer básico de la sociedad, ya hay algo conceptual presente que –si así lo prefieren ustedes– tiene mucho menos que ver con nuestro conocimiento que con el decurso de los procesos sociales mismos. Si me permiten hacer un salto, por un segundo, y colocar como el momento de la unidad en sí antagónica, de la que también se trata en Hegel, ese momento del cambio [*Tausch*] que fue indicado por la dialéctica materialista como este principio, entonces resultará evidente que en este

<sup>104</sup> Originalmente Hegel había concebido su escrito como la primera parte del "Sistema de la ciencia" que había planeado, y el título fue en un primer momento "Primera parte: Ciencia de la experiencia de la conciencia". Pero ya en la primera edición de 1807 se había convertido en *Primera parte: Ciencia de la fenomenología del Espíritu*. En 1831, durante la revisión de la *Lógica*, Hegel anunció que quitaría la "Primera parte del sistema de la ciencia", de modo que se puede considerar *Fenomenología del Espíritu* como el título finalmente deseado.

<sup>105</sup> Ver p. 131.



principio de cambio, que determina ampliamente los procesos sociales objetivos y no es para nada un añadido del sujeto, sino que es realmente algo en la cosa, lo conceptual está presente en la medida en que puedo intercambiar [*tauschen*] solo allí y solo en tanto que prescindo de los momentos específicos de los objetos a ser cambiados, llevándolos a una forma abstracta, común para ellos –la ‘forma de equivalente’ se la llamó– a través de la cual en cierto modo se vuelven conmensurables unos con otros. Entonces ese principio que, en todo caso, domina la vida de toda sociedad burguesa a la que está orientada en realidad la filosofía hegeliana según su contenido propiamente dicho, está en sí mismo determinado objetivamente por algo conceptual, esto es, precisamente por esa abstracción dentro de las relaciones entre los hombres que, en cierto modo, pasa por alto tanto la participación de los hombres tanto en los bienes como en las necesidades de bienes y deja, de algún modo, restante entre los bienes solo un algo común bajo el que son subsumidos, por lo que se vuelven conmensurables, por lo que se vuelven intercambiables en general, y este es precisamente el momento de ese tiempo abstracto que, por lo demás, fue considerado desde la filosofía kantiana, con mucha profundidad, como el último fundamento de los problemas constituyentes de la lógica o de la metafísica, tal como se los llamó. Verán ustedes que este momento de objetividad de ese algo conceptual en la cosa misma, tal como pueden representárselo en el intercambio [*Tausch*], esto es, casi el trabajo conceptual del género humano, es algo completamente distinto de aquella representación del concepto tal como la que prevalece en la lógica usual de la ciencia y acaso también en la filosofía kantiana, en donde el concepto, a fin de cuentas, no es más que un principio de orden que imponemos a las cosas. Y creo que la experiencia decisiva de Hegel es en realidad la siguiente: que el mundo mismo que conocemos no es algo caótico, tal como quiere hacernos creer la filosofía idealista, a lo que recién nosotros otorgamos una forma, sino que las formas

conceptuales, por su parte, esto es, como sedimento resultante de la historia de los hombres, ya están contenidas a su vez en esta realidad a ser conocida. Sin embargo, esto presupone que la realidad, tal como la entiende la filosofía, sea comprendida ella misma como una realidad determinada esencialmente por el hombre, pero no en el sentido del objeto del conocimiento constituido científicamente en forma abstracta a través del sujeto trascendental, sino de forma práctica en el sentido de que uno entiende el mundo que la filosofía ha de conocer como un mundo mediado esencialmente por el trabajo del hombre. El concepto de espontaneidad, de la generación de la apercepción originaria, que desde la *Crítica de la razón pura* tiene un papel fundamental en toda la filosofía idealista, en Hegel ya adquiere la siguiente forma: el mundo mismo en que los hombres viven es, en realidad, un mundo del trabajo y no se puede desconocer este momento del trabajo, esto es, que en realidad no hay ninguna naturaleza que no lleve, aunque sea en forma meramente negativa, la huella del trabajo humano. Y si pidieran ustedes ahora una interpretación del concepto hegeliano de mediación en el sentido de la experiencia, concepto del que quisiera hoy exponerles algunas cosas, entonces bien se podría decir que aquello que en Hegel es referido con el término ‘mediación’, eso a lo que se refiere la proposición ‘no hay nada bajo el cielo que no esté mediado’,<sup>106</sup> en realidad ya significa en Hegel que no hay nada humano que en un determinado sentido no esté marcado por el momento del trabajo humano.

Si por un segundo siguen ustedes esta idea de la determinidad objetiva de la realidad, que no es un añadido subjetivo que se pueda dejar de lado, entonces podrán ponerla completamente en correlación con ese reproche que se ha hecho contra Hegel, siempre superficialmente, ese reproche de lo coaccionado,

<sup>106</sup> Ver nota 16.

de un sistema deductivo. Creo que no es tarea de un filósofo, cuando desarrolla esa filosofía que le parece filosofía en términos generales, hacer una apología de ella y decir ante esto algo así como: "la dialéctica no es para nada tan mala como la pintan los malvados antidialécticos, sino que también deja espacio para toda la multiplicidad de la experiencia y sabe Dios cuántas otras cosas". Creo haberles mostrado, en la medida en que esto pueda hacerse, que [la dialéctica] deja este espacio. Pero lo que quiero decir es que también aquí hay que cuidarse de minimizar, o tal como Hegel lo expresó en su lengua, de dejar de lado la sal de la dialéctica.<sup>107</sup> Yo me declararía más bien partidario de que, es cierto, la filosofía dialéctica, y esto en sus dos versiones, tiene que ver con el carácter coercitivo del sistema deductivo en un punto esencial, y sin embargo con una restricción: que no violenta esa realidad, ah, tan verde, ah, tan viva, ah, tan espontánea e inmediata, sino que, por el contrario, ella es el medio para expresar en los conceptos, en el *medium* del concepto, el carácter coercitivo mismo que la realidad ejerce de hecho. Realmente, se podría decir de la dialéctica, siguiendo un viejo adagio francés, "a farsante, farsante y medio", esto es, que la construcción coercitiva que al parecer la dialéctica nos exige, no es de hecho otra construcción que la de la coerción objetiva que ejerce sobre nosotros el mundo encadenado culposamente en sí mismo. Y solo teniendo esto presente es posible entender correctamente lo deplorable de esas quejas sobre el chaleco de fuerza de los conceptos, pues entonces se revelan, en efecto, como un simple "atrapen al ladrón"; esto es, lo que se

<sup>107</sup> La expresión "la sal de la dialéctica" no fue encontrada en Hegel. Es probable que Adorno se refiera aquí a unas palabras de Lenin que se hicieron famosas, quien en sus notas y comentarios sobre la *Ciencia de la lógica* anota junto a uno de los pasajes copiados de Hegel que habla de la absoluta negatividad como el "punto de repliegue del movimiento del concepto: la sal de la dialéctica" (Ver W.I. Lenin, *Werke*, Berlín, 1968, tomo 38, *Philosophische Hefte* [Cuadernos filosóficos], p. 220).

le reprocha a la dialéctica es que devele el mundo en ese carácter coercitivo, y se preserva así, ideológicamente, precisamente ese carácter. El irracionalismo que se opone a Hegel desemboca en una apología, mientras que precisamente por la denuncia de este carácter coercitivo en la coerción de la construcción conceptual de la realidad se hace justicia a eso que es distinto, a eso que no está ya sujeto a esta coerción, a la diferencia en lugar del mero sistema. Podrían formularlo también del siguiente modo: sin este carácter coercitivo, en efecto, no habría más que mera facticidad. Sin teoría –y la dialéctica en este sentido generalizado es directamente el modelo de eso que se puede llamar teoría– no habría ningún tipo de conocimiento, sino meras constataciones, y al permanecer en estas constataciones no solo quedaríamos detenidos, esto es, no solo se perdería uno de seguir avanzando hacia la verdad, sino que ya estaría uno hablando con no-verdad, pensando con no-verdad, muy sencillamente porque esas constataciones que se comportan o se nos ofrecen como si fueran tan solo inmediatez, como si simplemente estuvieran ahí, ya están todas mediadas, esto es, que en realidad también llevan en sí mismas la totalidad social, y esto solo puede encontrar su expresión, precisamente, a través de la construcción dialéctica, es decir, a través de la teoría en general. Según esto, la sistemática de la dialéctica sería exactamente la del sistema que conforma la realidad, la dinámica del sistema que, en un cierto sentido, se desarrolla como una fatalidad y cuyo carácter fatal puede comprobar en sí mismo cada individuo en cualquier instante. En esto la filosofía dialéctica es infinitamente más realista, infinitamente menos un simple delirio conceptual que esas teorías mucho más inocentes, que hacen como si el mundo no tuviera en sí una forma determinada, desconociendo así aquello que es lo único que cuenta, esto es, la coerción que el mundo ejerce sobre nosotros.

A partir de estos núcleos temáticos, tal como acabo de exponerlos, podrán entender ustedes muy bien por qué una teoría,

que en un principio tenía un aspecto conservador, como si quisiera defender el mundo como sistema, al quedar designado al mismo tiempo en ella ese sistema como algo negativo, generó el prerrequisito para esa concepción revolucionaria del socialismo que, luego, se le unió y le siguió. En efecto, podrán ver cómo estos momentos se comunican entre sí, y sería una tarea muy interesante alguna vez tratar de investigar realmente cuánto coinciden de hecho, una con otra, en sus puntos más polémicos, en el repudio de ciertas cosas, como por ejemplo el del individualismo medio y armonizador, estas dos versiones de la dialéctica, la hegeliana y la marxista. Este es un trabajo que no se ha emprendido hasta hoy y sería necesario en gran medida para la autocomprensión de la teoría dialéctica.

Creo haberles mostrado con esto en qué sentido hay que entender el sistema en la dialéctica como un concepto crítico, esto es, en el sentido de que precisamente el momento de unidad, señalado por este sistema y que nada deja afuera, por un lado es determinado como el momento coercitivo al que están sometidos los hombres vivientes y del que deberían liberarse, pero por el otro lado también en el sentido de que este momento de unidad, en tanto dinámico y que se despliega en sí mismo, tiene al mismo tiempo el potencial de avanzar hacia su propia ruina, tal como fue formulado por Hegel mismo, que vio estas cosas con una enorme claridad y sobriedad en ese famoso pasaje de la *Filosofía del derecho* donde dice que necesariamente y por su propio principio, en la sociedad burguesa, con su riqueza, también crece su pobreza.<sup>108</sup> Quizá pueda aquí

<sup>108</sup> "Si la sociedad burguesa se encuentra en actividad sin trabas, ella es concebida dentro de sí misma en *población e industria progresivas*. Por la *universalización* de la conexión de los hombres mediante sus necesidades vitales y los modos de preparar los medios para ellas, se acrecienta la acumulación de las riquezas, por una parte, pues de esta doble universalidad se extrae la mayor ganancia, como, por otra parte, la *individualización y limitación* del trabajo particular, y de ese modo la dependencia y penuria de la

añadir, además, que 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. Pero aun aquí, al decirlo, al declarar esta herejía contra Hegel, que Hegel habría hecho una suerte de violenta construcción para, de esta forma, salvar la positividad de su sistema, debo decirles al mismo tiempo que este punto, que a primera vista parece un *sacrificio dell'intelletto* y por el que, de hecho, desde siempre toda imbecilidad media se escandaliza muy especialmente, 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

---

clase ligada a ese trabajo, a lo que se vincula la incapacidad de la sensación y del goce de los demás privilegios, y particularmente de las ventajas espirituales, de la sociedad burguesa" (Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 7, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 389 [edición en castellano: *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 293, parágrafo 243; traducción modificada]). "El hundimiento de una gran masa por debajo de la medida de un modo de subsistencia cierto, que se regula por sí misma como la necesaria para un miembro de la sociedad –y así a la pérdida del sentimiento del derecho, de la juridicidad y del honor de subsistir por actividad y trabajo propios– produce el engendramiento de la plebe, el cual a la vez acarrea de nuevo la mayor facilidad para concentrar riquezas desproporcionadas en pocas manos" (ibid., p. 389 [ibid., p. 294], parágrafo 244). Aunque se quisiera poner en el nivel de su "modo de vida decente" a través del trabajo "a las masas que caen en la miseria", entonces "aumentaría la cantidad de producciones, en cuya profusión y en la falta de consumidores adecuados, ellos mismos productores, consiste precisamente el mal, el cual se acrecienta solo de ambas maneras. Aquí se hace patente que la sociedad burguesa 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" (ibid., p. 390 [ibid., pp. 294-295; traducción modificada], parágrafo 245). Hegel define esta relación íntima entre pobreza y riqueza de la sociedad burguesa completamente como su "dialéctica", lo que la empujaría más allá de sí misma (ibid., parágrafo 246).

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. Se podría decir entonces, si quisiéramos hablar muy intrépidamente, que la doctrina del Estado en Hegel y del cumplimiento [*Erfüllung*] del espíritu absoluto en el Estado sería del todo correcta si fuera presentada allí como una teoría negativa, esto es, si acabara por mostrar que, de hecho, la sociedad burguesa en su final, en la medida en que quiera existir como burguesa, debe tener necesariamente la tendencia a desembocar en el fascismo y en el Estado totalitario, y que una sociedad burguesa que permanece *ad infinitum* inmanente a su propio sistema no puede de ninguna manera ser imaginada. Pero esta grandiosa consecuencia que descansa en la filosofía del Estado de Hegel nunca fue extraída, desde ninguno de los lados, y esto por razones apoloéticas.

Hasta aquí lo dicho sobre la justificación de la dialéctica como un contexto deductivo al que, en efecto, estamos sujetos en nuestra vida. Pero por otro lado la dialéctica no es precisamente una coherencia deductiva inmediata, sin quebraduras, esto es, no opera con la identidad pura, no deriva todo sin interrupción a partir de una sola proposición, y precisamente el hecho de que no lo haga es allí la función central de la contradicción, vista desde la cosa; esto es, al desplegar la cosa como una cosa contradictoria en sí misma, al mismo tiempo la despliega como una cosa partida en sí misma, como no idéntica consigo misma, y en este sentido es teoría crítica. De modo que también es parte de la dialéctica el hecho de que el verdadero concepto filosófico deba ser ambas cosas: debe tener el elemento deductivo tanto como el elemento de la experiencia.

Para terminar, permítanme decirles que, al igual que todos los conceptos en Hegel, por supuesto que tampoco el concepto de experiencia se puede tomar primitivamente y sin mediación. Cuando les hablo aquí de experiencia no deben pensar, ponga-

mos, en la experiencia en el sentido de la experiencia sensible, siempre estrechamente limitada, tal como está presente en los filósofos llamados empiristas, sino que siempre que Hegel habla de experiencia quiere decir algo así como la experiencia de la conciencia; esto es, la forma en que un hombre dueño de su pensar y de la continuidad de toda su vida y de la realidad experimenta esta realidad precisamente como una realidad completa, tratando de obedecer a aquello que en un pasaje de la *Propedéutica* denominó como la 'libertad frente al objeto';<sup>109</sup> esto es, que tiene precisamente la soberanía de no imprimir violentamente los momentos propios a esta realidad, sino de abandonarse a esta realidad y en cierta medida de plegarse al objeto, de seguir al objeto.<sup>110</sup> Este tipo de plegamiento, de la pasividad productiva o de la receptividad espontánea es, en realidad, eso que Hegel refiere con el concepto de experiencia como una actitud del pensar, y específicamente de la experiencia de sí misma de la conciencia; pero lo que cae dentro de esta experiencia es la realidad social toda y completa, y quien hace esta experiencia es el hombre completo, explícito, dueño de todas sus capacidades y de ninguna manera meramente un sujeto trascendental, y de ninguna manera tampoco tan solo un sujeto experimental, que se limita a registrar algún tipo de dato y detalle sensible. Así como, en Hegel, está siempre presente en el concepto de espíritu también el concepto de experiencia, de este modo, a la inversa, el concepto de experiencia en Hegel solo tiene un sentido si lo entienden ustedes, esencialmente, como eso que quizá podríamos llamar simplemente como experiencia intelectual, como experiencia espiritual.

<sup>109</sup> La expresión 'libertad frente al objeto', que se convertirá en Adorno en el importante núcleo temático de la 'libertad hacia el objeto' [*Freiheit zum Objekt*], no pudo ser hallado en Hegel, ni en la *Propedéutica* ni en otros escritos.

<sup>110</sup> Conjetura de 'seguir' [*folgen*] a partir de 'conectar' [*verbinden*].

## LECCIÓN 9

24/6/1958

Señoras y señores:

Recordarán la definición según la cual la dialéctica es la tentativa de hacer justicia en el pensamiento a lo no-idéntico, es decir, a aquellos momentos que no se asimilan en nuestro pensar; resultará entonces evidente que en esta proposición misma hay una contradicción, esto es, que la identidad de lo no-idéntico, si se la enuncia así simplemente como acabo de hacerlo, sería una proposición falsa. Esto significa entonces una tarea. La dialéctica podría ser interpretada a partir de esta proposición como el esfuerzo por vencer esta paradoja que yace en la situación del pensamiento en general. Y salta a la vista que esta dificultad no puede ser vencida en una simple proposición. Este es en realidad el apremio para ese carácter sistemático o extensivo que, en su conjunto, tiene la dialéctica. Esto quiere decir que la paradoja de la tentativa que acabo de caracterizarles la obliga a desplegarse a sí misma, y en un cierto sentido podrían considerar ustedes la dialéctica como una única tentativa, muy abarcadora, de lograr resolver esa tarea, dada en la situación del conocimiento mismo, al desplegar esta contradicción. Quizá puedan entender mejor este pensamiento en su necesidad si tienen presente que

la raíz paradójica de la que acabo de hablarles no es, por su lado, una paradoja meramente imaginada sino que encierra en sí misma la tarea del conocimiento en general. Pues resulta evidente que el pensar, o que el conocer en realidad es solo un conocer allí donde es más que la mera conciencia de sí mismo, allí donde se dirige hacia un otro, donde no se queda en la mera tautología. Cuando queremos conocer algo, entonces –si me perdonan el tono didáctico-ingenioso– queremos conocer *algo* y no quedarnos tan solo en el conocimiento. En otras palabras: queremos ir más allá del dominio de nuestro pensar. Pero por el otro lado, al querer conocer este algo, este algo mismo se convierte en un momento de nuestro pensar, se vuelve él mismo conocimiento, se vuelve él mismo también espíritu. Conocer equivale siempre a algo como: hacer entrar eso que está frente a nosotros, ajeno, no-idéntico, en nuestra propia conciencia, en cierta medida apropiárnoslo, convertirlo en un asunto nuestro. Y esta paradoja, que conocer signifique al mismo tiempo transformar algo en identidad pero también referirse a algo que no es idéntico, porque de lo contrario no sería un conocer, esta paradoja, de lo contrario irresoluble, obliga en realidad al esfuerzo del concepto, a ese proceso de la verdad que se despliega a sí misma, así como del pensar que se despliega a sí mismo, al que nosotros nos referimos con el nombre de 'dialéctica'.

Creo que hemos avanzado lo suficiente para poder esperar que entiendan esta deducción teórica, y también esta determinación de la dialéctica. A esto se puede ligar –quizá no sin alguna violencia, pero de alguna manera plausiblemente– la determinación de los dos tipos esenciales de dialéctica que existen hasta hoy. Con esto no quisiera afirmar la exclusividad de estos dos tipos; por ejemplo sé muy bien que, precisamente en movimientos de tipo ontológico como, especialmente, también en el pensar católico más actual, existen tendencias muy fuertes para la formación de una filosofía

dialéctica.<sup>111</sup> No quisiera entrar en detalles en esto, puesto que ya les he dicho, solo en forma de tesis, alguna cosa sobre la relación de la dialéctica y la ontología, que hoy y en la próxima clase podré completar con enunciados mucho más definidos sobre la posición de la dialéctica frente al concepto de 'ser'. Creo entonces poder hacerme cargo de señalar estos dos tipos esenciales de dialéctica: la dialéctica idealista, tal como fue representada y construida ante todo por Hegel, si bien el pensar de Fichte y de Schelling, sobre todo de Fichte, ya posee fuertes rasgos dialécticos, y por el otro lado la dialéctica materialista, que según su origen está unida esencialmente al nombre de Marx. Bien, si tienen presente ahora la determinación de la dialéctica que acabo de darles, casi podrían ustedes, a partir de ahí, derivar esos dos tipos principales de dialéctica; me resulta difícil resistir a esta tentación, y me temo que no voy a resistirla de ningún modo. Esto es, por un lado encontrarán un pensar como un tipo de dialéctica donde el momento de identidad es, en realidad, el dominante de esos dos momentos esencialmente determinantes para la dialéctica, donde cada identidad singular queda puesta en duda, para decirlo en otras palabras, donde en todos sus momentos individuales el pensar pone de relieve el momento de no-identidad en la identidad, pero donde, en

<sup>111</sup> Es posible que Adorno esté pensando aquí en las corrientes del neotomismo o de la neoescolástica en las que, después de haber sido, en el siglo XIX, decididamente restauradoras, considerando la filosofía moderna como un camino equivocado, se hicieron numerosos intentos, en la primera mitad del siglo XX –por ejemplo, en la escuela de Maréchal–, de entrar en una discusión productiva con Hegel. (Ver B. Lakebrink, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Colonia, 1955; A. Marc, *Dialectique de l'agir*, París, 1949; del mismo autor, *Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive*, París, 1952). Max Horkheimer ya se había dedicado a discutir con el neotomismo y la nueva escolástica en el segundo capítulo de su *Zur Kritik der instrumentalen Vernunft und Notizen 1949-1969*, Frankfurt, 1988, pp. 75-104 [edición en castellano: *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002]. Adorno volverá a hablar de estas corrientes en la Lección 11.

suma, tiene lugar finalmente una suerte de reconciliación. Es evidente, sin más, que este tipo de dialéctica debe ser el tipo idealista, pues en él, en efecto, se afirma el primado del pensar sobre el ser. De modo que es un pensar donde, a pesar de toda no-identidad en lo singular, finalmente, dentro de la totalidad, lo no-idéntico es convertido en algo idéntico; y como la dialéctica siempre se inicia con la meditación sobre la facultad cognoscitiva misma, esto es, sobre el espíritu, así en un pensar semejante el espíritu como principio, puesto como idéntico, es convertido en el principio dominante. Si me permiten formularlo de un modo muy tosco y primitivo, diría que la dialéctica hegeliana en su conjunto, vista desde una gran distancia, es entonces una filosofía del espíritu, es más: es una metafísica del espíritu. En ella el espíritu es lo absoluto. Todo lo que es demuestra ser, finalmente, una determinación del espíritu. En mi propio ensayo sobre Hegel,<sup>112</sup> destaqué esencialmente en Hegel otro momento, aquel que puede denominarse el momento crítico o negativo. Pero quisiera decirles que, en este punto, se trata de una tendencia, en la medida en que los pensamientos que desarrollé en mi ensayo son en realidad pensamientos que no pueden ser tomados sin más como una presentación de la filosofía hegeliana, tal como *in situ* están referidas las cosas en Hegel, sino que se trata de una tentativa de salvar a Hegel, y si quieren, estando en una cierta contradicción con algunas de las intenciones fundamentales de Hegel mismo. Porque está claro que en un proyecto semejante, tal como representa el hegeliano –donde lo no-idéntico debe encontrar su justificación pero luego se disuelve, se supera [*aufhebt*] por completo finalmente en el principio de identidad, esto es, en el espíritu absoluto–, que un pensar semejante no es del todo serio respecto de lo no-idéntico, esto es, respecto de todo aquello en nuestra

<sup>112</sup> Ver nota 63.

experiencia que no es espíritu. Y traté entonces de subrayar los momentos en Hegel donde, por el contrario, está la tendencia de develar en su filosofía esa seriedad de lo no-idéntico, esa seriedad de la contradicción. Pero vale para Hegel aquella frase que alguna vez el difunto Max Scheler<sup>113</sup> pronunció sobre Martin Buber,<sup>114</sup> al escuchar una de sus conferencias religiosas: serio, muy serio, pero no del todo serio. Con esto no quiero decir que no haya que tomarse del todo en serio la filosofía de Hegel. Creo estar, en cierto modo, protegido ante una malinterpretación semejante. Pero con esto quiero decir que el pensamiento de la no-identidad en Hegel, que tan magníficamente puso de relieve, precisamente no es puesto de relieve con toda la seriedad sino que, en cambio, en su filosofía el momento afirmativo, confortante y, si quieren, apologético mantiene finalmente la primacía, y con esto está relacionado sin dudas, de lo más estrechamente, ese costado en su pensamiento que fue criticado con el mayor de los énfasis tanto por Kierkegaard como por Marx, por cierto independientemente uno del otro.

Frente a esto, la dialéctica materialista significa, partiendo de las determinaciones que hemos dado –ante todo la determinación según la cual la dialéctica no es un mero proceso del pensar, sino un proceso de la realidad misma–, que esa tendencia en el interior de la dialéctica, de convertir en lo decisivo el momento de la no-identidad, de la contradicción, ocurre en el sentido de que no se afirma del mundo tal como es, es decir,

<sup>113</sup> Max Scheler (1874-1928). Filósofo y sociólogo. Profesor en Colonia desde 1919; a partir de 1928, en Frankfurt. Cofundador de la antropología filosófica (*Die Stellung des Menschen im Kosmos* [1926] [edición en castellano: *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1938]). No se ha encontrado esta afirmación de Scheler.

<sup>114</sup> Martin Buber (1878-1965). Filósofo del judaísmo, la religión y la sociedad. De 1938 a 1951, profesor de Filosofía Social en la Universidad Hebrea de Jerusalén. En el centro del pensamiento de Martin Buber está el principio dialógico entre el hombre y el hombre y entre el hombre y Dios. Ver *Ich und Du* (1923).

del objeto del conocimiento, una identidad concluyente entre el pensar y el ser. Podrían enunciarlo también así: que dentro de la dialéctica marxista esa experiencia sobre la que en realidad está construida –tomando el término ‘experiencia’ como intenté desarrollarlo hacia el final de la última clase– ocupa un lugar central: que el mundo con el que lidiamos, y el mundo con el que la humanidad tuvo que lidiar en general hasta hoy, es un mundo en sí contradictorio, y que aquella identidad que el concepto especulativo de Hegel afirma tener, en cierta medida, en el bolsillo, y que es buscada en la totalidad del sistema, que esta es una identidad que primero debe ser elaborada, esto es, que la elaboración de una constitución no contradictoria de la realidad es un asunto de la praxis humana y no un asunto de la filosofía.

Creo que en estas dos descripciones pueden ver muy claramente cómo a partir de la esencia misma de la dialéctica se originan estos dos tipos que, por supuesto, se podrían derivar también de las posiciones de los pensadores que los pensaron, esto es, de la más avanzada posición que la clase burguesa haya podido ocupar jamás, y por otro lado a partir de esa primera posición, hasta entonces nunca ocupada, que fue trascendental a la sociedad burguesa. [Desde el punto de vista de una descripción general de la dialéctica, tal como la que les he dado, se muestra además]<sup>115</sup> que, si antes les dije que la dialéctica idealista entra en enormes dificultades al acentuar y subrayar por principio simultáneamente lo no-idéntico, pero afirmando luego como totalidad la identidad absoluta, que por su lado el concepto de la dialéctica materialista también está afectado por las más grandes y más serias dificultades, que pertenecen a la misma esfera que la que acabo de indicarles. Si de hecho en el conocimiento del mundo se concediera la preeminencia

<sup>115</sup> Laguna en la transcripción.

a lo no-idéntico, esto es, a aquello que no es espíritu, entonces, en un cierto sentido, es muy difícil de comprender por qué se debería llegar a una dialéctica, puesto que el principio dialéctico mismo, esto es, el principio de negación o de reflexión es, por su lado y necesariamente, un principio del espíritu. Y en el instante en que se quisiera llevar a cabo en la realidad y con toda la rigurosidad la idea de que lo espiritual es la mera superestructura, que el ser determina en forma radical la conciencia, entonces, básicamente, no sería en absoluto reconocible por qué se llegaría a una dialéctica, puesto que precisamente eso a lo que se atribuye el primado es, en realidad, una *rudis indigestaque moles*,<sup>116</sup> algo no quebrado en sí mismo por la reflexión, sino una mera inmediatez. De modo que el concepto de una dialéctica materialista nos conduce a esa dificultad vinculada con el más llano sentido de la palabra en el concepto de dialéctica, esto es, a esa dificultad donde una imagen del mundo, que consiste muy esencialmente en el movimiento de conceptos, en un διαλέγεσθαι,<sup>117</sup> en una explicitación y separación de formaciones mentales, quedaría entonces, en cierta forma, hipostasiada de tal modo como si no tuviera nada que ver con eso. No puedo disiparles ahora mismo la dificultad aquí presente, solo quería indicarla al menos, ante todo porque precisamente en este punto se inicia, en realidad, ese entumecimiento de la dialéctica materialista en la forma de una religión de Estado y de

<sup>116</sup> *rudis indigestaque moles*: ruda y desordenada mole. Ver Ovidio, el libro 1 de las *Metamorfosis*, verso 7. Así describe Ovidio en el comienzo de las *Metamorfosis* el estado del mundo en sus inicios: "Antes del mar y de las tierras y, el que lo cubre todo, el cielo, uno solo era de la naturaleza el rostro en todo el orbe al que dijeron Caos, ruda y desordenada mole y no otra cosa sino peso inerte, y, acumuladas en él, unas discordes simientes de cosas no bien unidas". [Traducción de Ana Pérez Vega].

<sup>117</sup> El sentido original de la palabra διαλέγεσθαι es en realidad "dialogar". Al parecer, Adorno está pensando en la acepción que el concepto adquirió en Platón cuando trata sobre la formación de conceptos universales, su diairesis y su armonización en la definición. Ver nota 4.

un dogma, que aparecerá en todas partes donde el pensamiento ya no siga enfrentándose con toda seriedad a sus propias dificultades inmanentes. Pero quisiera al menos sugerirles que la resolución de esta contradicción está en que el concepto de dialéctica que aquí subyace no es de ninguna manera un concepto puramente teórico de dialéctica, sino que en él el momento de la praxis representa un momento determinante, [si bien] no tiene para nada el primado –la relación de teoría y praxis en la dialéctica materialista es una relación enormemente compleja e intrincada. En todo caso, aquí la praxis se hace valer con toda seriedad, y si dejásemos de incluir el concepto de praxis –en otras palabras: la transformación activa del mundo–, no podríamos entonces pensar para nada esa idea según la cual las relaciones materiales o el mero ente pueden ser en sí mismos dialécticos. Esta idea no está concebida como un pensamiento meramente contemplativo, teóricamente explicativo en Marx; sin embargo, se trata allí de una teoría. Esta es una estructura enormemente difícil. Para el final de la clase espero poder exponerla con un poco más de detalle.<sup>118</sup> Ahora solo quisiera indicarles una cosa: que cuando se aplica sobre la versión materialista el concepto de una filosofía, de una forma de explicación del mundo concordante consigo misma o, como ocurre en el Este, hasta el concepto de una suerte de ciencia, que entonces se incurre allí, ya de antemano, en horribles dificultades, y por estas dificultades se ve uno empujado, precisamente, a hacer aquello que es lo opuesto de todo pensamiento dialéctico, esto es, hacer de eso que es precisamente el pensamiento movido en sí mismo, y crítico consigo mismo, algo así como una visión de mundo que debe ser repetida maquinalmente.

Creo que ahora puedo pasar entonces a mostrarles, primero, una vez más las auténticas dificultades que nos ofrece el

<sup>118</sup> Adorno no volverá a hablar de esos temas en esta lección.



pensar dialéctico, tratando al mismo tiempo de darles ciertas determinaciones que, acaso, los ayuden cuando quieran ustedes mismos tratar de pensar dialécticamente. Pues la tarea de un curso para introducirlos en la dialéctica, más allá de que debería facilitarles el estudio de los grandes textos dialécticos, solo puede ser precisamente esta: la de señalarles esos puntos donde están las dificultades, y no disimular estas dificultades, pongamos, con una prolija derivación conceptual, no hacer aparecer este pensar como inofensivo, sino más bien convencerlos de la motivación de este pensar donde les plantee las mayores dificultades. Y las determinaciones que al hacerlo les doy, en ellas deposito la esperanza de que, al mismo tiempo, puedan ayudar un poco a instruirlos en el pensar dialéctico. La primera de estas dificultades es la siguiente: que en el pensar dialéctico la parte y el todo deben estar siempre referidos una al otro. Esta es una proposición que, en un principio, resultará familiar a aquellos psicólogos y psicólogas entre ustedes, porque la teoría de la Gestalt, al menos la Gestalt hoy en día académicamente más difundida del pensar psicológico moderno, también dice algo así como esto.<sup>119</sup> Pero allí se piensa esencialmente en la esfera de la percepción, afirmando tácitamente, por así decir, la preeminencia del todo sobre la parte, y se sostiene además que entre el todo y sus partes reina una suerte de armonía y que, en cualquier caso, la relación entre el todo y las partes no es una relación de tensión. Quisiera igualmente decir, para rectificar-me, que la teoría de la Gestalt también conoce, en el concepto

<sup>119</sup> La teoría de la Gestalt fue fundada en Alemania por Christian Ehrenfels (1859-1932), profesor en Praga desde 1896 (ver "Über Gestaltqualitäten" ["Sobre las cualidades gestálticas"], en *Vierteljahrsheft für wissenschaftliche Philosophie* 14 [1890], pp. 249-292); Max Wertheimer (1880-1943); Adhémar Gelb (1887-1936) y Kurt Goldstein (1878-1965) –Adorno tomó clases con este último durante sus años de estudiante en Frankfurt–, y otros la siguieron desarrollando en la primera parte del siglo xx. Proporcionó la base teórica de la terapia gestáltica.

de la 'mala forma', el momento de la no-identidad de la parte y el todo, pero que todo el pathos de esta doctrina científica de la preeminencia del todo sobre la parte es incomparablemente menos antagonístico que en la dialéctica.<sup>120</sup> En principio quisiera decir que el pensamiento de la dominación del todo sobre las partes salió por primera vez al mundo, en la dialéctica, en una proposición de Hegel de la que ya les he hablado extensamente: que el todo es lo verdadero;<sup>121</sup> y luego, en Marx, en la inversión real o interpretación de esta proposición, según la que la totalidad de esta sociedad es la clave para todos los procesos sociales individuales y que, frente a ese todo, a estos procesos sociales individuales no les corresponde ninguna independencia. Pero la concepción dialéctica de la relación del todo y las partes es tanto más complicada que la conocida proposición de que el todo es más que la suma de sus partes porque, por un lado, se exige continuamente que las partes sean comprendidas a partir del todo y que el todo, a su vez, deba ser comprendido a partir de la interacción de las partes, pero al mismo tiempo entre estos momentos, entre todo y partes, entre universal y particular, se afirma una relación de tensión por la cual este empeño de reunir estos dos momentos se convierte en realidad en un empeño

<sup>120</sup> Por ejemplo, Max Wertheimer designa con el concepto de 'mala forma' el estado inicial de un problema desde donde, en principio, el pensar deductivo debe partir para luego –a fuerza de una tendencia a la pregnancia que le es inherente– a través del proceso de la reestructuración descubrir una forma integral que le permita completar el paso de la mala forma a la buena. (Ver Max Wertheimer, *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie*, Erlangen, 1925). Max Wertheimer fue titular de cátedra en Psicología en Frankfurt de 1929 a 1933. Más claro que aquí, Adorno formuló en su *Metacrítica de la teoría del conocimiento* su crítica a la teoría de la Gestalt: "Con razón se ha reprochado a la teoría de la Gestalt el querer descubrir en el dato de la disposición experimental positivista un sentido metafísico inmediato. Esta teoría se presenta como ciencia, sin pagar el precio del desencanto. Por eso sirve para el enmascaramiento ideológico de la realidad escindida, que afirma conocer como íntegra, 'sana', en lugar de citar las condiciones de la escisión" (GS 5, p. 164 [*Sobre la metacrítica*, ob. cit., p. 152]).

<sup>121</sup> Ver pp. 58-59.

enormemente problemático y enormemente difícil. La dificultad de la que aquí trato y de la que pretendo que sean conscientes es que, si bien todo y parte solo pueden ser comprendidos refiriéndose mutuamente, cada vez que ustedes tienen la parte nunca les está dado el todo positivamente y que, a la inversa, cuando piensan el todo, allí no están dadas, de ninguna manera, positivamente sus partes, de modo tal que deben ustedes preguntarse de forma permanente cómo reunir estas dos cosas, puesto que –esto creo habérselos aclarado ya lo suficiente– en la dialéctica la relación entre todo y parte no es una relación de mera subsunción, es decir, no es una relación de lógica extensional, como si las partes estuvieran abarcadas por el todo como los segmentos de un círculo están presentes dentro de ese círculo, sino que es una relación dinámica: estos dos momentos se producen mutuamente uno al otro y no están ahí, uno con otro, por así decir de forma atemporal, cósmicos, simultáneos. Del mismo modo se puede decir que la dialéctica en general –[para] retomar una diferenciación kantiana– amplió hasta tal punto la esfera de las proposiciones fundamentales llamadas dinámicas, que también eso que aparecía en Kant con el título de fundamentos matemáticos, esto es, los principios lógicos, también caen, a su vez, dentro del carácter dinámico.<sup>122</sup> Es el problema –y esta es una de las grandes dificultades que la dialéctica les plantea– de cómo debo concebir la parte a partir de un todo que, como tal, nunca está dado completamente.

Quizá pueda, para mostrarles aquí cómo se ven estas cosas en el trabajo, cuando uno se esfuerza por el conocimiento, contarles algo de la controversia que tuve, ahora hace casi veinte años, con Walter Benjamin cuando él estaba escribiendo su

<sup>122</sup> Ver Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ob. cit., p. 206 [*Crítica de la razón pura*, ob. cit.].

trabajo sobre Baudelaire.<sup>123</sup> Se trata de una primera parte no publicada de ese trabajo sobre Baudelaire, de la interpretación de un poema de Baudelaire del ciclo “Le vin”, llamado “Le vin des chiffonniers”, “El vino de los traperos”,<sup>124</sup> que en la época en que escribía Baudelaire tuvieron, como representantes extremos del *Lumpenproletariat*, una suerte de significado clave para la representación de la más pronunciada miseria, que jugó un rol muy central en toda la literatura francesa de la época –piensen nada más en *Les Misérables*.<sup>125</sup> En la interpretación de este poema Benjamin recurrió a un impuesto urbano al vino, que por esa época hubo en París y que obligaba a los trabajadores a trasladarse a las puertas de la ciudad, por fuera de la *banlieue*,<sup>126</sup> y beber allí el vino, en caso de que les alcanzase para pagarlo. Y hay escritores franceses contemporáneos a esa época que representaban –no suena muy creíble– a estos trabajadores bebidos exhibiendo de regreso, en cierta medida altivamente,

<sup>123</sup> Ver Walter Benjamin, *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, en *Gesammelte Schriften*, tomo I-2, 1974 [edición en castellano: *El París de Baudelaire*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2012]. La controversia de la que Adorno habla y que explicita en las páginas siguientes quedó documentada en la correspondencia entre ambos, en los años 1938 y 1939. (Theodor W. Adorno y Walter Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*, Frankfurt, 1994, pp. 364 y ss. [edición en castellano: *Correspondencia 1928-1940*, Madrid, Trotta, 1998]). Benjamin había enviado al Instituto de Investigación Social la parte central de un libro sobre Baudelaire que quedó, incluso, para su publicación. En su carta del 10/11/1938 Adorno hizo una crítica fundamental que, en lo más importante, coincide con la formulada en esta lección y que indujo a Benjamin a hacer una revisión y modificación general, si bien solo de partes del segundo capítulo, “El flâneur”. La primera versión se llama “El París del Segundo Imperio en Baudelaire” y la segunda versión “Sobre algunos temas en Baudelaire”.

<sup>124</sup> *Charles Baudelaire*, ob. cit., p. 519 [*El París de Baudelaire*, ob. cit., p. 75].

<sup>125</sup> De Victor Hugo, publicada originalmente en 1862.

<sup>126</sup> ‘Banlieue’, en francés ‘suburbio’. Adorno dice “por fuera de la *banlieue*”, pero se refiere a la *barrière* (barrera aduanera). No se puede dilucidar claramente si es un error de transcripción o de Adorno mismo. Pero en lo concreto sabemos que no se trata del suburbio, sino de la barrea aduanera que dividía a los suburbios de las ciudades para el impuesto al vino. (Ver *Charles Baudelaire*, ob. cit., p. 520 [*El París*, ob. cit., p. 76]).

su borrachera para demostrar que habían conseguido, por una suerte de acto de oposición, eso que materialmente no hubieran debido lograr, esto es, emborracharse.<sup>127</sup> Y Benjamin creyó poder detectar en el ciclo "Le vin" algunos núcleos temáticos de este tipo. Quisiera abstenerme de decidir si este es el caso o no. Después de una nueva revisión del material,<sup>128</sup> que emprendí en los últimos días con miras a esta clase, la argumentación de Benjamin me pareció más plausible que en aquel tiempo, cuando esa controversia estuvo pendiendo entre nosotros. Sea como sea, la tendencia en Benjamin era remitir la cuestión de la determinidad materialista de la realidad entera, tal como también tiene un carácter clave, según su teoría, en la poesía de Baudelaire, remitir esta cuestión sin ninguna mediación a experiencias puntuales tales como el impuesto al vino, los locales baratos, el trapero y esas cosas. Por supuesto que yo no quería minimizar la importancia de estas experiencias puntuales. Pero si consideran ustedes la idea de una dialéctica materialista, esto es, de una explicación teórica de hechos sociales a partir de condiciones materiales, entonces por supuesto que para una teoría semejante no alcanza con recurrir a estos hechos no mediados como el impuesto al vino o la *banlieue*, no importa cuán concreto parezca esto ni cuán tentadora sea semejante concreción ni cuán grande haya sido siempre el entusiasmo del pensamiento al poder unir hechos aparentemente manifiestos, sin mediación, con las más altas categorías especulativas. Precisamente esta inclinación, esta seducción del pensamiento dialéctico fue lo que Hegel descubrió en Schelling, y resguardar de esta seducción al pensamiento fue una

de las tareas, y no la última, que Hegel se propuso en su polémica contra Schelling. En este punto, Benjamin fue más un schellingiano que un hegeliano. En aquel momento traté de decirle que, para una interpretación dialéctica del contenido de una poesía, no bastaba con indicar ciertos temas puntuales de contradicciones materiales y de tensiones materiales de ese tipo, sino que la dialéctica materialista, en cualquier circunstancia y siempre, debe suponer que los resultados singulares sobre los que se apoya están determinados por el todo, que están mediados por la totalidad de la sociedad; de modo que las experiencias puntuales, aunque sean tan chocantes y aunque sean tan palpables, en sí nunca alcanzan para sacar consecuencias teóricas de la sociedad, consecuencias teórico-sociales, sino que se debe relacionar estos momentos particulares que uno experimenta, por su lado, a la estructura de la totalidad social, si no queremos hundirnos en la mera designación de hechos manifiestos. Y entonces, cuando lo que nos ocupa es la relación de la lírica de Baudelaire con el capitalismo en auge, y de hecho fue ese el primer caso, hasta ahora jamás igualado, de una lírica arrancada de las condiciones del capitalismo en su apogeo, entonces uno no puede contentarse con entresacar algunos núcleos temáticos de la realidad capitalista, tal como los que tuvo a la vista Baudelaire, e invocarlos para explicar su contenido, sino que hay que derivar, pongamos, el carácter de la mercancía, que de hecho en Baudelaire juega un rol muy central, a partir de la estructura social entera y luego intentar percibir de alguna manera el reflejo subjetivo de la forma de la mercancía en esta lírica, pero no conformarse con motivaciones puntuales.<sup>129</sup>

<sup>127</sup> Se refiere a Honoré-Antoine Frégier, *Des classes dangereuses de la population dans les grandes villes, et des moyens de les rendre meilleures*, París, 1840. Adorno reproduce aquí las reflexiones de Benjamin (ibíd.)

<sup>128</sup> Se refiere tanto a los textos de Benjamin como a las cartas sobre el tema.

<sup>129</sup> En su carta del 10 de noviembre de 1938 Adorno le escribe a Benjamin: "Si no me equivoco, esta dialéctica se trunca en un punto: el de la mediación. Domina por doquier una tendencia a referir los contenidos pragmáticos de Baudelaire directamente a

Una acotación al margen: la diferencia de la que todos ustedes habrán escuchado hablar, pero que muy rara vez es pensada con precisión y en general también se la olvida, entre materialismo dialéctico y materialismo vulgar, se puede caracterizar en este punto muy exactamente, y quizá desde aquí puedan entender qué significa en realidad tener una postura polémica respecto del materialismo vulgar. Esto no significa, pongamos, que confrontado al materialismo vulgar hubiera un materialismo más refinado, sino significa que en el intento de explicar a partir de condiciones materiales algún tipo de proceso o de construcción intelectual o lo que sea, uno no puede contentarse con alegar, sin mediación alguna, algunos núcleos temáticos llamados 'materiales' como los auténticos principios de explicación. En otras palabras: una economía vulgar, pongamos, que creyera poder derivar la realidad del así llamado afán de lucro o de la avaricia o de otros momentos de las convicciones de los capitalistas, o acaso solo del así llamado afán de lucro, aunque se lo separase completamente de los temas

---

rasgos emparentados de la historia social de su tiempo y, además, especialmente a los de orden económico. Pienso, por ejemplo, en el paso sobre el impuesto sobre el vino (I, p. 23), en ciertos desarrollos sobre las barricadas o en el ya citado paso sobre los *Pasajes* (II, 2), que se me antoja particularmente problemático porque precisamente aquí quiebra la transición de una consideración principalmente teórica sobre fisiologías a la presentación 'concreta' del flâneur. [...] intento, por lo demás, exponerle la razón teórica de mi aversión contra ese tipo específico de lo concreto y sus rasgos behavioristas. Que no es otra que mi creencia en lo poco afortunado que resulta, en lo tocante al método, 'dar vuelta' de forma materialista a algunos rasgos particulares manifiestos propios del ámbito de la superestructura, poniéndolos en relación inmediata o incluso directamente causal con rasgos fronterizos de la base. La determinación materialista de los caracteres culturales solo resulta posible mediada por el proceso entero" (*Briefwechsel 1928-1940*, ob. cit., pp. 366-367 [*Correspondencia*, ob. cit., pp. 271-272; traducción modificada]). Para entender el planteo de Benjamin hay que añadir que este había aislado conscientemente, en esta parte del trabajo que Adorno tenía a disposición, el subrayado filológico de referencias concretas a la historia social respecto de esa mediación reclamada por Adorno, que planeaba llevar a cabo en la tercera parte proyectada del libro, pero nunca escrita.

psicológicos, sería una interpretación del materialismo vulgar, porque no se estaría recurriendo a la totalidad de la sociedad en el interior de la cual adquieren su valor relativo cada una de las aspiraciones de los empresarios y de los trabajadores. Esto es, aunque asumiéramos que todos los capitalistas son ángeles –o mejor: santos– pero que al mismo tiempo están obligados a hacer sus actividades económicas bajo las condiciones del capitalismo, esto significaría que, a pesar de esta disposición subjetiva, a pesar de una ausencia total del así llamado afán de lucro, en el curso de los procesos sociales como un todo nada esencial habría cambiado. Y creo, si me permiten añadir algo más, creo que muchas de las tramitaciones baratas de la versión materialista de la dialéctica hoy existente están motivadas en este punto: que no se toman para nada el trabajo de dar una explicación de los fenómenos sociales a través de la mediación de la totalidad, sino que, en lugar de esto, se le atribuye al enemigo, esto es, a la teoría materialista, la ingenuidad de querer explicar el mundo a partir de algo así como el afán de lucro o, como tan lindo se dice, a partir de bajos motivos materiales, y luego, después de haber atribuido al enemigo esta tesis absurda, poder inculparlo cómodamente de que habría algo muy distinto a estos motivos bajos, esto es, que habría también motivos superiores y nobles. Creo que si quieren ustedes ocuparse del problema de la dialéctica materialista en general, el primer y principal imperativo es que se tomen muy en serio esta idea y todas estas representaciones, del tipo: se explica aquí el mundo a partir de motivos "bajos" o se hace hipóstasis del afán de lucro como atributo fundamental del hombre, que dejen de lado estas cosas y que en lugar de esto se tomen en serio el pensamiento de la totalidad social, esto es, del espíritu objetivado del capitalismo como aquello que es, en realidad, el principio explicativo.

A esto que acabo de decirles habría que responder y preguntar: "Estás operando aquí con el concepto de totalidad, dices que no puedes comprender de ninguna manera un hecho

dado semejante en su inmediatez; ¿pero de dónde sacas entonces la totalidad? Y es probable que Benjamin haya tenido toda la razón, están el impuesto al vino y lo demás, hay muy determinadas tendencias individuales de grupos individuales que algo pretenden, y por el otro lado tu totalidad de la sociedad, que como científico, como académico, en realidad no puedes manejar, esta es una mera tesis metafísica de tu parte”. Dicho sea de paso, esta objeción es lo sustancial de la mayor crítica al materialismo dialéctico que se haya realizado hasta hoy dentro de las ciencias sociológicas, esto es, de la crítica que hizo Max Weber, que en realidad no desemboca –y esto prueba la enorme agudeza de Max Weber– en que el materialismo desconocería los bienes superiores, los temas superiores y todo lo demás, sino que apunta a sostener que en realidad la dialéctica es una metafísica, esto es, que al afirmar que solo puede concebir lo particular a partir de lo total, pero que jamás tiene en la mano este total como un dato efectivo, siempre está obligada a absolutizar algún concepto, a hipostasiarlo, y por esto a hacer afirmaciones tan arbitrarias como esa metafísica contra la que se opone, en realidad, la versión materialista de la dialéctica.<sup>130</sup>

<sup>130</sup> En su ensayo “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social” de 1904, Max Weber explica su concepción del ‘tipo ideal’ y formula, a la vez, al menos en un primer acercamiento, ese reproche contra Marx sobre una posible metafísica, mencionado aquí por Adorno: “Hasta aquí hemos aprendido a discernir los tipos ideales, en lo esencial, solo como conceptos abstractos de conexiones que, permaneciendo en el flujo del acaecer, son representadas por nosotros como individuos históricos en los cuales se cumplen ciertos desarrollos. Pero interviene en este punto una complicación, introducida siempre de nuevo con extraordinaria facilidad por el prejuicio naturalista según el cual la meta de las ciencias sociales debe consistir en la reducción de la realidad a ‘leyes’, con ayuda del concepto de lo ‘típico’. También los procesos de desarrollo admiten, por cierto, ser contruidos como tipos ideales, y estas construcciones pueden revestir altísimo valor heurístico. Pero en la misma medida aparece con ellos el peligro de que tipo ideal y realidad sean confundidos entre sí. [...] El proceso no ofrece dificultades metodológicas en la medida en que se tenga siempre presente que construcciones típico-ideales del desarrollo e historia son dos cosas a las que es preciso

Dentro de la actividad de la ciencia, este problema es tratado habitualmente de una forma muy ordinaria, diciendo que el científico debe investigar, reunir sus hechos, clasificar, ordenar, y que luego se agrega además algo así como la intuición, en cierta medida como una fuente del más allá, y entonces, al tener además la famosa chispa e iluminar muy bien con esta luz los hechos dados, prolijamente separados, entonces tiene lugar algo así como el conocimiento. Encontrar una respuesta a esto y decir, en contraste, cómo debe configurarse en realidad la relación del todo y la parte cuando partimos de la parte pero necesitamos al mismo tiempo un todo que no nos está dado de forma inmediata, esta es en realidad la dificultad y la exigencia que la dialéctica plantea en este punto.

distinguir nítidamente, y que la construcción ha sido aquí solamente el medio de cumplir la imputación *válida, sistemáticamente*, de un proceso histórico a sus causas reales, dentro del círculo de las *posibles* de acuerdo con el estado de nuestros conocimientos. [...] Deliberadamente hemos evitado demostrar esto con relación al caso más importante de construcciones típico-ideales: el de Marx. [...] Limitémonos a establecer aquí que, naturalmente, *todas* las ‘leyes’ específicamente marxistas, así como las construcciones de procesos de desarrollo –en la medida en que no sean *teóricamente* erróneas– poseen carácter típico-ideal. La significación *heurística* eminente, y hasta única, de estos tipos ideales cuando se los emplea para la *comparación* de la realidad respecto de ellos, y su peligrosidad en cuanto se los representa como ‘*fuerzas operantes*’, ‘tendencias’, etc., que valen empíricamente o que son *reales* (esto es, en verdad, metafísicas), he ahí cosas que conoce quien haya laborado con los conceptos marxistas” (Max Weber, “Die ‘Objektivität’ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1922, pp. 146-214, 203-205 [edición en castellano: “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1997, pp. 90-92]).

## LECCIÓN 10

26/6/1958

Señoras y señores:

En la última clase había empezado a decirles algunas particularidades sobre las dificultades y sobre la posible solución de las dificultades que trae consigo la relación del todo y la parte en la filosofía de Hegel. Nos habíamos topado con el hecho de que esta dificultad consiste en que lo singular no puede ser concebido como singular, sino que lo singular también debe ser siempre concebido a partir del todo, y que frente a esto la lógica convencional y, por cierto, también la psicología convencional sostienen que el todo nunca nos está dado adecuadamente, sino solo sus partes. Entonces, se nos había planteado así el problema de la anticipación del todo a partir del cual pueden ser comprendidas, en general, las partes. Pero para resolver este problema de forma adecuada –o al menos para indicar cómo se comporta la dialéctica frente a esta dificultad que, por supuesto, no puede disipar, porque si pudiera hacerlo no habría ningún problema del conocimiento, entonces el todo estaría realmente dado sin mediación y convergerían, por así decir, sujeto y objeto– debo sugerirles hacer un examen que, una vez más, será algo exigente respecto de los hábitos de pensamiento ge-

neralizados; por cierto, un examen con el que también nos hemos topado en el último seminario de sociología.<sup>131</sup> La pregunta que quiero plantear es si realmente el todo es posterior, si en efecto nuestra experiencia empieza con las partes y luego se va elevando gradualmente hacia el todo. Les pido que no lo entiendan mal. No estoy hablando aquí desde lo psicológico-perceptivo, no desde la teoría de la Gestalt, esto es, en el sentido de que nos estuviera dado primero una estructura compleja, una figura a partir de la cual solo con la reflexión se destacaran los momentos singulares, sino que estoy pensando en un estado de cosas mucho más abarcador y filosófico en el sentido auténtico, esto es, en cómo nuestra experiencia está organizada, cómo es que en realidad conocemos en general. Y entonces, en efecto, se me antoja que si la afirmación de la lógica científica corriente, según la cual percibimos partes y después ordenamos estas partes según similitudes y diferencias, luego las clasificamos y de esta forma vamos ascendiendo entonces hasta el concepto universal y finalmente hasta la teoría universal... como si fuera una construcción enormemente alejada de la realidad de nuestro conocimiento, esto es, dicho muy llanamente, de cómo conocemos realmente. Lo mismo ocurre con una cuestión que habría que desplegar muy detenidamente: hasta qué punto eso que llamamos teoría del conocimiento le hace justicia a aquello que, en realidad, llevamos a cabo como conocimiento y hasta qué punto no se trata allí, en mayor o menor medida, de normas extraídas de la pretensión de validez de las ciencias, pero que tienen relativamente poco que ver con

<sup>131</sup> Adorno había dado, en el semestre de invierno anterior (1957/1958) un seminario sobre el libro *Wirtschaft und Gesellschaft* de Max Weber. (Ver Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Bonn, 1922 [edición en castellano: *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE, 2003]).

nuestra experiencia viva. Por supuesto, la ciencia sostiene que nuestra experiencia viva, en la medida en que sea válida, debe poder ser transformada precisamente en proposiciones científicas. Pero esta transformación es algo enormemente problemático, nunca fue emprendida seriamente, y sin embargo nuestro conocimiento vivo consiste en innumerables cogniciones, cuya validez o cuya verdad –permítanme decirlo de un modo un poco más enfático– luego aceptamos, y hasta en un sentido muy vehemente, esto es, las aceptamos como nuestra propia verdad, nuestra verdad específica, si bien no se ha conseguido la transformación en proposiciones científicas. No estoy afirmando otra cosa que lo siguiente: nosotros, en un cierto sentido –y hablo ahora como también lo hace Hegel, en lo esencial pensando en nuestra experiencia social e histórica y no en la experiencia organizada de las ciencias–, que nosotros, en lo fundamental, antes conocemos el sistema en que vivimos, antes experimentamos la realidad en nosotros, a la que estamos sujetos, y no experimentamos tanto situaciones específicas singulares a partir de las cuales ascenderíamos, entonces, gradualmente, hacia una noción, hacia un concepto de la totalidad en la que vivimos. Frente a la totalidad de nuestra experiencia, por su lado lo singular es también un producto de la abstracción, tal como por otro lado –y esto, creo, hay que sostenerlo críticamente frente a la teoría de Gestalt– el todo es también, a su vez, un producto de la abstracción frente a los momentos singulares que están allí contenidos. No hay unidad inmediata entre ambos, sino precisamente la relación de un proceso. Y el orden de la ciencia pone las cosas de cabeza en la medida en que quiere convencernos de que la jerarquía clasificatoria establecida por ella, que conduce desde las observaciones individuales hasta el concepto universal, es idéntica a la constitución de la realidad misma, tal como fue enunciado por primera vez auténticamente en la proposición de Spinoza, según la cual el

*ordo idearum idem est ad ordo rerum*,<sup>132</sup> una proposición que me parece dogmáticamente idealista y a la que, acaso, volveremos en relación con Descartes y con la crítica que debe ejercerse, desde el punto de vista de la dialéctica, al método cartesiano, que es el prototipo del método científico.<sup>133</sup>

Antes sé en qué mundo vivo que saber los datos llamados ‘particulares’. Es ante todo el momento de la presión, de la no-libertad, eso que en la sociología contemporánea se denomina con un término tan neutral como ‘rol social’, es decir, el ser-colocado-en-funciones, son ante todo estas cosas, si ustedes quieren, relativamente abstractas, las que se presentan a la conciencia incomparablemente mucho antes que –digamos– las situaciones específicas como la relación entre superiores y subordinados o el clima en la empresa o lo que pueda haber siempre de situaciones sociales: la situación de *team*, la situación de la familia, la situación dentro del grupo. Por supuesto, ustedes pueden decir a esto que, ontogenéticamente, si quieren hablar ya en términos psicológicos, hay que buscar el arquetipo de estas relaciones en general en la institución de la familia, pero mismo si pusieran ustedes aquí lo genético en primer plano frente a lo filosófico, habría entonces que decir que probablemente tampoco el niño más pequeño se comporta como un pequeño académico que, ascendiendo desde la experiencia, digamos una amenaza concreta del padre, asciende entonces a amenazas más universales, sino que en un principio el niño experimentará solo algo así como la amenaza en general, esto es, el miedo, y la así llamada concreción de la situación específica, que eso ahí es el padre malo,

<sup>132</sup> En la segunda parte de la *Ética*, que trata sobre la naturaleza y sobre el origen del alma, dice la proposición VII: “Ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum”. “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas” (Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Buenos Aires, Hispamérica Ediciones, 1984, p.107).

<sup>133</sup> Ver pp. 237 y ss.

se irá añadiendo a esto solo gradualmente. Pero es seguro que, si prescindimos por una vez de esos momentos genéticos y nos referimos a las relaciones dentro de una sociedad completamente desarrollada, lo que ocurre es que, en realidad, lo inmediato, eso que es lo primero que percibimos, son más bien las relaciones generales que las relaciones particulares en las que entramos; por ejemplo, como la manera en que un perro reacciona, en general del siguiente modo: cuando gente bien vestida entra en una habitación, se pone a mover la cola, y menos se mueve cuando es gente no tan bien vestida, y cuando alguien realmente andrajoso aparece en la puerta, empieza a ladrar. Creo que de esta manera se puede organizar en general la experiencia humana. Por cierto, en este respecto estoy profundamente convencido de que la diferencia entre el hombre y el animal no ha de ser tomada tan enfáticamente como quiere hacernos creer la filosofía idealista, para así halagar nuestro narcisismo y motivarnos para los más ilimitados esfuerzos éticos.

Pero si esto es así, si en un cierto sentido que hay que entender con delicadeza, en oposición a la organización de la ciencia somos conscientes del todo antes que de lo específico, y si eso que es llamado la experiencia específica, por su lado, es ya un producto de la reflexión, entonces se podría encontrar una formulación para el procedimiento dialéctico, donde, sin embargo, queda indicado un momento muy peligroso del pensar dialéctico, y especialmente del hegeliano: esto es, se podría decir que la tarea del pensar dialéctico sería restablecer la ingenuidad, es decir, el tipo de intuición del mundo tal como la que tuvimos mientras no estábamos todavía entontecidos por el pensar organizado; entonces, que la tarea de la dialéctica es, a través de la reflexión, volver a suprimir [*aufheben*] esos momentos de la separación, de la cosificación, que habían sido puestos por la reflexión. Digo que se trata allí de un pensamiento riesgoso, y cuando hablo de este riesgo no tengo en mente a nadie más que a Hegel mismo. Pues en

Hegel –en quien este pensamiento, tal como acabo de formularlo, juega un importante rol–, debido a su perspectiva afirmativa del mundo –esto es, debido a que en realidad cree que es el espíritu lo que prevalece, que el espíritu es lo absoluto y lo único sustancial–, este pensamiento asume [una forma] según la cual, a través de los medios de la dialéctica, esa ingenuidad más o menos preexistente a la reflexión, en el sentido de mera afirmación, esto es, en el sentido del mero aceptar condiciones dadas, intuiciones positivas dadas, religiones dadas, adquiere supremacía, lo que queda expresado en la dubitable proposición de Hegel según la cual la filosofía especulativa hace causa común con la fe contra la reflexión. En efecto, esta formulación se encuentra literalmente en Hegel.<sup>134</sup> Pero está claro que cuando renunciamos a esa concepción fundamental de identidad tal como prevalece en Hegel y como les expuse en la última clase, y cuando en su lugar tenemos el concepto de una dialéctica abierta, fragmentada, entonces esta exigencia es improcedente. Pero, sin dudas, entre los temas de la dialéctica no es el más irrelevante el que dice que el pensar, al reflexionar sobre sí, al descubrirse a sí mismo como un desmembrar y un diseccionar y un mero destruir señorial, intenta por así decir saldar esta deuda o ayudar y preparar el saldo de la deuda que, en realidad, este mismo pensar ha causado.

Si les dije que uno primero nota la presión y que, en la medida en que primero nota la presión, uno nota antes la totalidad

<sup>134</sup> La formulación “la filosofía especulativa hace causa común con la fe contra la reflexión” no ha sido hallada en los escritos de Hegel. Para el editor resulta cuestionable que Hegel hubiera podido decir realmente algo así. Pues ni siquiera en los escritos de Jena, como por ejemplo en *Creer y saber*, donde reflexión y especulación, en efecto, no se asimilan una a la otra, se podría hablar de una *oposición* de la especulación contra la reflexión (ver *Werke*, ob. cit., tomo 2, *Jenaer Schriften 1801-1807*, pp. 287-433 [edición en castellano: *Creer y saber*, Grupo Editorial Norma, Bogotá, 1992, traducción de Jorge Aurelio Díaz]).



que lo específico, y si les dije que las situaciones son tan abstractas como el todo, entonces podrán decir ustedes que esto es, por ende, una experiencia relativamente vaga e inarticulada y que no sería posible equiparar sin más esta experiencia con la tarea del conocimiento, es decir, con el conocer realmente responsable. Por supuesto que yo daría toda la razón a esta objeción y diría que la importancia específica que tiene la teoría para el pensar dialéctico reside precisamente en este punto. Es decir, que la teoría es en realidad la tentativa de permear de tal forma esa conciencia del todo que siempre está ahí como un antecedente, así como los datos específicos que le siguen y que a su vez están mediados por ese todo, de modo tal que precisamente lleguen a una suerte de conformidad uno con los otros. Esto quiere decir que por un lado –estoy tratando de formular aquí la dialéctica como una suerte de programa, como una suerte de instrucción que, si así debiera ser, podrán probar ustedes en su propio pensar si quieren pensar dialécticamente– la dialéctica siempre debe medir según la teoría los datos con los que está tratando, esto es, no aceptarlos ingenuamente como eso que pretenden ser, sino tratar de volverlos transparentes contra ese todo que está mediado por la teoría; por el otro lado, también debe mantener abierta la teoría frente a las experiencias específicas de las que se alimenta y frente a las cuales tampoco debe constituir algo fijo y algo concluyente.

Para determinar aquí la significación del todo o del momento que va más allá del conocimiento organizado, mecánico-causal y clasificatorio, hay que decir dos cosas en este punto: en primer lugar, que se trata de un momento –y estoy traduciendo aquí, una vez más, de alguna manera en términos de los simples modos de proceder de nuestro propio conocer, un gran núcleo temático desplegado en Hegel de forma enormemente difícil–, este momento, que aquí les destaco, es realmente solo un momento, por lo tanto no es el todo, y no deben creer desde ahora que el conocimiento entero habría de consistir en antici-

paciones teóricas semejantes, en mera teoría. Si el conocimiento fuera esto, sería entonces, por principio, eso en lo que puede devenir en cualquier instante, eso ante lo que no está protegido a priori por ningún poder del mundo, es decir, degeneraría en un sistema alucinatorio. Además de esto quisiera advertirles de no seguir aquello que muchos, entre ellos también Richard Kroner, consideraron en este punto como la esencia de la dialéctica, esto es, equiparar la inclusión de este momento de un todo abarcador, que no tengo ante mí presente como algo seguro, como algo dado, con el desafortunado concepto de intuición;<sup>135</sup> sin contar para nada con que a este concepto de intuición, si es que le corresponde algún derecho, realmente solo le corresponde un derecho en tanto momento en el proceso cognoscitivo, y no como algo exclusivo. Preferiría ahora, por un instante, abstenerme de esa filosofía completamente formada y articulada en la intuición tal como la construyó Bergson, en la que este concepto está tan diferenciado y tan modificado que lo que aquí quiero decirles no correspondería bien con aquello. Quisiera prepararlos para la argumentación que encontrarán, una y otra vez, como una reacción automática siempre que tengan algún tipo de conocimiento que vaya más allá de eso que poseemos negro sobre blanco, que podemos llevarnos confiados a casa; entonces oirán ustedes: “Ajá,

<sup>135</sup> “Lo verdadero es el todo y el todo es espíritu, que se separa en sí y se pone como idéntico consigo mismo, y solo en este automovimiento genera y se genera. Este es el poner originario, esa posición que se pone a sí misma de la metafísica de Hegel, o si se prefiere: su presu-puesto, que no se presu-pone desde afuera al sistema, sino donde el sistema se presupone a sí mismo. [...] El sistema como un todo no puede demostrarse, pues cada posición, cada presu-puesto que pudiera demostrarlo, es puesto por el sistema. Los contenidos de las posiciones son, en su conjunto, contenidos del todo que, en ellas, se descom-pone, se explicita. Por eso, podemos decir que el sistema se basa en el todo y en lo singular sobre la *intuición*; pero esto sería demasiado poco, con esto solo se habría dicho la mitad de la verdad, pues se basa también en *reflexión* y *abstracción*: es intuición que se piensa, se reflexiona. Los dos momentos son igual de esenciales y operan juntos” (Kroner, *Von Kant bis Hegel*, ob. cit., tomo 2, pp. 342-361).

este es el momento de la intuición, qué emocionante”, se les dirá, con cierta amabilidad. Pero ahí ya hay oculta, en general, una cierta falta de amabilidad: sí, muy emocionante, pero hay allí algo de una agitación infantil, y también algo que el científico serio eventualmente necesita, pues si nadie tiene intuición no puede haber ningún tipo de ciencia, pero entonces el sentido de la ciencia será convertir esta intuición, lo más rápido posible, en moneda de céntimos y cuidar de que quede superada [*aufgehoben*], sin ninguna dificultad, en la organización sistemática del conocimiento. No quisiera embarcarme tanto en [la cuestión de] hasta qué punto hay intuiciones semejantes en el proceso cognoscitivo. Sin embargo, creo que el hecho de que a alguien se le ocurra algo, creo que esto es prueba de que será un hombre de experiencias intelectuales vivas. Cuando a una persona no se le ocurre nada, en general acostumbra a ser, precisamente, un tonto, esto es, no tiene ningún vínculo con su objeto, y una inteligencia meramente lógica, tal como se la llama, que no contenga en sí ese momento denominado, en general, como el momento de la ocurrencia, es básicamente una suerte de inteligencia que solo gira alrededor de sí misma, sin tener ningún vínculo con la cosa. Pero dejando aparte ahora todo esto, es perfectamente falso –y yo diría que este fue, de hecho, el gran error de Bergson en su crítica al pensamiento meramente reflexionante, crítica que tiene en común, por cierto, con Schelling y también con Hegel– haber opuesto la intuición, como una suerte de fuente cognoscitiva especial y *sui generis*, como una rama especial, frente a las otras formas de conocimiento. Es una extraña paradoja que precisamente Bergson, quien denunció infatigablemente la repartición en categorías, en conceptos de orden, el pensar en cajitas y en conceptos meramente clasificatorios, acabados, mecánicos, que ese mismo Bergson haya empaquetado, por su lado, en una cajita ese tipo de conocimiento que tenía por el correcto, tratándolo como si fuese algo que estuviera completamente separado de la totalidad del proceso del conocimiento.

Creo que esta perspectiva sobre la intuición es absolutamente falsa. Eso que allí se puede llamar con razón ‘intuición’, en caso de que el concepto signifique más de lo que, pongamos, significa en la jerga de los compositores de opereta, que lo usan con especial preferencia, es una suerte de conocimiento basado en la experiencia no organizada y –si me permiten por un segundo expresarme por una vez psicológicamente– preconsciente, sobre la que, en cierta manera, cae el haz de la mirada de la reflexión, y en un cierto instante, esa experiencia se destaca en la superficie de la conciencia y cobra en ese instante del destacarse un cierto carácter de lo repentino, de lo abrupto, de lo inconstante, si ustedes quieren. Pero este carácter de lo inconstante, de lo inconexo, dirían probablemente aquí los positivistas lógicos, que corresponde a estos conceptos llamados o tachados de intuición, este carácter no se debe tanto a que estas intelecciones caigan del cielo, sino a que siempre –y esto fue sin dudas también pensado por Bergson, aunque nunca lo haya enunciado tan claramente– señalan en realidad los momentos en que la experiencia viva o el conocimiento vivo rompen la costra de las visiones y los conceptos cosificados, convencionales, dados previamente para nosotros, es decir, donde realmente conocemos algo, donde nuestro pensar alcanza su cosa, en lugar de contentarse con la cognición ya aprobada socialmente del objeto, que está dada desde siempre. Entonces ocurre algo así como una colisión, una suerte de explosión, y de este conflicto resulta entonces lo súbito y fulgurante de lo así llamado intuitivo, de lo que siempre se nos informa. Pero en lo que respecta al proceso mismo del conocimiento o, si lo prefieren, al origen de la intuición, este último no es de ninguna manera algo así de abrupto, sino que detrás de esto está realmente esa red de experiencias que se cumple en nosotros y que se cumple vivamente solo y en la medida en que no pensamos de forma controlada, en que nos reservamos algo así como la libertad de nuestra conciencia, en que nuestro pensar no está labrado aún por las normas a las que debe ser sometido.

Esto quería decirles sobre el concepto de intuición. Que el concepto de intuición mismo tiene en realidad solo un sentido dialéctico, se podría decir, esto es, que eso que la intuición designa como lo súbito no es en realidad otra cosa que esa transformación repentina de conceptos solidificados, cosificados, en un saber vivo, que tiene lugar cuando los conceptos de nuestra experiencia todavía no digerida, todavía no organizada, son reflexionados. De modo que la intuición misma es una suerte de entrar-en-movimiento del objeto, precisamente gracias al movimiento del concepto que tiene por detrás, que de ninguna manera se cumple siempre en los conceptos preconcebidos y que, según su dimensión psicológica, no es de ninguna manera idéntica sin más a la *clara et distincta perceptio* con la que por lo general se la identifica. Pero quisiera decir una vez más que tampoco la teoría, tanto como la intuición, precisamente por ese carácter dialéctico que he tratado de describirles, no puede ser refrenada, sino que en ella misma está obrando cada vez esa esencia del objeto del conocimiento que es contradictorio en sí mismo, y que, por este motivo, toda teoría es abierta, esto es, que tampoco la teoría –para regresar a la temática de la que habíamos partido– puede ser presentada como algo acabado. Esta es una segunda dificultad, aunque acaso no tan flagrante como aquella que he estado tratando hasta ahora. Por un lado –para hacérselos notar otra vez, de un modo más agudo– solo puedo conocer lo singular en la medida en que tengo un saber sobre el todo y lo mido con este saber sobre el todo; pero por el otro lado, este todo tampoco me está dado jamás como algo acabado, como algo completo, y en el instante en que lo uso como un algo acabado y completo semejante, donde entonces, tal como se dice, extraigo de allí meras consecuencias, se convierte ya en algo falso. Por su lado, el todo ha de deducirse, como les he dicho en oposición a la imagen del círculo y sus segmentos, en términos de la teoría dialéctica a partir del movimiento de sus partes y no a partir de un concepto mayor abstracto.

En efecto, me parece que el síntoma determinante de la decadencia de la teoría dialéctica –allí donde se afirma haberla tomado en arrendamiento general, es decir, en la zona del Este– es que precisamente este momento no es tenido en cuenta para nada, es decir, que la dialéctica se ha entumecido realmente formando un sistema o un agregado de tesis de un tipo más o menos contundente –la mayoría de las veces más bien contundente– a partir de los cuales simplemente se deduce lo singular y, sobre todo, a partir de los cuales cada vez lo singular es juzgado. Es así como, por ejemplo, en todos los escritos tardíos de Georg Lukács, quien en su juventud, indiscutiblemente, tuvo el mérito de revivir el concepto dialéctico en la versión materialista de la dialéctica,<sup>136</sup> se puede comprobar a cada paso que por tanta dialéctica dogmática ya no se llega en realidad a una dialéctica, sino que se van tejiendo a partir de conceptos fijos, tomados de la dialéctica, todos los juicios de valor posibles. Por ejemplo, solo para mencionarles una estructura: Lukács tiene la teoría de la burguesía ascendente y la burguesía decadente, y en la medida en que se trata de la relación con el arte, en su caso ocurre que las obras de la así llamada burguesía ascendente serán buenas y altamente calificadas; pero mientras se trate de aquellas de la burguesía en decadencia –y esto, en el pensar de Lukács, comienza ya muy temprano, con Flaubert y el impresionismo–, ahí todo es malo y digno de condena, tal como se lo imaginaría algún secretario del partido en el PSUA [Partido Socialista Unificado de Alemania]. Lukács olvida allí por completo esa categoría que alguna vez él mismo puso de relieve tan enfáticamente, esto es, la categoría de la totalidad de la

<sup>136</sup> Adorno se refiere aquí, ante todo, al libro de Lukács, *Historia y conciencia de clase*, que ejerció una gran influencia en él y en su generación. (Ver Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein: Studien über marxistische Dialektik*, Berlín, 1923 [edición en castellano: *Historia y conciencia de clase*, Madrid, Sarpe, 1985]).

sociedad, olvida allí por completo que la sociedad se sigue moviendo en sí misma y, ante todo, eso que alguna vez él destacó tan drásticamente: que el proletariado como clase, en oposición a la clase burguesa, por su exclusión del privilegio de la formación y la cultura y por una serie de otras cosas, no es de ninguna manera la clase más avanzada intelectualmente, de tal modo que en realidad todo lo que es sustancial en lo intelectual y espiritual ha tenido lugar en la esfera del desarrollo burgués y que —no importa cuán críticamente sigamos posicionándonos ante la sociedad burguesa— esta crítica, en tanto se refiera a cosas intelectuales, tendrá precisamente su objeto en la medida en que entre en el movimiento de sí de este espíritu burgués, donde, en cierto sentido, también se matiza y se muestra el desarrollo de la sociedad entera. Pero al no hacerlo, Lukács llega realmente a juicios del tipo de aquellos profesores de escuela ante los que, cuando teníamos quince años, mi generación echaba a correr, llega entonces a considerar al señor Walter Scott como un gran poeta y a Kafka y a Joyce como agentes del capitalismo monopolístico. Creo que con esto les he mostrado, en cierta medida drásticamente, pero quisiera creer que no injustamente, de qué modo el entumecimiento de la teoría, y precisamente también de la teoría dialéctica, frente a la relación viva con el objeto que es pensado bajo esta teoría, es falso y funesto de un modo muy similar a como, a la inversa, es falso atenerse sin mediación a lo dado, tal como se lo llama, sin concebirlo en su mediación [con] el todo.

Permítanme continuar ahora con la presentación de las dificultades específicas del pensar dialéctico, presentación que al mismo tiempo persigue la intención de ponerlos en la problemática concreta del pensar dialéctico. Creo que otra gran exigencia para este pensar, que provocará seguramente algunas dificultades a los que, entre ustedes, hayan sido formados en la doctrina científica y la lógica corrientes, es que el proceder dialéctico no es un pensar paso a paso, tal como lo tenemos ante nosotros en las ciencias naturales como modelo clásico, y tal

como aparece una y otra vez en la ciencia tradicional y aplicada prácticamente. De modo que, no importa cuán grotesco pueda parecer, se le reprocha una y otra vez precisamente al pensar dialéctico, donde los momentos están mucho más estrechamente relacionados entre sí que en el modo tradicional del pensar, que sea no científico en el sentido en que desiste de una auténtica sistemática. Esto se basa en que, para la teoría dialéctica, no hay un algo primero absoluto. Se podría decir más bien que la teoría de Hegel, y ciertamente este es un tema para la crítica, conoce un último absoluto a partir del que todo se sigue, esto es, la totalidad llevada a ejecución, el sistema llevado a ejecución. Pero sea como sea, no hay en la dialéctica un algo primero al que debería dejarse reducir todo, y con esto queda cancelado para la dialéctica también aquel pathos de reducción, del que alguna vez dije que, para este pathos, la verdad es una mera determinación de diferencias, o mejor aún: una mera determinación residual, es decir, eso que resta después de que se hayan descontado, por así decir, todos los costos iniciales del proceso de conocimiento; entonces queda, según esta opinión banal, como ganancia neta del conocimiento —lo expreso así, tan ordinariamente, a propósito—, un primero absoluto, limpio de todo agregado del mero trabajo mental subjetivo y de cualquier artificiosidad mental. Hegel nos ha mostrado que el origen no es lo verdadero, sino que el origen se convierte en engaño en el mismo instante en que es tomado como verdadero. Engaño, porque no es ningún origen, sino porque todo lo que afirma ser lo primero absoluto es un algo ya mediado en sí. Y con esto queda desafiada no menos que una intuición que todos ustedes y que uno también ha aprendido originariamente desde la cuna, da lo mismo si la hemos conocido en su forma filosófica o si ese no fue el caso, esto es, la doctrina cartesiana de la *clara et distincta perceptio*, es decir, la intuición de que los conocimientos individuales, absolutamente claros, en sí mismos nítidos y demarcados de los otros, son el fundamento de

nuestro conocimiento, y que en realidad solo es conocimiento aquello que puede ser reducido a momentos semejantes. En Alemania, gracias a la filosofía hegeliana y a la idealista, esta idea no es tan dominante como en todo el resto del mundo, y a veces casi es de lamentar que este pensamiento, como un momento de la verdad, sea aquí tan poco sustancial, porque en realidad recién en su crítica y recién cuando uno ha experimentado realmente lo que es la *clara et distincta perceptio*, puede uno realizar la transición a la dialéctica en su peso completo. De hecho, a veces hasta siento el malestar de que ustedes podrían estar siguiéndome demasiado fácilmente en mis reflexiones dialécticas, precisamente porque esa resistencia, que en este punto existe en todo el mundo occidental civilizado y que está basada precisamente en el cartesianismo, en Alemania no tiene la fuerza tradicional que tiene en otros lados, y se podría decir que uno puede llegar demasiado trivialmente a la dialéctica, y es probable que esto no sea para la dialéctica tampoco tan sano. En cualquier caso, podemos decir en principio contra esta *clara y distincta perceptio* que de ninguna manera hay un algo último semejante, dado absoluto y limpio de todas las mediaciones, sea esto conciencia pura o sea dato puro sensible. La comprobación de esto es el contenido propiamente dicho de la *Fenomenología del Espíritu*, y aquí introduzco este pensamiento fundamental de la *Fenomenología del Espíritu*, en esta presentación general de la dialéctica. Espero encontrar el tiempo de esbozar para ustedes el completo razonamiento de la *Fenomenología*, de modo que puedan ver cómo está implementado este tema fundamental: que siempre allí donde el pensar cree que está el punto de adherencia absoluto, este punto de adherencia vuelve a disolverse, y finalmente esta búsqueda de un algo fijo absoluto semejante y no movido en sí mismo prueba ser, en realidad, un espejismo del conocimiento.<sup>137</sup> La verdad,

<sup>137</sup> Adorno no llegará a hacerlo en esta lección.

nos enseña la dialéctica, no es para nada algo dado, no es, como dice Hegel, algo acabado,<sup>138</sup> sino que yace en el proceso, y el objeto que tenemos ante nosotros es él mismo un objeto movido en sí mismo; pero como movido en sí mismo, no es unívoco. O permítanme decirlo acaso más exactamente: no es *solo* unívoco, es decir, necesitamos –y aquí el momento cartesiano recibe sus honores– de su univocidad, necesitamos de su determinidad, el discernimiento de lo específico y de aquello que, en sus contornos, está exactamente frente a nuestros ojos, y precisamente al observar este objeto fijo y determinado muy de cerca en su determinidad [nos topamos con el hecho de que] no es semejante objeto fijo y determinado. Se trata en cierto modo de esa mirada micrológica que se hunde en lo singular, bajo la que lo rígido y al parecer unívoco y al parecer determinado empieza a moverse; y con esto, en efecto, ejercemos al mismo tiempo una crítica sobre la proposición de Descartes.

No deben olvidar ustedes que esta proposición es, de hecho, una proposición del racionalismo dogmático. Hay una experiencia muy notable que uno hace cuando, al mismo tiempo, piensa filosóficamente y trabaja en las ciencias materiales: que innumerables ideas que alguna vez tuvieron su valor relativo hayan sido ya hace tiempo despachadas o, en todo caso, relegadas a su lugar por la filosofía, mientras que en el funcionamiento de las ciencias, que al parecer se lo toman todo mucho más seriamente y más rigurosamente que nosotros los filósofos, estos conceptos disueltos por la filosofía siguen aún activos, y a estos pertenece por ejemplo la imagen de la *clara et distincta*

<sup>138</sup> “Lo verdadero y lo falso pertenecen a esos pensamientos determinados que, carentes de movimiento, pasan por ser esencias propias, una de las cuales se asienta aquí, la otra allá, aisladas y fijas, sin comunidad ninguna con la otra. Frente a esto, ha de afirmarse que la verdad no es una moneda acuñada que puede darse ya lista para guardársela sin más en el bolsillo” (Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 3, *Phänomenologie*, p. 40 [*Fenomenología*, ob. cit., p. 136]).

*perceptio*, que en realidad uno puede encontrarse una y otra vez, solo ligeramente disimulada, entre las exigencias tanto de las ciencias racionales como de las positivistas. Aquí, en principio, habrá que recordar que en la exigencia según la cual un objeto me tiene que ser dado de forma absolutamente clara y unívoca y distinguido de los otros para que yo tenga conocimientos válidos subyace el supuesto –y este es exactamente el momento dogmático en aquella intuición– que el mundo tiene, de hecho, ese carácter de univocidad y de determinidad. Es decir que solo se puede llegar a esta *clara et distincta perceptio* cuando los objetos mismos del conocimiento son estáticos en sí, están fijamente delineados en sí, son en sí mismos unívocos, cuando están hasta tal punto aislados de todos los otros que, sin perjuicio de su propia verdad, pueden ser tratados separados del todo y como objetos singulares. En otras palabras: por mor de la ciencia, en el fondo, por el ideal matemático, para que yo pueda construir una ciencia sistemática y completamente organizada, se postula aquí que los objetos de mi conocimiento ya son de tal modo que se me dan adecuadamente bajo semejantes categorías. Bien, esto no es solamente una afirmación dogmática a partir de la que no sabemos si el mundo está ciertamente así organizado, sino que la crítica del conocimiento, y precisamente aquella de Hegel, ha probado hasta el detalle que precisamente esa constitución de los objetos que, en efecto, debe ser el presupuesto para que percibamos los objetos *clare et distincte*, no existe para nada en esta forma, sino que los objetos son, por un lado, movidos en sí y contradictorios, pero por el otro, precisamente por esta esencia contradictoria, en sí están en realidad conectados con todos los otros objetos. Y por consiguiente, en términos de un conocimiento que proceda realmente de forma consecuente, que no se reserve su filosofía para la prédica del domingo y opere los días de semana con el sentido común, la exigencia de la *clara et distincta perceptio* no puede ser salvada.

## LECCIÓN II

1/7/1958

Señoras y señores:

Antes de continuar con la discusión de las dificultades que nos presenta el pensar dialéctico, quisiera, para evitar malentendidos, diferenciar algo más un par de puntos que en el fragor de la batalla la última clase traté quizá de un modo demasiado aproximado y rápido. Acaso la diferenciación de estas cosas me dé, a la vez, la posibilidad de introducirlos, a partir de un problema específico, un poco más profundamente en la constitución del pensar dialéctico. Se trata aquí del objeto de nuestra última clase, esto es, de la relación entre todo y parte. En principio, he incurrido en una cierta incorrección al recurrir al concepto de rol para ilustrar nuestro tema; en las ciencias sociales actuales, ante todo bajo el impacto de las teorías del sociólogo norteamericano Talcott Parsons,<sup>139</sup> este concepto

<sup>139</sup> Talcott Parsons (1902-1979). Sociólogo norteamericano. Profesor desde 1927, a partir de 1944, en la Universidad de Harvard. En la Lección 17 Adorno volverá a hablar más en detalle sobre Talcott Parsons. Sobre el concepto de rol dice Parsons: "Un rol puede ser definido como la participación estructurada, esto es, regulada normativamente, de una persona en un proceso concreto de interacción social con *partners* de rol concretos, definidos. [...] Puesto que el individuo normal participa en muchos

se ha ido estableciendo en dimensiones cada vez mayores. En aquel momento les dije que podemos percibir, sin mediación y en forma primaria, la preeminencia del todo sobre la parte ante todo en el hecho de que, en la parte decisiva de nuestra vida, es decir, en nuestro trabajo, nos sentimos en lo esencial dependientes de la sociedad y de ninguna manera más bien como una parte, esto es, como seres [ *Wesen* ] que solo dependen de sí mismos, puesto que, ya de entrada, nos es asignado un rol por la sociedad. A este pensamiento como tal no tendría nada que rectificarle, y sigo adhiriendo a él, pero creo que debe quedar dicho que el término 'rol', tal como aparece en la sociología moderna –en oposición, por ejemplo, a su uso en *L'être et le néant* de Sartre–,<sup>140</sup> en general busca designar precisamente lo contrario, esto es, los modos de comportamiento específicamente individuales que asumimos en una sociedad.<sup>141</sup>

colectivos, es un lugar común, aunque crucial, que solo en casos extremos un rol único constituya el entero comportamiento interactivo de un individuo concreto" (Talcott Parsons, "An Outline of the Social System", en *Classical Sociological Theory*, editado por Calhoun et al., Blackwell, 2011, p. 430).

<sup>140</sup> Jean-Paul Sartre (1905-1979). Filósofo y escritor. Escribió en 1943 *El ser y la nada*, el libro más importante del existencialismo francés. En su famosa descripción del camarero de un café explica el fenómeno de la 'mala fe', donde el hombre intenta engañarse sobre su propia determinación –ser un ser originalmente libre, 'para sí'–, al jugar ese rol de camarero que debe jugar en la sociedad, lo juega de tal modo como si este ser-camarero fuera un en-sí, es decir, como si él fuera idéntico a ese rol. Sartre define al camarero que hace de camarero como una suerte de enajenación del yo, que consiste en 'ser lo que no soy'. (*L'être et le néant*, París, 1943, p. 96 [edición en castellano: *El Ser y la Nada*, Barcelona, Biblioteca Grandes Pensadores, 2004, p. 92]). Y, en efecto, esta circunstancia de que esta apropiación del rol sea solo posible como juego o representación implica una diferencia entre existencia y rol. "Como si, por el hecho mismo de que mantengo en existencia ese papel, no lo trascendiera de parte a parte, no me constituyera como un *más allá* de mi condición" (ibíd.). El análisis del fenómeno de la mala fe –el no querer ser uno mismo, de Kierkegaard– tiene en el libro la función de introducir en las estructuras fundamentales del 'ser para sí' y de la trascendencia de la existencia humana.

<sup>141</sup> La idea es la siguiente: en la lección anterior, Adorno había usado el concepto de rol en el sentido de la determinidad puesta por la sociedad y ajena del individuo como el todo, es decir, como se desarrolla en la teoría de Sartre; en la sociología moderna, por el

Esta rectificación terminológica no pretende más que llevarlos a un problema de orden fáctico. Acaso recordarán que en la última clase les había dicho, algo radicalmente, que experimentamos en nosotros mismos una suerte de preeminencia del todo frente a la parte al percibir antes la presión social y no tanto la situación específica, tal como es llamada, en la que nos encontramos, y entonces me pronuncié especialmente en contra de la habitual lógica científica de la inducción, que en ese punto defiende la opinión según la cual, partiendo de experiencias individuales, uno avanza progresivamente de una

contrario, se denomina 'rol', bajo el influjo de Talcott Parsons, a ese modo de comportamiento individual identificado con la persona o el individuo dentro de la sociedad. Adorno formula esta problemática más claramente en las lecciones *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft* [Elementos filosóficos de una teoría de la sociedad] de 1964, poniéndola en relación con el concepto de máscara de personaje [Charaktermaske], del que hablará en la Lección 12: "Allí donde podemos hablar específicamente de lo social, y únicamente donde se justifica la constitución de un campo especial de ciencias sociales, siempre parece ocurrir que –y esto debido a una constitución general de la sociedad, donde divergen los intereses de las personas individuales y la construcción del todo– las personas individuales, también allí donde suponen estar actuando en tanto personas psicológicas, donde creen ser ellos mismos, actuar libremente, ser idénticos consigo mismos, son en su mayor parte máscaras de personaje, esto es, que no hacen otra cosa que lo que les indica su función, su función objetiva dentro de la sociedad. Dicho sea de paso, esta es la verdadera razón del fenómeno que hoy se ha puesto tan de moda con el nombre de 'rol', solo que el concepto de rol es problemático porque aquí se hace [una hipóstasis] de algo que es derivable de la estructura misma de la sociedad, esto es, que las personas deben hacer algo que en verdad no son en sí mismas –y jugar un rol significa en principio, en el sentido literal, que hay que hacer algo y que hay que hacer las veces de algo que uno en realidad no es–, y cuando no se presta atención a este momento, entonces el concepto de rol resulta completamente absurdo. Este concepto de rol que solo se explica, en realidad, a partir de que las personas son obligadas por la totalidad social a actuar de una determinada manera distinta de la que están determinadas por sí mismas, este concepto de rol, digo yo, por completo dependiente de momentos sociales concretos, es hipostasiado de tal forma, como si en el rol se tratara de una suerte de cualidad originaria de la esencia social, que es algo así como si, a partir del teatro, quisiéramos derivar la ontología de la realidad" (Adorno, *NaS IV-12*, pp. 150 y ss.; ver también GS 8, p. 13). En el párrafo siguiente, Adorno señala a Parsons como representante de este concepto de rol criticado. (Para el concepto de 'máscara de personaje', ver p. 229 y nota 179).

forma más o menos constante hacia la experiencia del todo. Aquí tampoco quisiera rectificar en nada el impulso o la idea de aquello que les he dicho. Pero opino que la comparación es algo equívoca en la medida en que yo –y creo que precisamente los psicólogos entre ustedes me lo confirmarán– en un sentido estricto no puedo hablar en general de una experiencia del todo como todo sin tener, también, la experiencia de las partes, y viceversa. Sino que estos dos conceptos no solo no son pensables, sino que ni siquiera se pueden comprender el uno sin el otro. Y esto mismo representa un pequeño modelo para la dialéctica. En realidad, solo sabemos de un todo como todo en la medida en que percibimos este todo o lo conocemos intelectivamente en relación con las partes, frente a las cuales este se presenta como todo, y viceversa, solo sabemos de las partes como partes en la medida en que somos capaces de relacionar estas partes con un todo, pongamos, con el campo visual. Sin esta reciprocidad de los opuestos, en realidad, los conceptos de todo y parte carecen de su sentido estricto. De modo que aquí pueden ustedes comprobar, en un sentido muy elemental, la verdad de la proposición dialéctica: que categorías de este tipo, que se contradicen entre sí como lo hacen el concepto del todo y el concepto de la parte, están una por la otra mutuamente mediadas. El estado de cosas que, en cambio, quise poner de relieve la clase pasada sería caracterizable, acaso, más estricta y adecuadamente de la siguiente forma: que lo que percibimos es algo que en un principio no es ni todo ni parte sino un tercero, algo enormemente difícil de formular en palabras, para lo que mi antiguo profesor Cornelius<sup>142</sup> acostumbraba a usar el concepto, no del todo libre de ironía objetiva, de “confusión en una confusión”, donde en realidad el concepto de confusión

<sup>142</sup> Hans Cornelius (1863-1947). Profesor titular de Filosofía en Frankfurt desde 1910, fue el maestro académico de Adorno.

ya estaría queriendo decir lo contrario. Ven ustedes cuán difícil es aprehender este estado de cosas. No es ni el todo lo que se percibe, ni tampoco son las partes en principio articuladas como tales, y eso que percibimos primariamente es ‘algo en general’, en cierto modo todavía de este lado de esa diferenciación, con lo que, en efecto, se vuelve inválida la prioridad de las partes, implementada por la lógica de la ciencia habitual, frente al todo hacia el que, al parecer, debemos elevarnos, tanto como esa representación dogmática de figuras por completo articuladas en sí que deberíamos poder percibir sin que nos esté dado al mismo tiempo la conciencia de las partes. Quisiera añadir a esto, para evitar malentendidos, que las consideraciones que fundamentalmente hemos estado realizando aquí no se refieren a la pregunta psicológico-genética, de qué es aquello que tenemos al principio, empíricamente, con nuestro aparato sensorial o, si quieren, también en lo mental y psicológico, sino que se trata sin excepción de la cuestión de la prioridad constitutiva, es decir, si para hacer juicios razonables debemos partir respectivamente de un algo primero o de un todo; y dentro de esta cuestión, por supuesto, la del origen genético-psicológico no es para nada determinante. Pero espero que, a partir de las consideraciones que hemos llevado a cabo, también para ustedes resulte evidente que aquí, en efecto, no se puede hablar ni de una preeminencia de las partes individuales como tampoco de una preeminencia lógica del todo.

A lo que quería llegar hoy es a una dificultad que acaso ustedes no tengan tan presente, pero que tanto más persistentemente se hace notar en nuestros hábitos de pensamiento. Pues, aunque no seamos filósofos, aunque no estemos para nada, por así decir, estropeados por la filosofía, sin embargo está claro que estamos completamente saturados de todo tipo de representaciones filosóficas posibles, y precisamente estas representaciones filosóficas que, sin saberlo, aportamos a las cosas, son las que, en realidad, requieren la reflexión crítica



para ser superadas [*aufgehoben*], para ser puestas en orden, mucho más que las así llamadas experiencias inmediatas o ingenuas que hacemos en general. Esta filosofía encubierta, con la que crecemos y que, una y otra vez, nos es inculcada en nuestra existencia científica, por así decir, no explícitamente, es la siguiente: que el conocimiento vinculante será en realidad aquel que se remita a un primero absoluto, donde no es tan determinante si este algo primero al que debería remitirse ha de ser, por su lado, el dato sensible, que es una mera facticidad que, por así decir, no se puede quitar de en medio al pensar, por detrás de la que no podemos recurrir a nada, o si este primero absoluto es el pensamiento puro, la idea, el espíritu o lo que sea, que al mediar todo lo singular, constituyendo así en general su posibilidad, es provisto de una preeminencia absoluta semejante. Creo que esta tesis del primero absoluto –que, por cierto, es idéntica a toda la representación tradicional de la filosofía, que no por nada se llama *πρώτη φιλοσοφία*, *prima philosophia*, es decir, ‘filosofía primera’–,<sup>143</sup> creo que si ustedes se rinden cuentas ante sí mismos de los modos de proceder que siguen en las diversas áreas de la ciencia de cada uno, entonces se toparán una y otra vez con el hecho de que, involuntariamente, creen tener en la mano un algo último semejante, como un garante absoluto, fijo, indudable, de la verdad. Está claro, sin más, que esa necesidad de un algo último que uno retiene en mano está muy fuertemente relacionada con la necesidad de seguridad con la que está entrelazado nuestro entero conocimiento,<sup>144</sup> y que, sea como sea, desde el punto de vista filogenético tiene su origen en el hecho de que así tratamos de vencer el miedo que en los tiempos arcaicos nos dominaba frente a la superioridad de la naturaleza, apropiándonos de lo extraño que tenemos frente a

<sup>143</sup> Para el concepto de *πρώτη φιλοσοφία* (filosofía primera) ver nota 23.

<sup>144</sup> Conjetura de ‘entrelazado’ [*verschränkt*] en lugar de ‘limitado’ [*beschränkt*].

nosotros, entendiéndolo en cierta manera como una parte de nosotros. Esta intención está viva en toda forma de filosofía del origen, pues lo dado sin mediación, es decir, los hechos de nuestra conciencia, a los que recurrimos como un algo último, son precisamente hechos de nuestra conciencia y por eso han de sernos propios, específicos, mientras que, a la inversa, también el espíritu o la conciencia como la última fuente de derecho de todo el ente [es una representación] nuestra, solo que representa un ego en cierta forma excesivo metafísicamente, un ego henchido hasta lo absoluto. Por lo demás, de aquí se pueden extraer ciertas consecuencias para la evaluación de los diversos tipos fundamentales de metafísica –tal como materialismo y espiritualismo, idealismo y empirismo, o idealismo y realismo, racionalismo y empirismo–: esto es, que en todos los casos, allí donde se afirma en general un algo primero semejante, un principio originario absoluto semejante, en realidad existe allí un pensar idealista,<sup>145</sup> no importa si las teorías que están discutidas se saben y se declaran idealistas, o si hacen lo contrario. Pues ocurre que, precisamente, ese algo primero al que atribuimos eso que recae sobre nosotros, eso que no somos nosotros mismos, para apropiárnoslo, para que se convierta en un primero absoluto semejante, precisamente lo identificamos al mismo tiempo con nosotros mismos, y no importa si nos representamos este yo como una persona empírica o como una forma trascendental, o a fin de cuentas, como en la metafísica idealista especulativa, nos concebimos nosotros mismos como el espíritu absoluto. Tan pronto como indico un principio originario de este tipo, un algo último semejante, está también allí la pretensión del espíritu de dominar todo aquello que es, pues este algo último es siempre un algo pensado por el espíritu, y en

<sup>145</sup> En la *Metacrítica de la teoría del conocimiento*, Adorno remite a Nietzsche para este pensamiento (GS 5, p. 16).

este aspecto se ha de constatar hasta en el materialismo dogmático, es decir, en el materialismo no-dialéctico, un algo idealista en la medida en que este materialismo cree tener un principio originario absoluto semejante a partir del pensamiento puro.

Este principio originario absoluto es en realidad aquello contra lo que se dirige el pathos de toda la filosofía dialéctica, en cualquiera de sus variantes. Y sin dudas la más dura exigencia para los hábitos de pensamiento con los que hemos crecido es el hecho de renunciar a esto, es decir, prescindir de la idea de que la verdad es eso último a lo que podemos recurrir, y en lugar de esto conformarnos con algo que, en términos de la filosofía del origen, ha de valer en realidad como algo secundario, terciario, como un mero derivado, y es desvalorizado como tal. Este orden de valores es puesto de cabeza ampliamente por el pensar dialéctico, y por completo en el pensar hegeliano, aunque, tal como les he dicho repetidas veces, en la construcción total de la dialéctica hegeliana, sin embargo, se afirma la hegemoría del espíritu. Se podría decir que, en un sentido superior, Hegel es todavía dialéctico en la medida en que es idealista y no idealista a un tiempo. Pero si por un segundo vuelven a tener presente aquello que les había explicado en un contexto muy distinto sobre la filosofía hegeliana –esto es, que esta filosofía no parte de una sentencia, que no equipara ese punto de inserción con que comienza y que, por lo demás, va variando en las distintas obras de Hegel, con la verdad, sino que en realidad ve la verdad, tal como esta filosofía dice, en el todo, en el proceso, en la cohesión de los momentos, y frente a esto concibe aquel origen, ese supuesto absoluto, como lo más pobre y lo más tonto que pueda uno imaginarse–, verán entonces que, en realidad, esa exigencia que nos plantea la dialéctica es que reconozcamos la verdad en el proceso, en el entrelazamiento, en la constelación de los momentos y no en la reducción a un tal principio originario. Esto tiene su importancia para la posición de la dialéctica frente a las dos grandes tendencias filo-

sóficas con las que, en cierta forma, ya Hegel debió medirse y que son características para aquello que hoy se llama discusión filosófica, no importa cuán nula se nos muestre una discusión semejante.<sup>146</sup> La dialéctica tiene, si me permiten, para orientarlos –casi diría– estratégicamente, un doble frente: por un lado ante la ontología, por el otro ante el positivismo. Y sin dudas esta es una dificultad esencial con la que se encuentra la dialéctica: no dejarse insertar cómodamente en esta alternativa hoy todavía imperante, si bien regresiva.

Creo que es necesario, en principio, tomar hoy el toro por las astas y decirles algo más enérgico sobre la posición frente a la ontología, y preferentemente con palabras del propio Hegel, para que ninguno de ustedes, pongamos, abrigue la sospecha de que yo, como oponente de las restauraciones ontológicas de hoy en día, esté haciendo uso de Hegel aquí arbitrariamente. Y esto es aún más necesario en la medida en que, en los más diversos puntos dentro de las tendencias ontológicas, hoy no faltan aspiraciones de reclamar a Hegel como un pensador ontológico.<sup>147</sup> El mismo Heidegger anunciaba una pretensión similar en su escrito de juventud sobre Duns Scoto, que contiene una suerte de patética declaración en favor de Hegel;<sup>148</sup> y los *Caminos de bosque* contienen, más aún, una interpretación minuciosa, una interpretación, por lo demás, que recuerda en algo a la pareja de sofistas del Gorgias,<sup>149</sup> de la introducción a

<sup>146</sup> En la primera parte de la *Enciclopedia*, en la sección “Concepto previo”, Hegel hace una presentación sistemática de la relación de su filosofía con las otras posiciones filosóficas (parágrafos 19-83). En esta sección trata de las “tres posturas del pensamiento respecto de la objetividad” (ver *Werke*, ob. cit., tomo 8, *Enzyklopädie I*, pp. 67-180 [*Enciclopedia*, ob. cit., pp. 125-185]).

<sup>147</sup> Ver nota 111.

<sup>148</sup> Ver Martin Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en *Gesamtausgabe I*, tomo 1, Frankfurt, 1978, pp. 189-412.

<sup>149</sup> El editor no ha podido descubrir la alusión de Adorno.

la *Fenomenología del Espíritu*, y ante todo una interpretación del título original de la obra, que también busca establecer el lazo con Hegel,<sup>150</sup> y del mismo modo hay, una y otra vez, planteos de incluir a Hegel dentro de los diversos sectores de las reconstrucciones que se intentan de la ontología tomista o en general escolástica;<sup>151</sup> planteos, por lo demás, que no son para nada desdeñables, pues allí precisamente se manifiesta la insuficiencia de una ontología rígida y estática, pero que por otro lado son muy difíciles de juntar con la intención propia de Hegel. Es cierto que la filosofía de Hegel, en todo caso en una de sus obras, acaso la más grandiosa, esto es, la *Lógica*, comienza con el concepto de ser.<sup>152</sup> Y también es verdad que, en cierto sentido, se puede considerar con alguna razón la filosofía de Hegel, en la medida en que allí lógica y metafísica han de ser lo mismo, como una interpretación del ser en general que, como mi amigo Herbert Marcuse lo expuso en su libro sobre Hegel y la ontología, sería concebido por él precisamente como un ser movido, como vida.<sup>153</sup> No obstante, soy de la opinión de que una caracterización semejante, aunque sea correcta *formaliter*, sin embargo es incompatible en realidad con la esencia de la filosofía hegeliana, porque tiene necesariamente el carácter de

<sup>150</sup> Ver Martin Heidegger, "El concepto de experiencia de Hegel", en *Holzwege*, Frankfurt, 1950 [edición en castellano: *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1996].

<sup>151</sup> Ver nota 111.

<sup>152</sup> En la primera oración (unimembre) del texto principal de la *Lógica* leemos: "Ser, puro ser –sin ninguna otra determinación" (Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 5, *Wissenschaft der Logik I*, p. 82 [*Lógica*, ob. cit., p. 108]).

<sup>153</sup> Herbert Marcuse (1898-1979). Filósofo, politólogo, sociólogo, miembro del Instituto de Investigación Social desde 1932-1933. Emigró en 1933; desde 1956, profesor en Waltham (Massachusetts); a partir de 1964, en San Diego (California). Ver *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Gesellschaft* [La ontología de Hegel y la fundación de una teoría de la sociedad], Frankfurt, 1932. En 1928, Marcuse quiso conseguir su *Habilitation* docente con este trabajo ante su maestro académico Martin Heidegger, en Friburgo, pero el trabajo fue rechazado.

aquella abstracción, esto es, esa universalidad y esa particularidad, que es criticada por el pensar hegeliano.

Permítanme intercalar aquí un comentario terminológico que acaso les haga más fácil la propia lectura de Hegel. El concepto de lo abstracto en Hegel no se limita a eso que nosotros comprendemos como tal.<sup>154</sup> Lo abstracto en Hegel no es solo la universalidad vacía frente a los contenidos singulares que la llenan, aunque esto tampoco está ausente en este concepto de abstracción en Hegel. En la próxima clase interpretaremos un pasaje de la *Fenomenología* donde encontramos exactamente este concepto de abstracción. Pero si recuerdan ustedes que en términos de la filosofía hegeliana se piensa el mero esto-aquí, sin concepto, aún no consciente en sí de su propia mediación, el *τόδε τι* como un algo también vacío e indeterminado,<sup>155</sup> al igual que los más vacíos conceptos mayores, entonces entenderán que, por momentos, el concepto de lo abstracto en Hegel

<sup>154</sup> Hacia el final de la Lección 4 Adorno ya había hablado del concepto de lo abstracto en Hegel.

<sup>155</sup> Con la expresión *τόδε τι*, Aristóteles designa en las *Categorías* un 'esto-de-una-especie', como por ejemplo 'esta mesa', en la medida en que cae bajo el concepto 'mesa'. Para decidir si algo es un *τόδε τι* valen para Aristóteles, ante todo, los criterios de la autonomía y la separabilidad que, en principio, cumplen los objetos individuales. En la *Metafísica*, Aristóteles define también el 'eidos' ('forma', 'concepto') como *τόδε τι*, si bien es discutible en qué sentido el 'eidos' cumple con los criterios mencionados. Adorno utiliza el término *τόδε τι* solo con el significado del objeto preconceptual (un esto, un algo), hacia el que señalamos, en cierto modo, por medio de la expresión. "También este concepto de *τόδε τι* es fundamental para todo el pensar occidental, porque en este *τόδε τι* están todas las referencias a la facticidad, el esto-aquí, eso que no puede disolverse en el concepto y a lo que, sin embargo, se le busca un nombre conceptual. En verdad, *τόδε τι* no es –y esto resulta muy interesante para la complejidad de este pensar– para nada un concepto, sino un gesto; *τόδε τι* equivale a decir 'esto', señala algo. Y Aristóteles tenía presente que para este inconcebible según su propia esencia no se podía construir de ninguna manera un concepto, sino que solo se puede expresar con un gesto, mientras que luego, a partir de este gesto, se forma un término que finalmente se condensará en conceptos como facticidad, dado, y ya en la escolástica *haecceitas*, o como quiera que se denominen estos conceptos" (Adorno, NaS IV ·14, p. 57).

significa directamente lo contrario de lo que en realidad dice en el lenguaje cotidiano, esto es, lo aislado, es decir, aquello que todavía no está reflexionado en sí de modo tal que, por esta su reflexión en sí, por este despliegue de las contradicciones inherentes a él, se sepa en su relación con el todo. Lo singular sin concepto, aislado, lo singular escindido, tal como eso que, pongamos, constituye en una medida esencial el contenido de las ciencias positivas, cae bajo el veredicto de lo mero abstracto tanto como el concepto vacío de universalidad, y así se produce para el lector no iniciado, no informado, la sorprendente paradoja de que, muy a menudo, precisamente eso que estamos acostumbrados a considerar lo concreto, esto es, los datos, los hechos con los que comienza nuestro conocimiento, aparece como lo abstracto, mientras que el concepto en el sentido específico hegeliano, esto es, lo individual que en términos de esta filosofía se concibe a sí mismo, lleva entonces, en realidad, el acento de la concreción.<sup>156</sup>

En este sentido, entonces, bien se puede decir que una tal caracterización universal del ser –aun cuando sea correcta formalmente, aun cuando se pueda decir, pongamos, que la visión completa del ser en Hegel es, precisamente, aquella de una totalidad movida en sí misma, en el sentido de una contradicción inmanente– es falsa en la medida en que cada una de esas proposiciones aisladas, cada una de esas sentencias, es en realidad falsa. Y eso que Hegel opondría fundamentalmente a la ontología –esto es, la filosofía del ser que cree tener en el concepto de ser, o en el ser, lo absoluto– no sería tanto que, en realidad, este no es el caso, sino que solo diría que una determinación semejante del ser es parcial en la medida en que

<sup>156</sup> Este sentido de 'abstracto' está en el centro de un breve ensayo de Hegel con el título de "Wer denkt abstrakt?" ["¿Quién piensa abstractamente?"] (*Werke*, tomo 2, pp. 575-581).

no está desplegada, que no es explícita. Pero como la explicación, ese hacerse-consciente-de-sí de los conceptos es, por su lado en Hegel, un elemento de la propia verdad de los conceptos, entonces una tal determinación abstracta del ser, aunque parezca en sí correcta en un principio, aunque sea correcta en sí, para sí, esto es, según la medida de su reflexión en sí misma, es insuficiente y directamente falsa. Este pensamiento, que les resultará perfectamente claro después de lo que hemos estado discutiendo juntos, será luego intensificado en Hegel en una serie de formulaciones que son tan incisivas que sería imposible pasar por alto que el pathos de esta filosofía, en realidad, está dirigido en general contra esto, contra el hecho de que la filosofía deba tener<sup>157</sup> su absoluto en un tal concepto universal, aislado e hipostasiado, como el del ser.

Ahora quisiera darles varios ejemplos seguidos, que les mostrarán de qué modo es intensificado este tema crítico en Hegel. En el pasaje de la *Lógica* donde lo equipara a la nada, dice del ser: "En su inmediatez indeterminada es igual solo a sí mismo".<sup>158</sup> En otras palabras: no contiene para nada el momento de lo no-idéntico, tan pronto como es pronunciado en su inmediatez. "Es la pura indeterminación y el puro vacío. No hay *nada* en él que uno pueda intuir, si puede aquí hablarse de intuir; o bien él es solo este puro, vacío intuir en sí mismo. Tampoco hay nada en él que uno pueda pensar, o bien este es igualmente solo un pensar vacío. El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la *nada*, ni más ni menos que la nada".<sup>159</sup> Creo que a esto debo añadir a los fines de la elucidación: hay que leer a Hegel de un modo muy diferenciado, y

<sup>157</sup> Conjetura de 'tener' [*haben*] a partir de 'benutzen' [*usar*].

<sup>158</sup> Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 5, *Wissenschaft der Logik I*, p. 82 [*Lógica*, ob. cit., p. 108; traducción modificada].

<sup>159</sup> *Ibid.*

ante todo con una constante disposición a pensar a la vez todas las posibilidades de un concepto en un concepto, así como más tarde Nietzsche lo deseó de sus lectores, y con gran razón.<sup>160</sup> Si ustedes leyeran este pasaje, pongamos, en términos de un tratado lógico, de modo tal que se diga aquí que, precisamente en su completa abstracción y falta de contenido, en su inmediatez, el concepto de ser pasa al concepto de la nada, tal como lo encontrarán presentado en los manuales de filosofía cuando se describe el primer nivel de la dialéctica hegeliana, entonces no entenderán ustedes este pasaje correctamente. Pues lo que aquí prevalece es al mismo tiempo lo siguiente: que el concepto mismo de ser, al ser utilizado sin ir más allá de él, sin liberar el proceso que está contenido allí, que entonces este concepto de ser como concepto, esto es, como un *medium* del conocimiento o hasta como último sustrato de la filosofía, es nulo. En otras palabras: el enunciado "El ser es nada" tiene una doble cara en Hegel. Por un lado significa precisamente aquello que les he indicado antes, esto es, que la abstracción del concepto de ser es de tal tipo que no puede ser diferenciado del concepto de nada, y se pasa a su propio opuesto. Este es, si ustedes quieren, el costado lógico-metafísico del concepto, y la famosa tesis según la cual la filosofía de Hegel es al mismo tiempo una lógica y una metafísica, posiblemente no pueda captarse mejor y más claramente que aquí. Pero por el otro lado deben pensar también que una proposición tal como "ser es nada" es también una proposición crítica, es decir, que allí se dice: en la medida en que al hablar del ser no despleguemos, efectivamente, este concepto en su vida propia, en su significado propio, entonces nuestro hablar sobre el ser será en realidad algo nulo, y el absoluto que creemos sostener allí en las manos será un mero espejismo. Tampoco aquí he introducido nada en Hegel, sino

<sup>160</sup> No se ha podido encontrar la referencia.

que puedo probarles esto muy precisamente con el pasaje que ahora les leeré de la *Enciclopedia*. Se trata, en este punto, de que esta doctrina no representa tanto una cualidad ontológica del ser como un defecto del pensamiento filosófico, toda vez que termina tan solo en el ser. "Si el ser es enunciado como predicado de lo absoluto, se obtiene la primera definición de este" —esto es, el comienzo absoluto en términos de la filosofía de los comienzos, de la *prima philosophia*—: "Lo absoluto" —o lo absolutamente primero— "es el ser. Esta es (en el pensamiento) la definición simplemente inicial, la más abstracta" —es decir, la que se sustrae a su cumplimiento por el proceso— "y la más pobre".<sup>161</sup> Y al introducir Hegel, en este punto, el concepto de pobreza, muestra al mismo tiempo que está criticando el uso de este concepto, no importa cuán necesario pueda ser para el desarrollo dialéctico, esto es, que dice tener por falsa una proposición tal como "Lo absoluto es el ser". Pero como esta proposición es la forma de la filosofía del origen, en tanto que, en realidad, necesariamente está en la base de toda intención ontológica, entonces esta frase enuncia no menos que lo siguiente: que Hegel descarta la posibilidad de la ontología, que hoy es vinculada con él tan a menudo.

Para terminar, les leeré un pasaje que está dirigido contra Jacobi,<sup>162</sup> cuya filosofía intuicionista de la inmediatez, en su época, correspondía aproximadamente a lo que significan hoy las filosofías del origen, en la medida en que se derivan de la intuición categorial, y ahora verán hasta qué punto esta crítica del concepto de ser, de hecho, acaba en una crítica de todo tipo de ontología. "En esta pureza enteramente abstracta de la continuidad, vale decir en esta indeterminación y vacuidad del

<sup>161</sup> Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 8, *Enzyklopädie I*, p. 183 [*Enciclopedia*, ob. cit., p. 189] (parágrafo 86).

<sup>162</sup> Para Jacobi, ver nota 52.

representar, es indiferente llamar a tal abstracción espacio, o puro intuir, o puro pensar; todo esto es lo mismo que aquello que el hindú –cuando sin moverse exteriormente y a la vez sin movimiento interior de sensación, representación, fantasía, deseo, etc., durante años solo mira la punta de su nariz, y solo dice *Om, Om, Om* interiormente en sí, o bien no dice nada en absoluto– llama *Brahma*. Esta conciencia sorda, vacía, entendida como conciencia, es el *Ser*".<sup>163</sup> Saben ustedes que hoy en día es habitual escribir el 'ser' [*Sein*] con una 'y' [*Seyn*],<sup>164</sup> volviendo a la ortografía habitual en los tiempos de Hegel, y de algún modo excluyéndolo así del ámbito del pensar discursivo para transformarlo en una palabra mágica que debe, precisamente, designar sin mediación lo absoluto. Según mi convicción, no puede haber ninguna duda de que, para este 'Seyn', Hegel no tendría otra palabra que "Om, Om, Om", esto es, que no vería allí realmente ninguna otra cosa que una recaída en la mera mitología y una renuncia y una traición a todo lo que, en general, había logrado a la fuerza la civilización occidental en el decurso de su conciencia. Y toda tentativa de poner en concordancia la filosofía hegeliana con ese tipo de filosofías del Om, me parece que no es otra cosa que una tentativa sofística de tapar las propias y cuestionables manipulaciones con la autoridad de un pensador cuya sustancia, precisamente, es en lo esencial la sustancia de la razón y que, allí, se cree puede ser utilizado para fines filosó-

<sup>163</sup> Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 5, *Wissenschaft der Logik I*, p. 101 [*Ciencia de la lógica*, ob. cit., pp. 126-127].

<sup>164</sup> Ya en sus lecciones sobre Hölderlin, de 1934-1935, Heidegger escribe 'Seyn' en lugar de 'Sein'. En su ensayo "Die Kehre" ["El viraje"], de 1936, sugiere con esta ortografía una diferencia fundamental de la propia concepción de eso que denomina con el término 'ser', en la medida en que ya no se piensa, como ocurría aún en *Ser y tiempo*, el ser y el ente desde el Dasein del hombre, sino el hombre y el ente desde el ser. (Ver Martin Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, 1962).

ficos que tienen su sustancia, justamente, en la denegación de la razón misma. Hasta aquí acerca de Hegel y la ontología.

Pero ahora quisiera –y esta es quizá la mayor dificultad que se produce en este punto– también decirles algo sobre la relación de Hegel con el positivismo. Porque, si no me engaña completamente mi experiencia sobre la situación intelectual en la que hoy se encuentra ante todo la juventud, creería que entre la juventud, en este punto, domina una suerte de pensar bivalente o al menos está en forma latente, esto es, que hoy se dice: "Bueno, metafísica, eso equivale a ontología, tiene que haber valores eternos, o un absoluto o un algo primero absoluto, y cuando no hay algo así, entonces no hay nada más que los meros hechos, esto es, entonces no hay en realidad nada más que eso de lo que se cercioran las ciencias positivas en su marcha ordenada, y todo lo demás debe ser evitado en tanto ilusión". En realidad, el fin más íntimo de lo que persigo en general con estas lecciones [es mostrarles] que esta alternativa –o bien metafísica, y metafísica equivale a una doctrina rígida del ser y de los valores eternos invariantes, o bien, por el otro lado, la ciencia como un mero orientarse hacia aquello que es el caso, y *tertium non datur*–, que precisamente esta rígida alternativa es, por su lado, la expresión de la conciencia cosificada de hoy que a cada pensamiento reclama un pasaporte, de cada pensamiento exige que diga: "Bien, por favor, ¿adónde perteneces tú?, si eres un metafísico, entonces te ocupas del ser, o eres un científico, entonces te ocupas de los hechos positivos, un *that is that*". Exactamente esta forma de pensar en alternativas fijas y predeterminadas me parece ser, en general, la perdición del estado actual de la conciencia. En estas lecciones quisiera, aunque modestamente, contribuir en algo para quebrantar en ustedes esta imagen y hacerlos ver que, cuando nuestra orientación no es la del ser, podemos estar igualmente lejos de tener que caer en el tosco culto de los hechos científicos, y que, a la inversa, cuando nos sobreviene el *taedium scientiae* y cuando

no se tiene suficiente con las meras constataciones de hechos, que no necesariamente y no incondicionalmente haya que dejarse alimentar con la metafísica prescripta del ser que a uno le sirven allí. El hecho de que, sin embargo, pueda uno abrirse camino entre estas dos alternativas supone que ustedes no estén convencidos de que, en cierta manera, ya tienen las cosas aseguradas, que los esperan estas dos alternativas y que, como cuando en una votación tenemos que elegir, pongamos, entre Adenauer y Ollenhauer,<sup>165</sup> deberán decidirse ustedes o bien por la metafísica o bien por el positivismo, sino que es exactamente en eso en lo que consiste en general el pensar cosificado, el poder del mundo administrado sobre nuestra propia conciencia, que nos dejemos atraer por semejantes alternativas dadas de antemano. Y justamente por eso, creo, es tan importante que la dialéctica sea enérgicamente contrastada frente al positivismo como frente a esa pobre parodia de metafísica que representan las ontologías actuales. Les pido por favor que no lo entiendan del siguiente modo: como si la dialéctica se diferenciara esencialmente del positivismo en el hecho de ser añadida, en cierta medida, a la carne asada que se nos sirve en la forma de los hechos servidos por las ciencias, como la salsa de una creencia, un sentido o algún tipo de principio superior. También me parece un infinito desconocimiento de cualquier conciencia que no se deje despachar alimentada por los meros hechos, si nos imaginamos que cada pensamiento que vaya más allá del mero hecho inmediatamente acabará diciendo: "Sí, todo esto debe de tener algún sentido, todo está perfectamente arreglado, y en realidad deberíamos estar tranquilos y satisfechos". Por el contrario: eso que va más allá de

<sup>165</sup> Un año antes, el 15 de septiembre de 1957, había habido elecciones en el parlamento alemán. El candidato del partido de la CDU era por tercera vez Konrad Adenauer, y el del partido de la SPD, Erich Ollenhauer. La CDU ganó la mayoría absoluta.

la mera facticidad en la dialéctica y lo que confiere a la dialéctica su derecho metafísico de vida, es lo contrario, es decir que es precisamente la rebelión contra la idea de que el mundo de los hechos, al que estamos sujetos y que es infinitamente absurdo, deba ser lo último en nuestra existencia; y la dialéctica es la tentativa, precisamente a través de la crítica de este mundo fáctico que nos domina, de llegar a descubrir la posibilidad de algo otro, sin que con esto este mundo de hechos mismo deba ser embellecido en lo más mínimo por nosotros.

Hoy ya no llegaré a describirles la relación de la dialéctica y el positivismo en sus detalles.<sup>166</sup> Pero permítanme decirles algo más sobre el tema, que les aclare al menos la diferencia entre un pensar dialéctico y un pensar positivista. El pensar dialéctico se diferencia del positivista en que es todo menos natural. Esto quiere decir que cuando uno piensa dialécticamente eso no significa que, sencillamente, imperturbables ante las tentaciones de la metafísica, sigamos entonces una suerte de sentido común, que decantemos hacia una suerte de filosofía del *common-sense*. Sino por el contrario, y con esto llego a otra de las exigencias de la dialéctica: la que consiste esencialmente en que ustedes deben echar por la borda los hábitos de pensamiento que han heredado y que les son familiares, y asumir de hecho el trabajo y el esfuerzo del concepto, y esto en el muy preciso sentido de descubrir que todo aquello que nos está dado como natural, de modo tal que no dudamos de ello, por su parte no es algo natural, sino algo ya reflexionado en sí o -dicho materialistamente- un algo ya mediado socialmente, que eso que se nos presenta como naturaleza, en verdad es

<sup>166</sup> Aquí hay en la transcripción una indicación, al parecer del propio Adorno, que señala el ensayo de Horkheimer "Der neueste Angriff auf die Metaphysik" ["El último ataque a la metafísica"], publicado en 1937 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*. (Ver *Gesammelte Schriften*, ob. cit., tomo 4, Frankfurt, 1988, pp. 108-161).

'segunda naturaleza'<sup>167</sup> y no primera, y que nosotros, justamente para dar lo que le corresponde a la naturaleza profanada y sometida, no debemos dejarnos enneguecer por esa apariencia de lo natural que el mundo entumecido en convenciones nos exige por los cuatro costados. Sobre esto quisiera decirles algunas cosas la próxima clase, y sobre la intención crítica frente al positivismo acrítico y meramente aceptador.

<sup>167</sup> El concepto de 'segunda naturaleza' posee una larga y compleja historia –más allá de la propia expresión, que se ha constatado por primera vez en Cicerón– que se remonta en su tópico hasta la Antigüedad griega. (Ver el artículo "Zweite Natur" en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, tomo 6, Mo-O, Basilea, 1984, pp. 484-494). El uso de Adorno de este concepto contiene al menos tres aspectos, ya presentes en la historia de la significación del término: primero la tesis según la cual la primera naturaleza no está dada en sí, o no sin mediación, a los hombres, sino que siempre es experimentada ya como mediada, o alterada, por el espíritu o el trabajo, esto es, que la primera y la segunda naturaleza no se podrían separar (Hegel, Marx, ver p. 157); segundo, que el concepto 'naturaleza' en la expresión 'segunda naturaleza' debe ser, en verdad, quebrado críticamente, en la medida en que se refiere al entumecimiento y la ajenidad de la sociedad y de la historia, esto es, la apariencia ideológica de un algo primero natural, positivo o inmediato (Marx, Lukács, ver GS 6, p. 48); y en tercer lugar, Adorno recurre, por detrás de Lukács, Marx y Hegel, a las consideraciones de Rousseau de la relación entre primera y segunda naturaleza, cuando quiere "dar lo que le corresponde a la naturaleza profanada y sometida". Ya en su escrito temprano "La idea de historia natural", Adorno intentaba pensar la relación de estos aspectos de significación de un modo dialéctico: con la disolución de la apariencia de la inmediatez natural de la segunda naturaleza se hace visible al mismo tiempo la historicidad de la primera naturaleza y esta, así, puede ser liberada de la relación de mera explotación instrumental que el hombre tiene con ella. (Ver GS 1, pp. 345-365).

## LECCIÓN 12

3/7/1958

Señoras y señores:

En la última clase había empezado a decirles algunas cosas sobre la relación de la dialéctica con el positivismo, desde el punto de vista de la doble posición de la dialéctica frente a cualquier tipo de filosofía de lo primero, donde se podría también, con una cierta violencia de la que soy muy consciente, reconocer entre estas filosofías de lo primero también al positivismo, en la medida en que el positivismo, sea cual sea su forma, ve en cualquiera de los datos que nos da la experiencia, sean los de la conciencia, sea en las así llamadas 'proposiciones protocolares', lo primero absoluto. Me considero obligado a decirles aquí, al menos, que la equiparación del positivismo con una filosofía del origen no es del todo correcta o –dicho más ampliamente– la equiparación del empirismo con una metafísica en el sentido habitual no es del todo justa en tanto que allí también hay supuesto un principio de un algo primero, esto es, el principio precisamente de un dato semejante, pero este principio mismo no está lleno por un contenido. Mientras que las filosofías ontológicas y, en un sentido acotado, idealistas y racionalistas, creen poder determinar lo primero absoluto también positivamente como el espíritu, la



conciencia, la síntesis trascendental, el ser, o sea como sea que se llamen estos principios, el positivismo y el empirismo dicen que lo dado, que los hechos son lo último y aquello a lo que se refiere todo conocimiento; pero está en la esencia de este asunto que allí el concepto mismo de facticidad no especifique esta facticidad misma, no la anticipe, precisamente porque es mero concepto, de modo tal que, en efecto, es capaz de llenarse cada vez con un contenido distinto, cambiante. Y de esto también depende que, en efecto, las orientaciones positivistas no puedan ser equiparadas sin más con una filosofía del origen y que –pongamos, en la discusión actual– se sepan en una oposición tan firme frente a las tendencias ontológicas de la época. De todos modos, ustedes podrían decir que es un poco absurdo y tirado de los pelos que discutamos aquí, y hasta con cierta precisión, la postura de la dialéctica contra el positivismo; pues que la dialéctica es antipositivista se entiende a fin de cuentas de por sí, y precisamente todo el movimiento positivista de la filosofía occidental, tal como se extendió por Europa, pongamos, desde la muerte de Hegel, fue incluso el que liquidó el modo de pensar especulativo, al menos históricamente. Yo no pretendo negarlo; pero la relación entre dialéctica y positivismo no es, en realidad, tan fácil como queda descripta en estas consideraciones. Si les recuerdo por un segundo que el problema de la dialéctica, visto desde este lado, es precisamente no partir de una totalidad ya pensada sino buscar la fuerza de lo total, en cierto modo, sin ventanas –para usar la expresión de una metafísica especulativa más antigua–<sup>168</sup> dentro de cada

<sup>168</sup> Adorno se refiere aquí a la doctrina de las mónadas de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). En la metafísica de Leibniz el mundo está compuesto de mónadas, es decir, de sustancias simples, inextensas, cerradas en sí mismas y con representaciones conscientes (seres vivos) o inconscientes (minerales, plantas). En el parágrafo 7 de la *Monadología* leemos: “Las mónadas no tienen ventanas, por las cuales alguna cosa pueda entrar o salir en ellas. Los accidentes no pueden separarse ni salir fuera de las

uno de los datos, es porque hay aquí, es decir, en esta carencia de un concepto mayor ya dado y concluyente, de hecho, una afinidad íntima de la dialéctica con el positivismo, y no pocas veces me ha ocurrido en mi propio trabajo que, al extraer la consecuencia de estas consideraciones y al acercarme, como hemos dicho, micrológicamente a problemas singulares, sin antes haberlos puesto bajo su concepto mayor, que entonces me fuera reprochado: “Sí, en el fondo, entre lo que tú haces aquí y el positivismo no hay diferencia alguna”. Y en efecto, en el asunto hay ciertos cruces, y estos cruces también han quedado plasmados en la historia en las orientaciones –no quisiera decir– directamente positivistas de la dialéctica, pero en todo caso en una cierta tendencia al relativismo escéptico que está profundamente emparentado con el positivismo, tal como quedó claramente delineado en la escuela hegeliana inglesa con Francis Bradley,<sup>169</sup> ese dialéctico tan destacado. Aprovecho aquí la oportunidad para señalarles las dos grandes obras de Bradley, *Appearance and Reality* y la lógica,<sup>170</sup> que son probablemente, en el sentido específicamente filosófico-especulativo, las contribuciones más originales y radicales a la teoría de la dialéctica que se hayan dado, en general, después de Hegel. Se trata de investigaciones enormemente difíciles y sutiles, que requieren gran intensidad y paciencia, pero puedo decirles que esta paciencia será recompensada con una sustancia muy valiosa.

Para volver a la relación con el positivismo, quisiera ante todo recordarles aquí, donde lo que nos interesa, en efecto, es

sustancias, como hacían en otros tiempos las especies sensibles de los escolásticos. Por lo tanto, ni una sustancia ni un accidente pueden entrar desde fuera en una mónada” (Leibniz, *La monadologie*, 1840, parágrafo 7, p. 705 [edición en castellano: *Monadología*, Ediciones Orbis, Madrid, 1984, p. 23]).

<sup>169</sup> Francis Herbert Bradley (1846-1924). Filósofo inglés, profesor en Oxford desde 1876.

<sup>170</sup> Francis Bradley, *Appearance and Reality* (1893). *Principles of Logic* (1883).

lo que respecta al contenido, que en un cierto sentido la dialéctica es realmente eso que la fenomenología afirmó de sí misma quizá injustamente: una actitud no natural, una actitud que, ya de antemano, va con un cierto escepticismo al encuentro de aquello que se contempla como un hecho, como dado, y que tiene la tendencia a buscar detrás de aquello que es fenómeno, que nos viene a nuestro encuentro como dado, las fuerzas del todo allí ocultas. La diferencia entre esencia y aparición [*Erscheinung*] es absolutamente constitutiva para el pensar dialéctico en general, puesto que de allí se desprende incluso que los conceptos se mueven al ser puestos en reflexión, esto es, a través de esta reflexión en cierto modo se manifiesta en los conceptos mismos una sustancia que, en realidad, no es lo referido por su mero aparecer, por el significado de su superficie, sino que está oculta. En estas clases les he estado hablando de las resistencias contra la dialéctica, buscando que sean conscientes de estas resistencias para hacerles más fácil el ingreso a la dialéctica por este camino; pues bien, creo que justo en este punto existe una resistencia muy extendida: la sospecha de la ultra agudeza, la sospecha del secreteo, esto es, la sospecha de que uno nunca se da por satisfecho con lo que nos acaban de dar, y ante todo también la sospecha de que uno, precisamente debido al momento objetivo de la dialéctica, quiere en realidad arrancar a los hombres eso que creen subjetivamente de sí mismos, lo que consideran su cosa propia. En efecto, este momento está contenido en la dialéctica, y sería aquí muy errado si quisiéramos minimizarlo. Pero cuando, ciertamente por otros motivos, esto es, por motivos de la experiencia social, logramos ver finalmente que el mundo en el que vivimos produce su velo no a través de algún tipo de mentiras y chanchullos, sino en virtud de sus propias leyes inmanentes, y una y otra vez produce apariciones que contradicen aquello que este mundo es en realidad, entonces, en efecto, se abrigará esta desconfianza y lo dado, lo positivo, que nos es presentado ante todo por las

ciencias como la fuente última de derecho para la certeza, precisamente en esa manera en que nos es presentado, ya no se lo podrá aceptar. Y es exactamente esta fuerza para dudar de aquello que nos está dado lo que parece, bajo la abrumadora presión de las circunstancias fácticas dentro de las que existimos hoy, estar cada vez más perdido para el hombre. Y si hay algo así como una transmisión o una prolongación de la debilidad del ego [*Ich-Schwäche*] dentro del proceso del pensar, entonces yo la vería exactamente en este punto: en que los hombres capitulan ante diversos datos sin ese tipo de desconfianza que, desde la conciencia convencional, esto es, desde el mero aceptar del mundo tal como se presente, debe siempre despertar la impresión de lo artificioso, de lo forzado y de la ultra agudeza. Creo que es más correcto declararse a favor de esto; es más correcto decir que en un mundo completamente alienado, en un mundo que es completamente *θέσει* y no *φύσει*,<sup>171</sup> es necesario ese esfuerzo de la conciencia, esfuerzo en cierta medida no natural, para romper esta superficie de la segunda naturaleza, y no tanto tratando, en lugar de eso, de introducir la dialéctica simplemente como una especie de sentido común. Por supuesto que la dialéctica tiene mucho que ver con el sentido común, y cada uno de sus pasos es siempre el de la deliberación racional. No hay –ya he intentado exponérselos– una especie de segunda fuente de la razón, una fuente especulativa que esté, por su parte, separada de la acorde al entendimiento, de la reflexionante, por un abismo.<sup>172</sup> Pero por el otro lado creo muy intensamente que el tipo dialéctico del pensar se diferencia del entendimiento habitual en que no se deja alimentar con semejantes datos

<sup>171</sup> Con la oposición entre *θέσει* y *φύσει* se discute desde la Antigüedad griega la relación entre lo que es 'por naturaleza' (*φύσει*) y lo que es tan solo por lo que el hombre pone (*θέσει*).

<sup>172</sup> Ver p. 190.

y precisamente allí donde lo dado nos enfrenta del modo más implacable, es entonces cuando la dialéctica empieza realmente con su trabajo, al tratar de penetrar lo opaco, lo inescrutable, y ponerlo en movimiento. Y si no tuviera miedo de que alguno de ustedes, experto en ciencias naturales, me diga que las analogías con las ciencias naturales que provengan de la boca de un filósofo de observancia dialéctica tienen siempre en realidad algo fatal, diría entonces que el pensar dialéctico aspira a algo así como una fragmentación intelectual del átomo, sin que por eso quiera yo retener para mí, para los esfuerzos de la dialéctica, que como se sabe no tiene para mostrar resultados tan espléndidos como la bomba atómica, algo de la fama de las ciencias naturales modernas.

Les había dicho que, en principio, el posicionamiento específico de la dialéctica contra el positivismo ha de buscarse en que estos datos que para la perspectiva positivista son lo último y que, en la teoría del conocimiento tradicional se acostumbra de hecho a denominar como lo inmediatamente dado, que estos datos, por su parte, son reconocidos como mediados, esto es, que se demuestra que eso último sobre lo que dice apoyarse el conocimiento como una posesión segura, por otro lado no es algo último sino que, en general, presupone a su vez precisamente aquello que cree poder producir a partir de sí. En el tercer capítulo de la *Metacrítica de la teoría del conocimiento*<sup>173</sup> traté de llevar adelante este pensamiento muy intensamente, y quisiera ahora señalárselo, porque allí encontrarán cómo se desarrolla la tentativa de demostrar que, por la correlación, las categorías de la así llamada teoría del conocimiento, que en términos de los proyectos gnoseológicos tradicionales deberían

<sup>173</sup> El capítulo 3 de la *Metacrítica de la teoría del conocimiento* se llama "Sobre la dialéctica de los conceptos de la teoría del conocimiento" (GS 5, pp. 130-189 [*Sobre la metacrítica de la teoría*, ob. cit., pp. 121-176]).

primero constituir el mundo de los objetos, por su parte presuponen a su vez ese mundo de los objetos, esto es, la existencia en espacio y tiempo, como a la inversa no puede pensarse ninguna existencia en espacio y tiempo sin aquellas categorías. En estas escasas clases de introducción no puedo presentarles esta reflexión dialéctica en su desarrollo. Pero creo que, en lugar de esto, les debo al menos, en la discusión del pensar dialéctico y el pensar positivista, un par de pruebas específicas de lo que quiero decir. Y como el contenido de la dialéctica, tanto en la *Fenomenología* de Hegel como luego en Marx, es esencialmente el contenido social, y como sé que hay entre ustedes muchos especialmente interesados en las cuestiones de las ciencias sociales, creo que encaja aquí perfectamente si elijo los ejemplos –y discúlpenme si les doy ejemplos, sé que en realidad no debería, pero no la tiene uno fácil como dialéctico–<sup>174</sup> del ámbito de las ciencias sociales, del círculo específicamente positivista de las ciencias sociales, esto es, en parte de la investigación social empírica, tal como se la llama, en la medida en que acostumbra a explorar los modos de comportamiento y opiniones de personas y hasta de grupos estadísticos.

En un estudio que estuvo a mi cargo en su fase final, en el Darmstädter Gemeindestudie,<sup>175</sup> quedó en evidencia que una considerable parte de la población tomaba una cierta actitud antagónica frente al funcionariado de la ciudad de Darmstadt, y se mostró que se hacían juicios enormemente negativos sobre los empleados públicos. Uno pensaría entonces, en un principio,

<sup>174</sup> Ver pp. 143-144.

<sup>175</sup> Este estudio se compone de nueve monografías producidas por el Instituto de Investigación de Ciencias Sociológicas junto con el Instituto de Investigación Social de Frankfurt entre 1952 y 1954. Adorno había escrito, en parte en colaboración con Max Rolfes, las introducciones. El estudio al que Adorno se refiere aquí es la monografía número 8, "Funcionarios y ciudadanos", y tiene fecha del 8 de febrero de 1952. La introducción de Adorno se reproduce en GS 20-2, pp. 634-639.

en las experiencias que la gente ha tenido con los empleados públicos en una ciudad semejante, y en un estudio de miras estrechas, esto es, un estudio al que en cierta forma no se le hayan abierto los ojos –y el sentido de la dialéctica frente a la investigación social empírica me parece ser esencialmente ese: abrir de una cierta manera los ojos a los planteamientos que son estrechos de miras–, en un estudio semejante se habría dicho: “Bueno, en esta ciudad de Darmstadt es así, es una vieja ciudad de funcionarios y un viejo centro administrativo, la gente tiene altercados con la burocracia, quizá han tenido a menudo experiencias negativas, y esto encuentra luego su expresión en estos juicios hostiles sobre los empleados públicos”. En una situación semejante, con una tesis plausible semejante, el dialéctico no estará satisfecho, sino que al menos una vez se preguntará si, en general, este posicionamiento negativo de la población dentro de una cierta ciudad frente al funcionariado se deriva de las experiencias específicas y de las circunstancias específicas de esta ciudad. Es decir, planteará el problema de si no se trata aquí de lo que en la sociología norteamericana se denominaría como *generalized attitudes*, esto es, que la gente trae una actitud negativa hacia el funcionariado que le viene de afuera, y luego en sus juicios sobre los empleados públicos aportan esta postura generalizada, tal como lo habíamos tratado en aquel estudio especial. En primer lugar, podría decirles de qué manera, algo curiosa, llegué a esta sospecha, porque esto quizá les muestre algo del mecanismo en que se van conectando uno con otro los planteos sociales empíricos y las consideraciones dialécticas. En un trabajo sociológico y literario, que conozco bien y que se refiere a una esfera de objetos completamente distinta, a un novelista no alemán, el autor de ese trabajo mostraba que en la novela en cuestión hay una determinada oposición dentro de la pequeña burguesía, no teóricamente ni sociológicamente desarrollada, pero al menos sí delineada, esto es,

un cierto antagonismo entre los pequeños y medianos empleados públicos por un lado y los trabajadores independientes, los libres, los de no remuneración fija por el otro.<sup>176</sup> Para los individuos libres e independientes –pequeños dueños de tabernas, gente de los oficios, etc.–, los empleados públicos se presentaban muy a menudo como una suerte de parásitos que no tenían que matarse trabajando tanto como ellos y que, además de esto, tenían la seguridad de una pensión que los esperaba al final de una vida no muy esforzada; mientras que, a la inversa, a los empleados públicos esos individuos llamados libres les parecían, por la posibilidad de mayores ganancias que podrían hacer, un grupo mucho más envidiable en lo material y, además, no del todo acostumbrado al orden y a la fiabilidad. Yo tenía esto en mente, y por eso pensé que era posible que una oposición inmanente entre dos grupos, esto es, los empleados públicos y los que no lo son dentro de la clase de la pequeña y mediana burguesía, precisamente en un ámbito donde la capa de los empleados públicos es relativamente grande, encontrara su expresión en los posicionamientos de la gente. Y la consecuencia que extraje de esto fue la siguiente: que debía establecer la investigación de modo tal, o mejor dicho, tratar de redirigirla de tal forma que se añadiese una pregunta, un conjunto de preguntas, a través del cual se podría documentar si la gente en cuestión, los que hacían un juicio negativo sobre el funcionariado de la ciudad en cuestión, si realmente habían entrado en contacto con los empleados públicos y, en segundo lugar, si habían tenido experiencias negativas. Pero en la técnica de la investigación social empírica no se pregunta de modo abstracto: ¿ha tenido usted experiencias negativas?, sino que se pregunta por determinadas experiencias negativas, porque solo cuando se

<sup>176</sup> No se ha podido averiguar cuál era este estudio.

pueden alegar experiencias semejantes es posible controlar si están basadas en algo. Y estoy orgulloso de que, realmente, haya salido a la luz lo que yo me había imaginado, esto es, que existía una completa discrepancia entre los juicios negativos sobre los empleados públicos y las experiencias hechas con los empleados públicos. En otras palabras: que se trataba de una ideología aportada desde afuera, y quisiera decir igualmente, se trataba de una ideología de la sociedad como un todo, un tipo de opinión de la sociedad como un todo que de alguna manera estaba en el aire; opinión que la gente, en determinados grupos numéricamente muy amplios, absorbe en sí misma y a través de la cual hacen sus experiencias, tal se como las llama. En otras palabras: los datos con los que nos topamos aquí, esto es, la postura negativa frente a los empleados públicos que una sociología meramente positivista solo registraría, procesaría e interpretaría, se presentan a su vez como una función de un proceso de la sociedad entera, esto es, lo individual, lo determinado, lo concreto se muestra aquí también como dependiente de la totalidad [...],<sup>177</sup> así como por supuesto esta disposición general contra los empleados no existiría si no se compusiera de innumerables actos semejantes de hostilidad contra los empleados públicos. Hay una suerte de interacción aquí en juego.

Otro ejemplo podrá mostrarles qué marcada importancia en términos de la teoría social tiene el así llamado análisis de motivos dentro de la sociología empírica, porque solo a través del análisis de motivos, esto es, solo al constatar por qué cosa están motivados los juicios negativos semejantes, es en general posible romper con el contexto de enceguecimiento [*Verblendungszusammenhang*] de eso que nos está meramente dado. En otro estudio nos encontramos –se trata de un estudio

<sup>177</sup> En la transcripción se señala una laguna.

sociológico de la industria–<sup>178</sup> con un tipo determinado de hostilidad de los trabajadores dentro de una determinada fábrica industrial contra sus superiores. Al [tomar en consideración] la investigación de opiniones meramente subjetiva, es decir, la constatación de los datos tan solo subjetivos de la hostilidad, no nos limitamos a esto, sino que al mismo tiempo estudiamos los datos de las circunstancias objetivas de la fábrica en cuestión, y en efecto se comprobó que los jefes dentro de esa fábrica se comportaban, conforme a las circunstancias, muy humanamente y razonablemente y con amabilidad; pero también quedó comprobado que por determinadas razones las instalaciones completas de la fábrica, que eran algo anticuadas, ejercían sobre los trabajadores una presión constante, y luego se reveló –lo que resumidamente puedo formular así– que los jefes, o que la gente contra quienes los trabajadores en cuestión reaccionaban hostilmente, que estos jefes en cierta medida –para usar una expresión de Marx– eran meras ‘máscaras de personaje’,<sup>179</sup> que

<sup>178</sup> Adorno se refiere al estudio “Clima empresarial. Un estudio sociológico industrial en el Ruhrgebiet. Frankfurt 1955” para el que había escrito un prólogo, que, sin embargo, no apareció con el estudio. Se reproduce en GS 20-2, pp. 674-684, con el título “Betriebsklima und Entfremdung” [“Clima empresarial y alienación”].

<sup>179</sup> Marx utiliza el concepto ‘máscara de personaje’ [*Charaktermaske*] en el *Capital* en principio allí donde pasa del análisis de la mercancía a la presentación del proceso de intercambio. Esta presentación, dado que las mercancías “no van por sí mismas al mercado” y no pueden “intercambiarse por sí solas” (*Werke*, ob. cit., tomo 23, *Das Kapital*, p. 99 [*El capital*, ob. cit., p. 103]), hace necesaria la inclusión de actores humanos, los poseedores de mercancías. Cuando Marx, en este contexto, deriva de los poseedores de mercancías el concepto de persona, esto ocurre ya con una intención crítica: como crítica del concepto de persona del derecho ciudadano positivo, que está definido sobre la propiedad, y así también como crítica a un concepto de derecho que solo refleja las relaciones económicas históricamente dadas. De esta forma se prolonga esa inversión que ya se había dado con la mercancía, a través de la cual se les aparecen a los hombres sus condiciones sociales específicamente históricas como atributos naturales y previos de las cosas, hacia la relación de los hombres entre sí. El concepto de persona también introducido por Marx equivale a un modo alienado de existencia, donde los seres humanos solo pueden ser ‘personas’

en realidad lo que importaba no eran para nada estas personas mismas, sino que, si los trabajadores habían desarrollado una suerte de hostilidad contra esta gente, solo habían transferido a estas personas una relación objetiva, la relación estructural superior-trabajador y al mismo tiempo las condiciones específicas de producción dentro de esta empresa, mientras que, en realidad, estas personas mismas eran precisamente las máscaras de las funciones que ejercían. Se trata aquí de un procedimiento de enorme alcance, que quisiera señalarles al menos *en passant*, el procedimiento de la personalización; y quizá esto los ayude a entender operaciones dialécticas concretas para no caer, ustedes mismos, en este mecanismo de la personalización. Con 'personalización' me refiero aquí no a otra cosa que lo siguiente: cuanto mayor se vuelve el poder de las relaciones objetivas y, ante todo, cuanto más anónimas son las relaciones entre poder y presión en las que nos encontramos insertos, tanto más insoportable será para nosotros precisamente ese carácter ajeno y anónimo, y por consiguiente tendremos, en la medida en que no reflexionemos sobre estas cosas, una tendencia cada vez más fuerte a proyectar aquello que depende de semejantes circunstancias objetivas sobre factores personales, sobre la constitución de determinadas personas o grupos de personas. Quisiera

---

como personificaciones de funciones económicas previas a ellos, donde las relaciones objetivas independizadas les atribuyen, como en una pieza de teatro, un rol (que en el teatro antiguo se hacía visible a través de una máscara). Por eso, Marx continúa diciendo: "Aquí, las personas solo existen unas para otras como representantes de la mercancía, y por ende como *poseedores de mercancías*. En el curso ulterior de nuestro análisis veremos que las máscaras que en lo económico asumen las personas no son más que personificaciones de las relaciones económicas como portadoras de las cuales dichas personas se enfrentan mutuamente" (*Werke*, ob. cit., tomo 23, *Das Kapital*, pp. 99-100 [*El capital*, ob. cit., pp. 103-104]). Para la relación entre 'individuo', 'rol' y 'máscara de personaje' ver notas 139-141. [El término alemán *Charaktermaske* ha sido traducido aquí como 'máscara de personaje' precisamente para destacar este origen teatral de la expresión. El traductor de Marx al castellano, en la editorial Siglo XXI, Pedro Scaron, traduce 'máscara'. N. de la T.].

aquí expresar la sospecha de que es posible que el fanatismo racista de los nacionalsocialistas haya podido ejercer esa enorme influencia que, en efecto, ejerció solo porque respondía a esta necesidad, es decir, porque cargaba a determinadas personas y grupos de personas tangibles con la responsabilidad de un padecimiento que, en realidad, es un padecimiento anónimo y que, como tal, es insoportable. Esto tiene también, visto desde lo psicodinámico, una serie de otras ventajas, esto es, es mucho más fácil proyectar sobre personas los propios afectos agresivos, que lo que puede ocurrir con relaciones objetivas. Pero cuando nos quedamos ingenuamente en aquello que las personas piensan en general, entonces nos volvemos nosotros mismos víctimas de ese mecanismo de encegucimiento de la personalización que he tratado, con lo que acabo de indicarles, de caracterizar para ustedes, aunque no sistemáticamente.

Como tercer ejemplo podría decirles que yo, estando en Estados Unidos, cuando metí la mano en la así llamada rueda de las ciencias, trayendo ya consideraciones dialécticas, experimenté mis dificultades pero también mis modestos triunfos, por ejemplo, cuando refuté la idea de que la gente se alegrase con determinados *hits* por esos *hits* mismos; y las preferencias y los rechazos con los que uno se encontraba, esto es, los 'likes' y 'dislikes', tal como se los denomina en la jerga de la *communication-research* norteamericana, cuando intenté confrontarlos con datos objetivos, quedó a la vista que a la gente le gustaban más los *hits* que más se pasaban y que mejor conocía, mientras que aquellos que no conocía, que no escuchaba tan a menudo, en líneas generales eran rechazados.<sup>180</sup> Nos podemos plantear, a

<sup>180</sup> Los resultados y las tesis que Adorno resume a continuación habían sido expuestas por él en un borrador para su ensayo "On popular music". (Ver NaS-I, pp. 402-410). Quizá con esas "dificultades" se refiera a las discusiones que mantuvo con Paul Lazarsfeld (1901-1976), en la época en que Adorno trabajó para su proyecto de investigación sobre la radio en Princeton, acerca de los métodos y los objetivos de la

su vez, por qué son esos los *hits* que más se pasan, y entonces encontraremos que, una vez más, intervienen aquí ciertas cualidades y preferencias subjetivas, pero entonces llegarán ustedes a un enormemente complejo sistema de interacciones, que es, en todo caso, lo opuesto de los simples datos inmediatos, según los que está orientada en general la investigación de opiniones, tal como se la llama, y a la que, en principio, lo que realmente le importa en la mayoría de los casos es enterarse, por razones administrativas o por razones comerciales, a favor o en contra de qué están las personas, y este quedarse en el a favor o en contra de esto ayuda entonces a tejer precisamente ese velo sobre el así llamado dato del que les hablé al comienzo.

En este punto, los sociólogos positivistas entre ustedes probablemente me harán la objeción de que todos los pensamientos que les he expuesto aquí son, por su parte, absolutamente compatibles con el positivismo y que, a fin de cuentas, yo hice ingresar estos pensamientos a estudios que, en mayor o menor medida, para poder ser realizados en general, se desarrollaron según las reglas de juego positivistas. No lo negaré para nada, y quisiera repetir aquí que el pensar dialéctico, precisamente, no es un intuicionismo, no es un modo de pensar de otra especie completamente distinta, de una determinidad distinta que el pensar que es corriente dentro de la lógica científica, sino que solo es, precisamente frente a este pensar, un pensar reflexionado en sí mismo, uno que –tal como lo he expresado antes– se abre de alguna manera los ojos a sí mismo y no se desarrolla ciegamente, estrecho de miras. En otras palabras: creo que a todo estudio positivista, tal como se lo llama, que sea realmente

---

investigación social empírica. En el proyecto donde participó Adorno se trató originalmente de captar las preferencias y las antipatías de los oyentes, para poder armar programaciones de música que tuvieran la mayor cantidad posible de oyentes, que estos oyentes dejaran la radio encendida la mayor cantidad de tiempo y que consumieran así los anuncios comerciales redituables.

consciente de sí mismo y consecuente en sí mismo, le es forzosamente inherente el tránsito hacia el pensamiento dialéctico, tal como hemos podido comprobar en las últimas reuniones del seminario de sociología en el caso de un sociólogo absolutamente positivista, al menos según su disposición, como Max Weber, quien solo por la consecuencia de los hechos con los que tenía que trabajar fue empujado a ciertas formulaciones dialécticas que de ninguna manera eran compatibles con su posición teórica científica, con su filosofía, por así decir.<sup>181</sup> Pero no quisiera darme por satisfecho con esta referencia demasiado cómoda, sino recordarles y hacer que tengan presente que al haberse recurrido, en todo punto de los estudios invocados por mí, a algo así como el todo social, la sociedad entera frente al campo social individual, determinado, tangible, hay algo aquí distinto de una mera hipótesis. La razón es muy simple: para que haya una hipótesis debe haber un contenido principal que, en cualquier caso, pueda ser verificado por un *experimentum crucis*, es decir, que puedan ustedes transformar nuevamente esta hipótesis en una suerte de dato científico. Creo que, sin dudas, este no es el caso en ninguno de los ejemplos que les he puesto, pues la sociedad entera, ni siquiera la ideología imperante entera, eso que está en el aire y que luego lleva a las personas a una determinada decisión –la postura frente a los empleados públicos, frente a sus jefes, frente a los *hits*– no pueden ustedes controlarlo como los tipos de actitud específicos ante estos fenómenos, que ustedes no solo podrían constatar, sino también medir y cuantificar. En otras palabras: eso que la teoría, que el saber sobre la sociedad entera que precede a un estudio tal, aporta a este estudio, es una fuerza que pone en movimiento los resultados de un estudio semejante en sí mismos, pero no es, por otra parte, un dato como los datos encontrados aquí,

<sup>181</sup> Ver pp. 182-183 y nota 131.

sino que es más bien un centro de fuerza que, por su parte, se sustrae ampliamente al unívoco mecanismo de la verificación y de la refutación. Más allá de esto, hay que decir que el sentido de recurrir de tal forma a las estructuras sociales o a ideologías de toda la sociedad o lo que fuera, no está en oponer entonces un conocimiento puntual, tal como son los conocimientos particulares allí criticados, a estos conocimientos, sino en realidad solo comprender, describir la tendencia en la que estos conocimientos puntuales pueden ser, a su vez, comprendidos. Y un procedimiento tal, que no solo no queda cumplimentado aquí y ahora sino cuya auténtica intención no es para nada la de ser cumplimentado por esas constataciones, por un contundente: "Así es, esta es la sociedad entera", sino que solo tiene el sentido de captar estos hechos mismos en su movimiento, este procedimiento, precisamente, entraría en conflicto con el concepto positivista de la formación de hipótesis.

Ante esto ustedes podrán decirme: "¿Pero cómo es que llegas a operar con conceptos de este tipo, y cuál es la vía que te legitima aquí a tratar con estos conceptos si no quieres hundirte en la mera arbitrariedad, en una suerte de dudosa especulación?". Creo que tengo aquí, por una vez, la oportunidad de demostrarles, muy drástica y muy contundentemente, aquello que he designado con el concepto de negatividad o de contradicción en conceptos filosóficos muy generales. El camino que nos lleva hasta allí es un camino doble: primero, tengo que aportar en cierta manera ya alguna cosa desde afuera. Creo que este es, en general, un componente esencial del pensar dialéctico: ser un pensar que siempre está tanto en su objeto como fuera de su objeto, pues el movimiento que percibimos en el objeto siempre presupone ya un saber de aquello que acontece fuera del objeto, esto es, del contexto donde el objeto mismo se halla. Si no tengo ninguna idea de que vivimos en una sociedad donde, pongamos, la relación trabajador-superior tiene una determinada estructura objetiva e incluye un determinado

momento de presión perpetua, que da forma a cada relación personal de antemano, a priori, entonces está claro que no se me puede ocurrir de ninguna manera un pensamiento tal como aquel, que el jefe es, en cierto modo, la 'máscara de personaje' de su función. Pero por otro lado, el camino que, en efecto, me lleva a poner en movimiento dialécticamente esas meras constataciones no es otro que el siguiente: que los datos singulares que tengo demuestran ser en sí mismos contradictorios o en sí mismos problemáticos. Entonces, para ponerlo en una fórmula muy simple y, en consecuencia, primitiva y deficiente: en principio hay una contradicción entre la declaración de los consultados en Darmstadt: "Considero que todos los empleados públicos son unos vagos y una burocracia que no se toma en serio nuestras necesidades humanas", y el hecho de que las personas que dicen eso, o bien no han tenido ningún tipo de mala experiencia con los empleados públicos, o bien incluso no han tenido ninguna experiencia con ellos en general. Entonces, esta contradicción con la que me encuentro en lo dado mismo, tal como se lo llama, me obliga a ir más allá del dato y a colocar, en lugar de este dato, algo más abarcador y más general. Habrán notado que en este ejemplo y también en algunos otros hablé de la sociedad entera, pero también habrán notado que los ejemplos que les he dado no son para nada tan abstractamente extensivos como ocurre en el concepto de la sociedad entera. Esto quiere decir, entonces, que en principio estoy urgido a tomar esa perspectiva de una contradicción inmanente entre empleados públicos por un lado e individuos independientes por el otro dentro de unas capas sociales determinadas, contradicción que luego se plasma en aquella contradicción entre experiencia y opinión, y sería un paso más allá y mucho más complicado, que supera en mucho las reflexiones rudimentarias que he efectuado antes, si a partir de allí, a partir de la contradicción, damos con cuestiones de la estructura social entera. O más aún: el camino que nos ha llevado a



considerar las tensiones dentro de una determinada fábrica no como condicionadas personalmente, sino como condicionadas, por un lado, por la relación objetiva de trabajador-superior y, por otro lado, por determinadas condiciones de producción que determinaban la relación con los superiores en la fábrica en cuestión, este camino es, en efecto, no otro que el siguiente: que [la contradicción] entre el juicio de los consultados sobre la supuesta rudeza de los jefes o su gusto por las chicanas, y la comprensión objetiva de la disposición efectiva de estas personas y del proceso de producción mismo, nos ha llevado a relativizar precisamente aquel supuesto dato último con el que nos habíamos encontrado en la simple encuesta. Todo esto, por supuesto, es prefilosófico en un sentido más profundo, dialéctico no en un sentido radical, porque en su camino, en su progreso, la dialéctica supera [*aufhebt*] en general todo concepto de facticidad, de dato inmediato, de constataciones puntuales de los que he empleado aquí. Pero dado que hemos considerado la dialéctica no como una formación heterónoma frente a la ciencia, sino como una ciencia elevada a su propia conciencia, entonces acaso haya sido útil mostrarles por una vez cómo el trabajo de una ciencia particular es inducido por su propia dinámica a llegar a la dialéctica, y con esto explicarles la diferencia entre dialéctica y positivismo.

## LECCIÓN 13

8/7/1958

Señoras y señores:

Me parece que no puedo demostrarles mejor las dificultades específicas que plantea el pensar dialéctico y eso que he dado en llamar la exigencia del pensar dialéctico, después de haber expuesto, en principio, esta exigencia en algunos modelos de la pregunta por lo primero, que al confrontar ahora el pensar dialéctico con las reglas de juego clásicas que –bien se podría decir– están hasta hoy, indiscutiblemente, en la base del pensamiento científico en una muy amplia escala, y que son sin duda alguna las cuatro reglas que se encuentran en el comienzo del *Discours de la méthode* de Descartes.<sup>182</sup> Podrán decir ustedes que en ese caso se trata de una filosofía esencialmente racionalista, pero no quisiera ahora entrar demasiado en la pregunta de racionalismo o empirismo, que ciertamente también se plantea implícitamente a las reglas cartesianas, sino que más bien quisiera discutir con ustedes

<sup>182</sup> René Descartes (1596-1650). Filósofo, matemático y científico. Es considerado el fundador del racionalismo moderno. Su escrito *Discours de la méthode* apareció en 1637.

las reglas cartesianas en el espíritu de la metodología científica en general, metodología para la que, les pido que por el momento me lo crean, estas reglas son obligatorias mucho más allá de la diferencia de escuelas. Quizá pueda agregar a esto que, en general, la diferencia entre racionalismo y empirismo no tiene para nada esa forma rígida en la que, pongamos, acostumbra a aparecer en las preguntas del examen oficial de licenciatura, sino que, si leen Bacon<sup>183</sup> o Descartes, hay allí partes enteras donde no sabrán bien si son del uno o del otro, porque precisamente el espíritu de la ciencia en general demuestra ser aquí mucho más enérgico que el espíritu de las escuelas filosóficas particulares, y espíritu de la ciencia quiere decir en primer lugar, precisamente, espíritu del método.

El famoso requisito cartesiano que anuncia la primera de sus reglas es el de la *clara et distincta perceptio*, esto es, el conocimiento claro y nítido, o mejor, distintivo, y en Descartes esta formulación ha de referirse a todos los objetos posibles de conocimiento en general. Es decir, en este caso no se hará para nada, pongamos, la diferencia entre objetos sensibles y representaciones de ideas o lo espiritual en general, sino que este pensamiento se refiere, en una enorme amplitud, al saber objetivo en términos absolutos. Les leeré simplemente la formulación, tal como aparece en el libro. Descartes atribuye estas reglas a una decisión que dice haber tomado una vez. "Y, así como la multitud de leyes proporciona a menudo excusas para los vicios, de suerte que un Estado está mucho mejor regulado cuando, no teniendo sino pocas, son observadas muy estrechamente; de la misma manera, en lugar de ese gran número de preceptos de los que está compuesta la lógica, creí que tendría bastante con los cuatro siguientes, con tal que tomase

<sup>183</sup> Francis Bacon (1561-1626). Hombre de Estado y filósofo. Es considerado el fundador del empirismo inglés moderno. Ver notas 204 y 205 sobre sus escritos.

una firme y constante resolución de no dejar de observarlos ni una sola vez".<sup>184</sup> Quisiera ya mismo hacerles observar el rol que juega allí la decisión, el acto de voluntad –en el lenguaje filosófico posterior se diría: el poner [*Setzung*] subjetivo. En su conjunto, en estas reglas importa mucho más que uno proceda consecuentemente en el espíritu del dominio de la naturaleza y utilice los medios del espíritu consecuentemente, conformes en sí, y no tanto que el pensar, por su parte, se ajuste a su cosa, a un objeto. Y en este punto, me parece, reside en realidad lo característico del racionalismo, en una medida mucho mayor que en la diferencia habitual y trivial entre el conocimiento racional y el sensible. Ya aquí pueden ver que la idea es la siguiente: que un método está esencialmente determinado por la voluntad de implementar consecuentemente el orden desde el espíritu, y que frente a esto el pensamiento de la pasividad, del ajustarse, del seguir-la-cosa-misma pierde importancia de una forma curiosa, y si puedo aquí anticiparme un poco, se podría decir que la dialéctica es en realidad la tentativa, en un modo que coincide completamente con el racionalismo, con la tradición racionalista, de liberar la fuerza del pensar consecuentemente, pero que esta fuerza debe estar, al mismo tiempo, atada en tanto que ha de medirse con la esencia de los objetos a los que en realidad está referido el conocimiento. Esta sería la diferencia cardinal.

La primera regla que él se había impuesto era la de "no aceptar cosa alguna como verdadera que no la conociese evidentemente como tal, es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no admitir en mis juicios nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente, que no

<sup>184</sup> Descartes, *Discurso del método. Reglas para la dirección de la mente* [edición en castellano: Hispamérica, Buenos Aires, 1983, p. 59].

tuviese ocasión alguna de ponerlo en duda”.<sup>185</sup> Creo que si se les preguntara en general qué es lo que se exige en las ciencias de ustedes, resultaría ser algo no muy distinto de esto, y está muy lejos de mí querer minimizarles los grandes temas que están comprendidos en esta proposición fundamental cartesiana, esto es, los núcleos temáticos dirigidos contra el mero aceptar dogmático de eso que yo mismo, como persona pensante autónoma, no haya conocido. Entonces, cuando se dice que yo debería liberarme de no sé qué tipo de prejuicios, aquí a lo que se refiere, por supuesto, es claramente a ese giro contra la tutela teológica del conocimiento, que debe apoyarse en proposiciones fijadas dogmáticamente sin someter, a su vez, a estas proposiciones a la reflexión por la razón. Dicho sea de paso, el término “precipitación” es también muy característico de este pensar; debo pensar sin precipitación, tengo que, de cierta forma, darme tiempo. Una perspectiva eminentemente burguesa, tal como todavía se plasmaba en la frase de Gottfried Keller: “La verdad no se nos escapará”;<sup>186</sup> y esto también

<sup>185</sup> Ibid.

<sup>186</sup> Es de suponer que Adorno no está citando directamente a Gottfried Keller, sino que está pensando en la cita que Walter Benjamin adjunta a su quinta tesis sobre la filosofía de la historia: “El pasado puede ser retenido solo como imagen que fulgura, para no volver a ser vista, en el instante de su cognoscibilidad. ‘La verdad no se nos escapará’. Esta frase de Gottfried Keller indica el lugar exacto, dentro de la imagen de la historia del historicismo, en que esta es quebrada por el materialismo histórico” (Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, op. cit., tomo 1-2, p. 695 [edición en castellano: *Estética y política*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009, p. 135; traducción modificada]). Esta cita, que se ha convertido en parte integrante de la investigación sobre Benjamin y mucho más allá también, no se ha podido hallar en Gottfried Keller. Sería muy posible que Benjamin haya citado aquí de memoria y que haya sido víctima de una confusión: esta frase se encuentra –cosa que el editor no puede considerar una mera casualidad– literalmente en la traducción de Röhl de *Crimen y castigo* de Dostoiévski al alemán, del año 1913. Benjamin leyó esta traducción, al mismo tiempo que *Sinngedicht* de Gottfried Keller, en Dragör/Skovsbostrand, en 1934. (Ver listado de lecturas en *Gesammelte Schriften*, tomo 7-1, Frankfurt, 1989). En el primer capítulo de la parte tercera, Razumijin, alcoholizado y furioso, defiende la individualidad

quisiera adelantarles: hay aquí mucho más de lo que se puede deducir en primer lugar de estas palabras al parecer inofensivas, donde en el fondo ya está presente que la verdad y el tiempo no deben tener nada que ver uno con el otro. Debo pensar sin precipitación, esto equivale a decir: debo pensar tranquilamente, el rato suficiente, hasta que se me ofrezca el núcleo atemporal de la verdad; y aquí no está la idea de que la verdad misma podría tener algo como tiempo, como un tiempo, que luego también se exigiría de mi parte –un pensador sabe bien que los pensamientos, en efecto, tienen un tiempo y que un determinado tipo del desplegarse del pensamiento es difícil de combinar con la intensidad del pensar–, ni tampoco se atrevería aquí a pensar que pueda pertenecer constitutiva y esencialmente al pensar mismo el hecho de no poderse dar ningún tiempo, que deba ser un pensar precipitado, porque debería ocurrir ahora o, como alguien lo formuló alguna vez, recién en cien años.<sup>187</sup>

Les digo estas cosas para señalarles que, en los grandes filósofos como Descartes, y esto vale por supuesto ante todo para Hegel, se encuentran este tipo de formulaciones que se

---

personal en relación con el privilegio humano de hablar disparates, diciendo: “¡El que dice disparates llegará a la verdad! Que diga disparates, eso es lo que me convierte en ser humano. No se llega ni a una verdad si antes no se han pronunciado catorce veces, quizá ciento catorce veces disparates, y esto es algo muy respetable, cuando ocurre de forma individual; [...] Habla disparates, pero hazlo a tu propia manera, y te daré un beso de premio. Hablar disparates según la propia manera es hasta casi mejor que hablar la verdad según un esquema general y según modelos ajenos; en el primer caso uno es un hombre; en el segundo caso, solo un papagayo. La verdad no se nos escapará; pero sí puede ocurrir que echemos a perder nuestra vida por renunciar insensatamente a esa individualidad; no faltan casos de tal cosa” (F.M. Dostoiévski, *Schuld und Sühne*, Leipzig, 1903, p. 307).

<sup>187</sup> No ha sido encontrado. [En sus clases sobre la *Dialéctica negativa*, del año 1965, Adorno repite esta misma frase y la atribuye al periodista, político y crítico literario Franz Pfemfert. Ver *Vorlesung über Negative Dialektik* (Lecciones sobre *Dialéctica negativa*), p. 75. N. de la T.].

pueden leer con toda evidencia y que uno pasa rápido, y que en realidad encierran mucho más cuando se las comprende en su diferencia específica, esto es, cuando uno es capaz de percibir en ellas el valor que tienen, justamente, dentro del pensar en cuestión y que a menudo les da una fuerza muy distinta, una intención distinta, que si uno las leyera así simplemente, sin relacionarlas al mismo tiempo con el centro del pensar con el que pretenden ser relacionadas. En el estudio de la filosofía ocurre lo mismo que traté de describirles en general para la dialéctica, que en verdad ustedes solo pueden entender los momentos puntuales cuando saben el todo; esto es, que en un sentido más profundo, pueden entender algo como esta regla cartesiana solo si ya saben el pathos, y sobre todo también, si ya saben de la postura polémica de la filosofía cartesiana en su conjunto. Solo leyendo simplemente frases semejantes, así como se lee alguna cosa sin ninguna presuposición, solo para entenderla, no se la podrá entender. En realidad, en la filosofía –y estoy casi tentado de decir: en líneas generales– no hay algo como un conocimiento sin presuposiciones, y no puedo evitar advertirles con prudencia ante el hecho de que, ciertamente, con esto ya hemos cometido un poco una falta contra la frase que acabo de leerles, porque por supuesto que allí ya hay algo de prejuicio. El buen Descartes estaría horrorizado si oyera lo que les estoy exigiendo para su interpretación, y diría que él quiere ser entendido puramente en el orden de sus pensamientos y tal como presenta sus pensamientos, y sugerir algo así, eso sería ya, de hecho, un prejuicio. Sin embargo, formulaciones tales como “sin precipitación” y “sin prejuicio” solo han de entenderse filosóficamente si ustedes tienen todo Descartes, en cierto sentido, presente al hacerlo. Y diría que, en general, el arte de la comprensión filosófica y de la lectura filosófica es que no lean simplemente lo que está escrito ahí mismo –eso por supuesto tienen que leerlo–, pero que sepan leerlo en su peso específico. Cuando ustedes leen, pongamos,

el principio de la *Ética* de Spinoza<sup>188</sup> con sus definiciones, creyendo en eso que él, precisamente, tal como otros racionalistas también hacen, quiere despertar en ustedes: que solo necesitan comprender estas definiciones y que luego, a partir de esto, podrían desarrollar por sí mismos la *Ética* completa en un proceso deductivo, entonces es probable que, si son sinceros, se encuentren con que estas definiciones de ‘sustancia’, ‘modo’, ‘atributo’, les resultan ampliamente arbitrarias, que no sepan en realidad del todo de qué se trata. Pero si, por el contrario, relacionan ustedes de antemano esa definición de ‘sustancia’, que está al comienzo del libro, con el hecho de que Spinoza estaba en una situación donde la doctrina de las dos ‘sustancias’ de Descartes había causado infinitas dificultades, esto es, en la que ya no le era posible suponer que estas dos ‘sustancias’ pudieran comunicarse entre sí –en otras palabras: que se trata allí en realidad de la tentativa de volver a reunir, a partir de la fuerza de la ratio, el mundo quebrado por la reflexión en interior y exterior–, entonces estas definiciones, que encuentran ustedes en el comienzo, adoptarán inmediatamente por este saber un significado por completo distinto.

Pero ahora quisiera añadir a la famosa definición cartesiana solo esto: que por conocimiento claro se entiende que el objeto mismo sea completamente evidente para ustedes, y eso es lo que dice, *évidemment*. En otras palabras: que el estado de cosas sobre el que ustedes juzgan que es verdadero lo tengan sin mediación frente a los ojos, sin que se confíen a ninguna otra cosa más que lo que se les ofrece en esa pura evidencia, mientras que eso que se acostumbra a traducir con el término ‘distintamente’, lo distintivo del conocimiento, se refiere al carácter diferenciable del objeto que ustedes tienen frente a los ojos respecto de cualquier otro objeto. Si antes hemos discutido

<sup>188</sup> Ver nota 132.

intensamente que el pensar dialéctico está en contradicción con el pensamiento de un algo primero absoluto, entonces esto se puede concretizar gnoseológicamente en este requisito, al parecer tan obvio, que nosotros seguimos siempre ingenuamente en nuestros propios procesos de conocimiento, en la medida en que no estemos ya vapuleados por la filosofía. Porque eso que debería estarme dado, intelectual o sensible, de un modo absolutamente claro, es decir, auto-dándose, y de un modo absolutamente distintivo, esto es, en una diferencia absoluta de todo lo demás, es equivalente a lo último absoluto, eso por detrás de lo que no se puede recurrir porque su evidencia consiste –este es el sentido del concepto de evidencia en general–, precisamente, en no requerir un recurso semejante. Pues cada uno de los actos de recurrir por detrás de esto último solo debería ir en busca, a su vez, de otras evidencias, otro criterio para la verdad no hay, y por eso alcanzan ustedes en este punto, así les dice la lógica tradicional, en cierta medida el fundamento absoluto, más allá del cual simplemente no pueden ir.<sup>189</sup>

La dialéctica cuestiona este postulado. Pero no lo cuestiona –y esto es, a su vez, muy característico del pensar dialéctico– de modo tal que, como acaso podrían pensar maliciosamente ustedes, requiriese, en lugar de pensar *clare et distincte*, pensar confusa y oscuramente. No pretendo negar que haya dialécticos cuyo pensar, a veces, acaba en esto, pero pueden creerme que, en todo caso, la tarea de la lógica dialéctica no debe consistir en provocar y promover un pensar semejante. Sino que se lo podría expresar quizá lo más sinceramente de la siguiente forma: que si tomamos en principio este requerimiento cartesiano de un modo muy serio y lo seguimos de un modo muy estricto, descubriremos entonces que él mismo no tiene ese carácter

<sup>189</sup> No está claro si aquí, con el cambio de cinta que marca la transcripción, ha habido o no una laguna.

de lo absolutamente concluyente que se atribuye. Este sería, de hecho, el camino dialéctico. El conocimiento dialéctico de un objeto se diferenciaría del primitivo en que uno mira bien de cerca la cosa –como acostumbra a decir el pueblo, en el que me gusta incluirme–, en que uno clava los ojos –casi se podría decir– en el objeto, hasta que se muestra que esa univocidad absoluta, de la que Descartes lo cree capaz, en realidad no está dada para nada. Esto es, que notarán ustedes que si se apoyan en una certeza puramente sensible de la conciencia, de la que, entonces, depende todo conocimiento posterior y a partir de la cual pretenden ustedes construir el mundo de las cosas, que entonces este dato mismo reclama, según su propio sentido, según su propio carácter, algo así como los órganos sensoriales. Por ejemplo, ustedes no pueden representarse para nada el concepto de la percepción óptica, tal como es postulada por la teoría del conocimiento tradicional como lo dado inmediato, como una figura de lo inmediatamente dado, desligado del contexto orgánico del ojo y de todo lo que se relaciona con eso. No pueden representar nada visual sin que pertenezca también al carácter de este algo visual, como una suerte de saber inmediato, la relación con el ojo y, así, con el cuerpo, con el órgano. Pero por otro lado deben ustedes, dice la teoría del conocimiento, determinar antes el cuerpo como una correlación de funciones, como una correlación legítima de toda percepción sensible posible. Verán entonces, si en este punto realmente se atienen puramente al dato sensible como fuente última de derecho, que este dato ya está mediado por aquello que, a su vez, debería dar como resultado. Y a la inversa, por supuesto que tampoco pueden ustedes hablar de órganos sensibles sin ese momento del dato primario sensible. Es decir que ya los momentos de los que se trata aquí no están, en este ejemplo elemental, en una relación de algo primero y algo que le sigue, sino en la relación de un condicionarse mutuo, y declarar la verdad sobre el conocimiento sensible no sería

entonces decir “el conocimiento sensible es conocimiento a través del ojo”, tampoco “el conocimiento sensible es primariamente sensación de colores”, sino que a la verdad pertenece y la verdad consiste, en general, en que sea pronunciado el entrelazamiento, el uno-en-otro de estas relaciones. Pero en el instante en que ustedes se han elevado hasta aquí, llegarán a la consecuencia de que el requisito de la *clara et distincta perceptio*, si es seguido estrictamente, se disuelve a sí mismo precisamente por este haberlo seguido.

La última clase, al hacer la demarcación respecto del positivismo, les dije que la dialéctica contiene en sí misma también un elemento positivista, esto es, el elemento de lo micrológico, es decir, un momento del hundirse-en-lo-más-pequeño. Acaso puedan ver aquí, en el modelo que acabo de darles, con un poco más de precisión lo que quiero realmente decir con esto, que al perderse uno en lo dado individual, al obstinarse uno ante esto, hasta que lo dado se presente él mismo por completo a la mirada, que de esta forma deja de ser precisamente este algo último dado y estático, y que así se devela él mismo como algo dinámico, como un proceso, como un devenir, tal como acabo de intentar describirlo con el ejemplo de la producción mutua de los momentos del órgano sensible y del dato sensible. Lo dogmático en Descartes que ustedes encuentran a partir de estas consideraciones –y creo que esta sería realmente la crítica a estas reglas suyas, pero que solo se puede obtener al seguir estas reglas en general–, es lo siguiente: en la base de la representación cartesiana, que nos resulta tan obvia, hay algo dogmático, esto es, que los objetos de nuestro conocimiento, o hasta la verdad misma, tienen en sí la forma que nosotros, por el método, por el requisito de que debemos conocer todo claramente y distintamente, les aportamos. La regla según la cual solo es verdadero aquello que conocemos clara y distintamente es necesaria para proteger a nuestro conocimiento del error y de la confusión, pero no tiene, como siempre está

presupuesto en estos filósofos, ella misma significación ontológica, esto es, no se dice nada de si la cosa misma que nosotros conocemos es *clara et distincta*, si es algo unívoco y algo diferenciado absolutamente de todo lo demás. Una vez destacado este momento según el cual el objeto en sí mismo, con solo observarlo bien, está movido en sí, que lo rígido, con solo mirarlo el tiempo suficiente, en cierto modo empieza a agitarse como bajo el microscopio, entonces se sigue también que la diferenciación respecto de los objetos que se continúan a este, tal como está dada en el postulado de la distinción, no es para nada tan fácil como se la describe en el pensar convencional; sino que, el objeto mismo, al demostrar ser, bajo la mirada del conocimiento, un objeto movido, funcional, en esto ya está implícito que no es igual a sí mismo, sino que siempre es al mismo tiempo además un otro, es ya la relación con lo otro; y así queda diferenciado de los otros, pero no absolutamente diferenciado. El error en la regla cartesiana es que la regla trata tácitamente el orden de los conceptos convencionales de la lógica extensional, los conceptos clasificatorios –esto es esto y esto es aquello, y esto tengo que fijarlo con un alfiler y aquello tengo que fijarlo con un alfiler– de modo tal como si fuera en realidad el orden hacia el que debe ir el conocimiento mismo. Mientras que, en efecto, sin este método caeríamos en el desconcierto y la confusión, tenemos que llevar este método tan lejos como para llegar así al objeto mismo, de modo que el pensar se corresponda con la cosa en lugar de corresponder meramente a un orden que se contente a sí mismo. En realidad, se puede decir que la dialéctica en general es el procedimiento que nos hace desconfiar, o que nos debe dar las armas para no confundir ese orden con el que cubrimos al objeto para fines de nuestra propia paz interior con la constitución de la cosa misma, y guiarnos para confrontar este orden con el objeto, por tanto tiempo y tan insistentemente, hasta que alcancemos una forma de conocimiento donde, en

realidad, las formas subjetivas de nuestro conocimiento deberían coincidir con la esencia de la cosa misma.

En este punto me preguntarán ustedes: ¿y entonces cómo hay que pensar? Supongo que no pretenderán de mí que desarrolle para ustedes una suerte de *Discours de la méthode* ant cartesiano y les diga entonces cómo sería el pensar correcto. Una tentativa semejante estaría incluso –creo que esto es evidente sin más– ella misma bajo el signo de esa superstición sobre el método salvador, del que en realidad queríamos liberarnos a través de las reflexiones que hemos estado llevando a cabo. Pero por supuesto que no estamos completamente indefensos ante las objeciones que se hacen contra un pensar que no se somete sin más al dictado de los fuertes esquemas de orden. Pues también existe en nuestro caso el requisito de la unidad de la experiencia teórica. Y el camino que lleva al conocimiento no es la arbitrariedad de la ocurrencia y no es la armonía en el orden de los momentos singulares, sino precisamente la unidad de la conformación de la teoría. Quizá la mejor forma de explicarlo sea la siguiente: que tampoco el pensar mismo es realmente una tabula rasa, esto es, no es algo completamente vacío e indeterminado que uno acerca a la cosa, que el pensar no es, como se acostumbra a decir sobre él, ‘puro’. Es en esta misma pureza donde el pensar es pervertido, precisamente por el requisito de un método que debería ser completamente independiente de su cosa y que pretende, en cierto modo, tener apartados en un principio los momentos de la cosa respecto del instrumento. Sino que el pensar mismo, en tanto que pensamos concretamente, efectivamente como hombres vivos, no es algo aislado, sino algo en realidad entretelado en el proceso total de nuestra experiencia. Y yo diría –si es que puedo arriesgarme aquí a darles una instrucción algo más positiva de cómo se debería pensar– que un pensar que realmente comprende, frente a un pensar que meramente ordena y clasifica, sería aquel que se mida según esa experiencia viva de los objetos que nosotros

mismos experimentamos; esto es, un pensar que confronte continuamente el momento del orden conceptual, que por supuesto debe mantener –pues sin conceptos no puedo pensar– que confronte este momento del ordenar conceptual con la experiencia viva, que yo tengo en general, y que a partir de la tensión de estos dos momentos –es decir, entre el orden conceptual y la experiencia todavía preconceptual pero a partir de la cual los conceptos mismos siempre se han originado– me conduzca, en un proceso de reflexión continua sobre la cosa y el pensar mismo, finalmente a más allá de este mero-ocuparse-externamente-de-las-cosas-entre-sí.

Esto sería, en realidad, lo que habría que oponer a este postulado cartesiano. En su segundo postulado quizá les resulten más claras algunas de estas cosas. La segunda regla era: “dividir cada una de las dificultades que examinase en tantas partes como fuera posible y como se requiriese para su mejor resolución”. En principio quisiera mencionarles esa experiencia completamente cotidiana, según la cual, en realidad, el camino para resolver dificultades no consiste en remitir siempre lo difícil a lo más simple. En el fondo, hay aquí ya algo del odio contra lo diferenciado, contra lo demasiado complicado, que acompaña de un modo curioso el subjetivismo y el racionalismo occidental, como una suerte de sombra. Cuanto más racional se hace el mundo, tanto menos, en cierto modo, me está permitido pensar, esto es, que a fin de cuentas todo debe estar reducido a elementos completamente simples, irreflexivos, no-conceptuales, pero un requisito semejante olvida completamente que, cuando en efecto queda restando solo lo más simple y lo más elemental, el objeto mismo, cuya complejidad en realidad quiero entender, ya se me ha escurrido de las manos, que entonces realmente he perdido el objeto y no me quedan más que las trivialidades en que había subdividido la cosa, mientras que aquello que me incitaba en tanto objeto de conocimiento en general, eso a lo que aspiraba mi

conocimiento, eso que constituye la sal del objeto, de esta forma ya está escamoteado y en realidad ya no existe más. Por supuesto que no puedo arreglármelas sin un análisis elemental. Ya les he hablado extensamente sobre la dialéctica del todo y la parte, y siempre que se me presenta un mero todo como inmediatez, sin que esté articulado, no puedo dejar el asunto en ese todo. Eso que he tratado de captar con el concepto de un pensar microológico, esto es, el insistir ante un objeto dado, significa en cierto modo que la totalidad como la que se me presenta un objeto del conocimiento es descompuesta<sup>190</sup> en elementos, y el movimiento en el que lo dado, al parecer claro y distinto, se descompone para mí no es en realidad otra cosa que el hecho de que este todo demuestra ser él mismo algo consistente en partes, pero no como una mera suma de partes a la que debería ser reducido, sino que –y esto es lo determinante– estas partes mismas forman precisamente entre ellas un vínculo, están en una relación dinámica unas con otras, y con tan solo indicar estas partes, en realidad, el todo sigue quedando tan poco captado como a la inversa, si se detuvieran ustedes en el mero todo y procedieran indiferenciadamente y sin subdividirlo en lo singular.

Aquí pueden reconocer muy claramente que trasladar los ideales de las ciencias naturales a la filosofía es problemático, porque en este punto la filosofía quedó presumiblemente –quisiera decirlo con cierto cuidado– muy por detrás de las ciencias naturales. Pero al menos quisiera aquí debatir la idea de que las dificultades en el acuerdo entre el pensar de las ciencias naturales y la filosofía, que desde Hegel parecen haberse vuelto infranqueables, tienen algo que ver con que la reflexión filosófica de las ciencias naturales sobre sí mismas no se ajustan en absoluto a lo que las ciencias naturales hacen, es decir, que desde

<sup>190</sup> Conjetura de 'descompuesta' [*aufgelöst*] a partir de 'provocada' [*ausgelöst*].

Hegel la ciencia natural no ha encontrado ninguna reflexión, sino que la *Naturphilosophie* –eso que es llamado filosofía de la naturaleza– en general no es otra cosa que la declaración abstracta de reglas y modos de proceder según los cuales se piensa científicamente, mientras que lo que importaría sería comprender ese proceder mismo en ese sentido y buscar esclarecerlo. Una regla como la cartesiana del análisis elemental viene, por supuesto, de la esfera de las ciencias naturales matemáticas, es decir, es una regla que se refiere en lo esencial al tratamiento analítico de las así llamadas secciones cónicas, que justamente trata de poner estas secciones cónicas en ecuaciones y, a fin de cuentas, se empeña en reducirlas a sus subcomponentes. Pero si, por otra parte, tengo una visión correcta, hasta cierto punto, de las ciencias naturales, diría que no están para nada tan convencidas ontológicamente de que todo lo complicado y lo complejo deba reducirse a elementos simples en sí, sino que la ciencia natural considera ella misma ese proceso del análisis elemental, al que cada vez, por supuesto, se ve remitida, solo como un modelo, esto es, solo como una tentativa de cerciorarse de la cosa misma en las categorías de orden de la conciencia, sin que por eso haya sido siempre elevada la pretensión de que eso simple y elemental sea, en realidad, idéntico a la esencia de la cosa misma. Por el contrario los filósofos, que como se sabe siempre se ocupan de la esencia de las cosas, lo presentan como si estos conceptos de orden, de los que se valen necesariamente las ciencias naturales, fueran ellos mismos un orden de las cosas en sí, esto es, como si el todo estuviera simplemente compuesto de partes, mientras que, en verdad, precisamente el todo y las partes se producen mutuamente de ese modo que he tratado de exponerles al detalle.

En realidad, con lo que acabo de explicar no he hecho otra cosa que mostrarles que las consideraciones relativamente multidimensionales que hemos llevado a cabo, en el contexto de la lógica dialéctica, sobre la relación de todo y parte tienen en



efecto una consecuencia, que no son simples especulaciones filosóficas, sino que tienen una consecuencia para el método del conocimiento efectivo, y esta es que un requisito tal como el de la autoevidencia de la reducción a partes no tiene la obligatoriedad universal, el carácter absolutamente normativo que le es atribuido, pongamos, en la filosofía cartesiana, sino que para comprender estas partes también hace falta necesariamente su relación dinámica, su relacionarse-una-con-la-otra. Y esto me da la oportunidad de recordarles, además, un momento de la dialéctica al que, hasta ahora, acaso no hemos prestado bastante atención, pero que les dará una noción algo mejor de ese giro que el pensar dialéctico debe significar no como una suerte de sistema filosófico abstracto, sino dentro del conocimiento vivo. La dialéctica, diría entonces, tiene la característica de no reconocer la separación de la filosofía respecto de las ciencias individuales. Se debe a la postura defensiva en la que ha quedado la filosofía en los últimos siglos por el desarrollo científico el hecho de que la filosofía crea tener que afirmarse como una esfera independiente de las ciencias y más allá de las ciencias. Y de esta forma, la filosofía se ha empobrecido en sí misma de esa curiosa manera que hoy se muestra tan evidentemente en la metafísica del ser, que acaba por hundirse en una mera tautología. Pero, en este punto, también queda a la vista una suerte de impotencia de la filosofía frente al conocimiento, que hay que superar si la filosofía ha de presentarse, realmente y con seriedad, con otra pretensión distinta a la de una mera metafísica de domingo o de un mero sistema de orden. Si la filosofía es efectivamente una filosofía, entonces deberá significar que los temas filosóficos mismos penetren en el conocimiento material de las cosas, en lugar de que el conocimiento material de las cosas quede a cargo de las ciencias individuales, aunque fueran las ciencias formales. Cuando, por ejemplo, hago una crítica de la definición en la filosofía, esto no puede querer decir que yo, como filósofo, en la clase de las

cuatro a las cinco me aseguro de que el asunto de la definición es cosa problemática, pero después, cuando voy a un seminario de Derecho, a pesar de esto defino sencillamente los conceptos de 'supuesto jurídico' que allí aparecen, o cualesquiera sean los conceptos que allí se utilizan. Sino que existe el requisito de que los conocimientos sobre la relación de pensar y cosa, o sobre la problemática de la definición, que todas estas cosas sean efectivamente medidas dentro del proceso de conocimiento de las ciencias; es decir, la filosofía, la dialéctica no es, si ha de tener algún sentido en general, algo inofensivo, no es una mera filosofía que consiste en ocuparse de sí misma; sino que la reflexión en la conciencia así llamada natural, esto es, no natural y convencional, que la dialéctica realiza, requiere en sí misma también que uno se reoriente en su actitud frente a los conocimientos de las ciencias en un sentido muy fundamental, es decir, que uno haga entrar también los conocimientos obtenidos en la reflexión filosófica, en tanto persona reflexionante sobre su propio trabajo, en el conocimiento singular. Y yo diría que este movimiento, este movimiento crítico caracteriza en realidad eso que el científico debe aprender en principio de la dialéctica, eso que en realidad importa.

## LECCIÓN 14

10/7/1958

Señoras y señores:

En la última clase nos habíamos abocado a la crítica dialéctica del postulado del análisis elemental. Es evidente que [no] quise decir que uno no debe efectuar algo así como la descomposición de un objeto, [sino que] hay que efectuarla, puesto que todo tipo de determinación de algo dado es, al mismo tiempo, una restricción y en tanto tal significa, necesariamente, el realzar de momentos, mientras que la mera declaración de la totalidad abstracta no solo es insuficiente, sino que, en el fondo, no es ni siquiera posible. Si tuviera que aplicar aquí el modo dialéctico de pensar, casi podría decir que ya el intento de dominar un todo en general, al darle nombre de alguna manera, ya incluye algo analítico, en tanto que no se detiene en esta totalidad, sino que la lleva a determinaciones conceptuales que necesariamente, en cualquier caso, no pueden ser inmediatamente el todo, sino que destaca allí algunos momentos. Dicho esto, creo que acaso podría hacerles entender un poco mejor aquello a lo que me refería con la crítica del análisis elemental. Es en realidad una crítica al fetichismo del elemento. Al igual que, en un cierto aspecto, las operaciones dialécticas en general no significan tanto alteraciones de los procesos de

pensamiento que realizamos efectivamente cuando conocemos algo, sino más bien alteraciones de las interpretaciones que entonces realizamos. En un determinado sentido, la dialéctica no es otra cosa que la tentativa de una disolución crítica de los filosofemas con los que, mientras no pensemos muy enérgicamente y muy radicalmente, acostumbramos a racionalizar y a malinterpretar en amplia medida nuestro propio proceso de conocimiento. Con esto quiero decir aquí que lo esencial es lo siguiente: que no creamos acaso que al obedecer a la necesidad de subdividir de alguna manera un todo, para comprenderlo, con eso ya hemos dado cuenta sin más de la cosa misma. No debemos creer que la necesidad de nuestro conocimiento, que no nos da inmediatamente un todo sino solo mediado por la operación conceptual y, con esto, necesariamente repartido en los momentos que, cada vez, son destacados por el concepto como unidades de atributos, que en realidad estuviera determinada así la cosa misma. Creo que esto es especialmente importante para nuestro procedimiento actual de conocimiento porque justamente hoy, bajo las demandas del pensar administrativo, del pensar administrado –demandas que hoy se hacen valer hasta en las más sutiles agitaciones del espíritu– es muy grande la tentación de identificar el proceso de subdivisión del conocimiento que efectuamos con el conocimiento mismo. Es en cierta medida como si el proceso de la división del trabajo –del que, como ha demostrado el fallecido Franz Borkenau, está tomada sin mediación la subdivisión del proceso de conocimiento en sus elementos–,<sup>191</sup> como si confundiéramos este modo de la división del trabajo, esto

<sup>191</sup> Ver Franz Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode* [El tránsito de la imagen feudal a la imagen burguesa del mundo. Estudios sobre la historia de la filosofía del período de la manufactura], París, 1934. (*Schriften des Instituts für Sozialforschung*, tomo 4).

es, una forma de organización del proceso de conocimiento, con una determinación de la cosa misma, de forma tal de creer que estos momentos de división del trabajo en nuestro conocimiento fueran equivalentes a las determinaciones de la cosa misma por conocer.

Creo poder aclararlo llamándoles la atención sobre un concepto [que conocen] de la praxis científica, ante todo en las ciencias que se denominan con cierto énfasis ciencias empíricas. Se trata del concepto de descomposición en factores, ante todo también en leyes. Se encontrarán ustedes una y otra vez, por ejemplo también en un hombre de no poca instrucción en la teoría del conocimiento como es el caso de Mannheim,<sup>192</sup> pero hasta en Marx, con el hecho de que se contrastan factores universales y factores particulares uno respecto del otro, como si lo universal actuara y además se le agregaran unas fuerzas efectivas específicas, tal como se las llama, o unas leyes efectivas específicas. Este modo de proceder y la descomposición en factores tales, en parte universales, en parte específicos que se agregan, es muy común cuando queremos encontrar motivaciones o relaciones causales dentro del ámbito de las ciencias sociales en un sentido amplio. Bien, pero sin duda alguna se puede caer fácilmente en la tentación de hipostasiar productos de nuestro mecanismo de abstracción y de nuestro orden conceptual, es decir, tratarlos como si fueran en realidad la cosa misma. Cuando por ejemplo –y aquí elijo un ejemplo de la teoría de Marx– se afirma que hay por un lado algo así como la relación de clases en general para explicar los procesos sociales, y luego, adicionalmente, además

<sup>192</sup> Adorno se refiere aquí al libro de Mannheim *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbruchs* (Leiden 1935) [edición en castellano: *El hombre y la sociedad en la época de crisis*, Ediciones Leviatán, Buenos Aires, 1958], que comenta en detalle en su ensayo "La conciencia de la sociología del saber" (GS 10:1 [edición en castellano: en *Crítica y cultura de la sociedad I*, Akal, Madrid, 2008]).

las condiciones específicas que resultan del trabajo asalariado libre y del intercambio [*Tausch*] de la mercancía de la fuerza de trabajo en una sociedad capitalista, entonces pareciera como si gracias al esquema conceptual –primero, el mundo hasta hoy ha sido un mundo de lucha de clases; segundo, vivimos en un período determinado, esto es, el de la sociedad capitalista– se pudieran derivar dos series de factores, los factores universales y los factores especiales, y que en cierta forma solo haría falta reunirlos para explicar el fenómeno. Y si les digo esto así, acaso les parezca tan ingenuo y tan ridículo que no entiendan del todo el esfuerzo que dedico a la crítica de un modo de pensar semejante. Pero les pido que no subestimen la tentación que, en todas partes donde se les solicite que pongan en orden conceptual un fenómeno a ser tratado, surge a partir de este tipo de principios de orden que traen ustedes ya encasquetados. Precisamente para el científico que clasifica, al que se le pide comparar sus resultados y reunir bajo conceptos lo igual, y separar lo desigual a través de conceptos distintos, tal como aprendemos en la praxis científica, esto tiene para el científico algo enormemente tentador, proceder así. Pero en verdad, por supuesto, esto no es válido, sino que las leyes de movimiento, pongamos, a las que está sujeta la sociedad capitalista moderna, no son a) leyes universales de clases y b) ni se agregan además a la forma específica de la relación de clases tal como hoy predomina, sino que el hecho fundamental de que la sociedad hasta hoy sea una sociedad escindida, una sociedad no idéntica consigo misma, tiene en sí una dinámica, una dinámica de índole muy determinada, que luego precisamente se expone históricamente o que encuentra su concreción histórica en las relaciones de clase, tal como dominan en la sociedad capitalista, esto es, en una sociedad con trabajo asalariado libre y el principio de cambio [*Tauschprinzip*] desplegado hasta la universalidad. Sería completamente falso si se buscaran, además de esta determinación, otras

leyes universales a las que estuvieran sujetos los fenómenos, sino que este universal mismo está mediado por la situación específica en la que existimos, y en cierta medida se hace visible solo en esa forma. También aquí debemos pensar de un modo diferenciado: podemos por ejemplo decir muy sensatamente que siempre ha habido algo así como explotación, o algo así como apropiación del trabajo ajeno, o algo así como intercambio [*Tausch*] –y también incluyendo el momento según el cual el más débil en el intercambio sale perdiendo–; pero esto no significa entonces que esta invariante, eso que siempre ha habido y todavía hay, se agregara ahora como un adicional a la especificación meramente lógica, sino que él mismo se ha desarrollado hacia esta especificación. Es decir, si nos tomamos en serio el concepto de ley de movimiento de la cosa misma, tal como es, después de lo que hemos venido escuchando, un precepto necesario para todo pensar dialéctico, entonces el supuesto de una invariante tal, independiente de las concreciones que va encontrando a través del desarrollo, pierde su sentido. Entonces podemos decir que todo esto se produce en un mundo donde hay clases y donde hay explotación, pero no hay allí, pongamos, leyes generales para esto y además específicas para la situación actual, sino que la esencia de estas leyes mismas es que se desarrollen hacia las leyes que son válidas en la situación actual. Por supuesto que sigue siendo posible, y este es un problema muy importante para la dialéctica material, para el contenido del pensar dialéctico, que en una situación histórica determinada sobrevivan elementos del pasado, que por ejemplo, como ha valido en una amplia medida para Europa y también para los países desarrollados tardíamente, tal como se los llama, como Alemania y la Rusia prerrevolucionaria, que allí todo tipo de residuos feudales ingresaron en el principio burgués, en los cuales, a su vez, se presentan formas particulares de la relación de clases. Pero estas no son, luego, representantes de una

relación universal de clases frente a la particular, frente a la hoy dominante, sino que son simplemente una etapa de procesos históricos pasados que se han conservado.

Quizá pueda aprovechar esto para decirles dos palabras sobre la postura de la dialéctica respecto del concepto de desarrollo en general. Y con esto he llegado a una cuestión que acaso sea de cierta importancia para la construcción del desarrollo mismo. El pensar dialéctico, como un pensar en contradicción y cambios repentinos, se opone como tal necesariamente a la representación de un desarrollo lineal, un desarrollo que corra continuamente y sin mediación. Que los procesos –y aquí se trata ante todo de los procesos históricos– son en sí procesos contradictorios, que consisten directamente en el desarrollo de contradicciones, este hecho excluye de antemano tanto la idea de un progreso lineal ininterrumpido, como a la inversa, la representación de una estática y una invariancia social. Frente a la realidad histórica, es por así decir una de las más profundas oportunidades que se le ofrecen al pensar dialéctico la de experimentar lo no-simultáneo, eso que se ha quedado retrasado, no como una suerte de factor de alteración en el llano camino del progreso histórico, sino que el pensar dialéctico entiende, por su parte, eso que se opone a este supuesto progreso, o eso que no se integra, a partir del principio de desarrollo mismo. Si, en efecto, la representación de la dialéctica tiene un núcleo temporal, tal como lo hemos expuesto aquí, entonces esto significa que es esencialmente también una dialéctica de momentos no simultáneos, esto es, que a partir del desarrollo temporal debe entender precisamente también aquello que, si ustedes quieren, no ha mantenido el ritmo del avance histórico. Cuando, por ejemplo, es posible observar ciertas corrientes reaccionarias en la pequeña burguesía, que luego tuvieron un rol tan importante precisamente en el surgimiento del fascismo, pongamos, en Alemania, entonces, si uno ve estas cosas dialécticamente, no

deberá y no podrá considerar estos elementos retrasados simplemente como retrasados, en cierto modo como remanentes, como incrustaciones en el proceso histórico, sino que quedará enfrentado uno, por así decir, a la tarea paradójica y dialéctica en un sentido eminente de derivar lo retrasado a partir de –si es que puedo expresarlo de una forma totalmente extrema–, a partir del curso del progreso mismo. Es decir, la trayectoria del progreso trae consigo que sean desposeídos ciertos grupos de personas que, por otra parte, según su origen y su ideología, pertenecen completamente a la esfera de la sociedad burguesa, pero que de pronto pierden la base material precisamente de esta existencia burguesa, a la que están remitidos tanto por su historia como por su ideología. Por consiguiente, estos grupos de personas que conocen una vida para ellos material o ideológicamente mejor o que la han experimentado como posibilidad, y que no pueden esperar nada bueno, con razón o sin razón, en cualquier caso para sí mismos de un cambio de la sociedad en la medida en que lo miden con el pasado, son convertidos en *laudatores temporis acti* por el progreso mismo, por la trayectoria del desarrollo histórico mismo, esto es, convertidos en aquellos que buscan la salvación en el pasado y que según su conciencia quedan estancados en fases pasadas; y esta tendencia regresiva en su conciencia será amalgamada muy fácilmente con los poderes sociales más poderosos que, por su parte, niegan el concepto usual de progreso, porque este concepto de progreso, en un sentido auténticamente burgués, está unido a la liberalidad y la libertad individual, mientras que ellos buscan precisamente recurrir a formas de dominio autoritario, por razones que no podemos analizar aquí, y se sirven de este rasgo regresivo de muy grandes grupos que les quedan confiados. Por este motivo se puede decir que precisamente las cosas más reaccionarias del nacionalsocialismo, como la teoría de la sangre y el suelo o como la teoría de las razas y todas estas cosas que están relacionadas con falsos

cultos del origen, fueron en cierto sentido ellas mismas funciones de la dinámica social, del progreso social, si ustedes quieren, esto es, del incremento del poder de la gran industria productiva. Y en realidad la tarea de una teoría dialéctica de la historia debe ser siempre la de ver aquello que no sigue el ritmo y aquello que se ha retrasado no simplemente de un modo estático, como eso que sencillamente se ha retrasado y como algo a lo que se opone el movimiento; sino que si realmente los extremos están tan mediados uno por el otro como he tratado de hacérselos entender, entonces aquí la estática y la dinámica<sup>193</sup> mismas están mediadas una por otra, esto es, los así llamados sectores estáticos de la sociedad deben en realidad ser deducidos a partir de la tendencia al movimiento. Creo que no será inútil para ustedes tener esto en claro, y aquí pueden ver muy bien la diferencia entre pensar dialéctico y no dialéctico. Una sociología no dialéctica diría acaso –Mannheim y otros han hablado realmente así–:<sup>194</sup> “Hay por un lado grupos dinámicos, móviles, progresivos, esto es el capital financiero, en una cierta medida la industria, ante todo la industria transformadora, y esas cosas, y luego hay frente a esto grupos estáticos, regresivos, conservadores, como el campesinado; y la sociedad consiste simplemente en que a partir de la estática y la dinámica se produce una suerte de [mezcla],<sup>195</sup> y el resultante de estática y dinámica es entonces esa historia que debemos aceptar con resignación”. Esta concepción es una concepción fundamentalmente no dialéctica y superficial, porque desconoce en qué eminente medida no

<sup>193</sup> Ver el ensayo “Sobre estática y dinámica como categorías sociológicas” (GS 8, pp. 217-237 [edición en castellano: en *Escritos sociológicos I*, Akal, Madrid, 2004]).

<sup>194</sup> Ver Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1929 [edición en castellano: *Ideología y utopía*, FCE, México, 1987].

<sup>195</sup> En la transcripción hay aquí una laguna y un signo de pregunta.

solo, pongamos, lo movido históricamente, por su lado, tiene en sí también elementos del pasado –esto se lo aceptará cualquiera–, sino que también [desconoce] ante todo lo inverso, esto es, que precisamente lo obstinado y lo estático son en realidad funciones de los principios dinámicos.

En este punto quizá me permitan también recordarles otro fenómeno, a saber, el de la familia. La familia es una asociación natural que, en realidad, contradice el principio universal de cambio [*Tauschprinzip*]. Es decir, las prestaciones que dentro de la familia realizan los miembros individuales unos por otros no pueden ser expresadas sin más en relaciones de intercambio [*Tausch*]. Esto pueden encontrarlo ante todo allí donde, en efecto, la familia todavía depende en un cierto sentido del proceso material de producción, esto es, en el campo, donde la familia campesina aún funciona como fuerza de trabajo y donde en general, en una muy amplia medida, efectivamente estas muy pequeñas unidades económicas pueden mantenerse con vida solo por la retribución insuficiente –objetivamente considerada en lo económico– del trabajo familiar. Es muy fácil decir que dentro de un mundo racionalizado de punta a punta, la familia sería, en cierta forma, una isla de irracionalidad, de la mera naturalidad, del mero tradicionalismo, como si, en cierto modo, en la figura de la familia el pasado feudal llegase hasta nuestro mundo, puesto que, en un sentido enfático, el concepto de familia tiene de hecho algo feudal. Más allá de cómo haya sido el caso, sería aquí un modo superficial de considerarlo si se creyera que la familia ha quedado como sobrante, que es solo una suerte de residuo dentro de la sociedad de cambio [*Tauschgesellschaft*] completamente desarrollada. Sino que debemos preguntarnos cómo es en realidad posible que, a pesar de esta racionalidad constantemente en aumento, la familia se mantenga en vida. Por el momento, quisiera no tomar en cuenta el hecho de que, tal como lo han constatado diversos sociólogos –Schelsky, también Baumert pero

con otros acentos–,<sup>196</sup> la familia misma se encuentra en una redistribución estructural y cada vez va perdiendo más de sus rasgos naturales y, si ustedes quieren, precapitalistas. En todo caso, como tal seguirá siendo siempre algo precapitalista, también bajo estas modificaciones. La respuesta a esto no me parece que resida tanto en que algo como la familia tiene una especie de fuerza de resistencia mayor –uno podría preguntar si realmente dentro de la familia individual esta fuerza de resistencia es tan fuerte, y cualquiera que sepa algo de psicología también sabrá cuán problemática es la unidad de la familia y qué materia de conflictos trae consigo para cada uno de sus participantes, necesariamente y sin excepción–, sino que probablemente, para poder entender en general esto arcaico o anacrónico de la familia que sobrevive en nuestra sociedad, hay que recurrir al hecho de que nuestra sociedad, con toda su racionalidad, sigue siendo irracional, esto es, que al igual que antes, se halla bajo la ley del beneficio y no bajo la ley de la satisfacción de las necesidades del hombre, y que esta irracionalidad obliga, apremia en cierta forma a la sociedad a mantener en sí también sectores irracionales, porque en el instante en que estuviera de verdad puramente cumplido, puramente racionalizado el principio burgués de la sociedad burguesa, entonces la sociedad burguesa –casi se podría decir– dejaría de ser en general una sociedad burguesa, pues ya no quedaría lugar para esos momentos, que son simplemente la motivación del accionar económico en esta

<sup>196</sup> Ver Helmut Schelsky, *Wandlungen in der deutschen Familie der Gegenwart. Darstellungen und Deutung einer empirisch-soziologischen Tatbestandsaufnahme* [Transformaciones en la familia alemana de la actualidad. Presentaciones e interpretación de un registro del estado de cosas empírico-social], Darmstadt, 1953. Ver Gerhard Baumert (junto con Edith Hünninger), "Deutsche Familien nach dem Kriege. Gemeindestudie des Instituts für sozialwissenschaftliche Forschung" ["Familia alemanas después de la guerra. Estudio de comunidad del Instituto para la investigación en ciencias sociales"] Darmstadt, 1964, monografía 5.

sociedad. De modo que, en la medida en que la sociedad progresivamente racional siga atada obligatoriamente a la irracionalidad de la disposición arbitraria del trabajo ajeno, será necesario que no pueda prescindir tampoco de la supervivencia de instituciones irracionales del tipo más diverso, y por eso estas instituciones son en la sociedad burguesa, por un lado, un anacronismo, pero, por el otro lado, están requeridas por la sociedad burguesa misma, y se podría abrigar la sospecha de que cuanto más puramente la sociedad burguesa lleva a cabo su propio principio, más aún necesita semejantes instituciones irracionales, entre las cuales acabo de destacar la de la familia. Se podrían invocar aquí también otras, y probablemente en nuestra época mucho más poderosas y vastas que esta institución.

Acaso habrán visto en este punto que el concepto del análisis elemental demuestra ser enormemente peligroso, también en lo conceptual. Si subdividieran ustedes, pongamos, nuestra sociedad en elementos, las grandes unidades económicas, luego se agregan las pequeñas unidades económicas, las asociaciones más pequeñas, no puramente racionales, como por ejemplo la familia, y luego todo tipo de instituciones posibles, y creyeran que la sociedad entera es una especie de mapa que se produce al ensamblarse unos con otros todos estos momentos, entonces una representación semejante de la realidad social sería literalmente una representación falsa, esto es, la sociedad no se compone de estos elementos, sino que estos están, por su parte, en una correlación funcional, condicionante de sí misma de una manera muy compleja, de la que he tratado de desarrollarles aquí un pequeño esquema. Y quizá hayan visto al mismo tiempo en este esquema que esta correlación es más bien una correlación que está mediada por antagonismos sociales y no tanto –tal como tan lindo la llaman– una correlación de la totalidad o un contexto orgánico. Por el contrario: si la sociedad ha de ser algo, es mucho más un sistema que un

organismo, pero ciertamente un sistema de distintos denominadores, un sistema de eso que según su esencia se contradice.

La siguiente regla de Descartes, a la que nos dedicaremos ahora, es la que se refiere a la continuidad. Esta tercera regla sería entonces: “conducir por orden mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y fáciles de conocer para ascender poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más complejos, [pre]suponiendo, incluso, un orden entre los que no se preceden naturalmente [los unos a los otros]”.<sup>197</sup> El comentario final revela muy exactamente ese núcleo temático racionalista en un sentido preciso, el del ‘presupongo que’, como una suerte de hipótesis de trabajo. Esto quiere decir que para hacer posible algo así como un orden científico es presupuesto que en el objeto del conocimiento mismo reina un orden continuado y sin interrupciones, pues si yo no hiciera esta suposición no podría construir un orden científico en cierta medida con buena conciencia. Y en esto Descartes todavía tiene la grandiosa sinceridad, tal como es característica solo de las etapas de desarrollo más tempranas y las más tardías, de enunciar él mismo este “como si”, esta presuposición, mientras que los filósofos que vinieron después de él, empezando ya por Spinoza, y no exceptúo de ninguna manera tampoco a mi Hegel, prefirieron después confiarse en atribuir ese orden, que Descartes designa muy abiertamente como un principio de orden racional,<sup>198</sup> sin complicación y dogmáticamente a la cosa misma. Creo que, después de lo que hemos escuchado, en principio podemos estar seguros de que el camino del conocimiento sin interrupciones, paso a paso, si las consideraciones sobre la contradicción dialéctica que hemos planteado son sólidas, no puede seguir siendo válido sin más, inquebrantado.

<sup>197</sup> Descartes, *Discurso del método*, ob. cit., p. 60.

<sup>198</sup> Frase modificada por el editor.

El procedimiento paso-a-paso es un procedimiento como lo conocemos de las ciencias naturales y de la ciencia tradicional aplicada en lo práctico, ante todo allí donde la ciencia se ocupa de un objeto que está tan ampliamente descalificado él mismo, tan reducido a momentos sin cualidades, no distinguidos unos de otros, que no necesitamos contar con las determinaciones del objeto frente a las determinaciones que le imponemos a través de nuestros principios de orden. Pero que una continuidad tal no existirá si suponemos un carácter contradictorio del objeto mismo de conocimiento, suposición que precisamente hemos estado tratando de asegurarnos, este hecho apenas si necesita una fundamentación más detallada. Y el principio de la dialéctica, desde este punto de vista, es decir, el de la puesta en cuestión de la continuidad y la discontinuidad –que, por cierto, conforma el problema fundamental, o uno de los problemas fundamentales de una de las mayores filosofías racionalistas, la de Leibniz–,<sup>199</sup> el problema de la dialéctica sería no simplemente detenerse en el momento de la discontinuidad, sino conectar entre sí los momentos de la continuidad y la discontinuidad, esto es, concebir la continuidad y discontinuidad mismas como mediadas una por la otra.

Les había dicho antes que nuestra sociedad es menos un organismo que un sistema, y sin embargo es esta una sociedad antagonica. Quizá esto ya los remita al problema dialéctico que quisiera señalarles ahora, en este contexto. Por un lado, es tarea teórica de la dialéctica asegurarse precisamente del todo, de la totalidad, y sin la idea de una totalidad el conocimiento no es posible; pero por el otro lado esta totalidad misma no es una totalidad de la continuidad, de una coherencia deductiva inquebrantada, tampoco lógica, sino que –si tuviera que decirlo muy

<sup>199</sup> El cálculo infinitesimal fue establecido rigurosa y científicamente por primera vez por Leibniz (y Newton).

sencillamente– es en sí misma discontinuada. Y la respuesta dialéctica a esto, al problema que se anuncia aquí, no es otra que la siguiente: que la unidad de la sociedad en la que vivimos está conformada en realidad por su propia discontinuidad. Es decir, que los momentos discontinuados, separados uno del otro, en el objeto del conocimiento, en la medida en que se relacionan entre sí como contradicciones y no son simplemente dispares, precisamente por esta relación que conforman unos con otros abarcadoramente, se cristalizan en ese todo que debe conformar en realidad el objeto del conocimiento en general. Por cierto, de esto se sigue, de este momento de la discontinuidad, que el punto de entrada que deberá elegir el conocimiento, es decir el lugar donde se empieza, para el pensar dialéctico es en cierto sentido indiferente, porque precisamente no cree que se pueda desarrollar a partir de un absoluto primero, en una continuidad incondicionada, todo lo que es; sino que esa fuerza del todo, de la que hemos tratado, prevalece en cierta medida en cada uno de los momentos de la misma forma; todo está, si ustedes quieren, lo mismo de cerca del centro, y un pensar dialéctico consecuente puede comenzar por el fenómeno al parecer más efímero y al parecer más apócrifo, y hasta sería lo recomendable en muchos casos hacerlo, porque precisamente estas cosas que todavía no están ocupadas por las categorías oficiales del pensar nos pueden conducir mucho más hacia el interior de la esencia oculta del todo que si, como pensadores, orientamos nuestra temática hacia aquello que ya nos está dado previamente en categorías aprobadas.

A esto se le puede dar también la siguiente expresión –y así llegamos a una crítica ‘material’ del pensar tradicional–: que el problema de la posición del pensamiento frente a la objetividad<sup>200</sup> se convierte en un problema moral al considerar

<sup>200</sup> Para esta expresión de la “posición del pensamiento frente a la objetividad” ver nota 146.



la pregunta por la continuidad y la discontinuidad. En la idea de que el objeto del conocimiento es un objeto en sí armónico y sin costuras, coherente, completamente lógico y a ser desplegado, ya está presente al mismo tiempo la idea de que eso que tan sensatamente y armónicamente se segmenta es, en realidad, algo positivo. Pero si en nuestra crítica de lo existente la intención es seria, esto es, si realmente tomamos en su peso el pensamiento del carácter antagónico de la realidad, entonces estamos directamente obligados a mostrar la discontinuidad en la determinación del ente y, con esto, necesariamente a conferir también a nuestro pensar la forma de lo interrumpido, de la discontinuidad, pero al mismo tiempo de un modo en que, a través de esta discontinuidad, esto es, a través de la contradicción mediada en sí, prospere precisamente la coherencia y la unidad de aquello con lo que hemos estado tratando. Hoy en día, un pensar productivo es sin duda alguna y con toda seguridad un pensar en fragmentos, mientras que un pensar que ya de antemano solo vaya en busca de la unidad, de la síntesis, de la armonía, precisamente por eso estará tapando algo de antemano allí donde en realidad el pensar debería penetrar, y necesariamente se conforma con repetir de antemano, en el pensamiento, la fachada de aquello que simplemente es, ocupándose en lo posible además de reforzarlo. Creo que si el pensar de ustedes, en la medida en que no estén preformados ya por el mecanismo científico, tiene una cierta resistencia frente a aquello que podríamos llamar lo "quisquilloso" con un término general, esto no significará tampoco la postura de un joven saltimbanqui que todavía debe aprender su disciplina. Por supuesto que existe algo como la disciplina intelectual, pero la disciplina intelectual que nos quieren enseñar termina por lo general directamente en hostilidad contra el intelecto, esto es, en que la productividad del pensamiento, es decir, la relación del pensamiento con su objeto, debe ser restringida, castrada en favor de que el pensamiento se someta a un determinado

procedimiento reglado, mientras que en realidad para el pensamiento no hay otra regla que la siguiente: que tenga libertad hacia el objeto [*Freiheit zum Objekt*], tal como Hegel lo llama.<sup>201</sup> La disciplina del pensamiento no es otra que esta: medirse según la cosa y adecuarse tanto a la cosa como el pensamiento pueda, pero no imponiéndose a sí mismo como método la regla según la que procede, pues entonces, debido a este requisito de método, tal como se lo llama, no logrará otra cosa más que, finalmente, prohibirse el pensar, pues donde pensamos en sentido preciso, en realidad pensamos siempre no según un método.

Con esto no quisiera estar propagando, pongamos, la arbitrariedad de la mera ocurrencia y la contingencia, sino solo quiero decir que el pensamiento que ya no es capaz de su propia libertad, aquel que tampoco, porque tal como tiene la libertad para el objeto, también tiene la libertad de sí mismo, aquel que no se abandona al objeto libremente, por así decir, sino aquel que constantemente está en busca de algún tipo de ligazón y que en realidad solo en ligazones tales se siente a gusto, que a un pensamiento semejante no le puede ser concedido su objeto. La quisquillosidad del pensamiento no es en realidad más que el hecho de que, por la seguridad de aquello que tenemos ahora, por la pequeña seguridad de la persona en su privacidad, del pequeño individuo, el pensamiento perjudicará la relación con la cosa. Y tal como acostumbra a ocurrir con la seguridad de la pequeña propiedad, precisamente este tipo de quisquillosidad está expuesta en una medida especialmente grande a inflaciones, esto es, siempre perderá exactamente aquello, siempre demostrará ser insuficiente allí donde cree deber ser, a toda costa, de un valor inamovible. Creo entonces que es parte de una buena dieta intelectual que ustedes, en la medida en que trabajen científicamente y aprendan

<sup>201</sup> No se ha podido hallar esta expresión en Hegel. Ver también nota 109.

a trabajar científicamente en forma disciplinada, mantengan siempre la reflexión crítica contra ese momento de la quijiliosidad, contra ese momento del procedimiento solo paso-a-paso. Porque en este avanzar-paso-a-paso está presente inmediatamente la parálisis de la fuerza productiva. Allí donde el pensamiento se eleva –les pido que no me tomen por demasiado sentimental– allí es donde vuela el pensamiento, allí es donde no va paso-a-paso. Y un pensamiento que ya no puede volar es, ciertamente, en tan poca medida un pensamiento, como un pensamiento que no puede hacer otra cosa que volar; y en este sentido, creo, la definición platónica según la cual el entusiasmo es un momento necesario del conocimiento y de la verdad<sup>202</sup> no es una mera expresión del ánimo filosófico o hasta una mera expresión de un estilo de pensar, sino que designa un momento necesario de la cosa misma. Allí donde el pensar se realiza paso-a-paso en las más pequeñas unidades, no puede en realidad hacer nada más que repetir una y otra vez aquello que de todas formas ya ha sabido. Y precisamente al ganar el pensar una ventaja sobre aquello que le está meramente dado y que, de todas formas, ya sabe, en la medida en que se asegura esta ventaja puede ir más allá del mero ente y puede, en realidad, enunciar el mero ente.

Soy consciente de que es posible que me haya expuesto en este punto a algunos disensos de parte de ustedes, aunque por otro lado tengo la esperanza de haberles dicho lo bastante

<sup>202</sup> En su segundo discurso sobre la esencia del amor en el *Fedro*, Sócrates define el amor como una especie de locura divina (*Fedro*, 243e10 y ss.). Esta locura divina desata, al mirar una figura bella en el mundo de la percepción sensible, “de todas las formas de entusiasmo la mejor de las mejores” (αὐτῇ πασῶν τῶν ἐνθουσιᾶσεων ἀρίστη) (*Fedro* 249e2) en los hombres filosóficos, porque esto les recuerda la idea de la belleza que su alma inmortal ha visto directamente alguna vez antes de su encarnación en un cuerpo. Adorno interpreta este pasaje del *Fedro* en sus lecciones de estética en el siguiente semestre. (Ver NaS IV-3, pp. 139-169).

sobre los momentos positivos del pensar continuado para protegerme de tal cosa. Pero creo que precisamente aquí, cuando estamos en el punto neurálgico en el que el pensar dialéctico queda expuesto a resistencias, es aconsejable que en la próxima clase vuelva a hablar detalladamente sobre este tipo específico de resistencia.

## LECCIÓN 15

15/7/1958

Señoras y señores:

En la última clase nos habíamos ocupado del requisito cartesiano de que el proceso del pensar no omitiese ningún escalón, y yo había intentado mostrarles en qué sentido precisamente este axioma cartesiano es incompatible con el proceder del pensar dialéctico. Por cierto, la resistencia contra este requisito no fue de ninguna manera formulada por primera vez en Hegel, sino que de Maistre,<sup>203</sup> el muy importante filósofo francés de la Restauración, en su parodia de la vieja doctrina de los ídolos de Bacon,<sup>204</sup> luego recogida en el siglo XVIII,

<sup>203</sup> Joseph Marie Comte de Maistre (1753-1821).

<sup>204</sup> Francis Bacon (ver nota 183) dio con su *Instauratio magna* de las ciencias el plan para una fundamentación de las ciencias modernas, donde en el lugar de la mera observación de la naturaleza aparece la experiencia a través del experimento y del descubrimiento. En una de sus partes, el *Novum Organum*, Bacon comienza con una crítica radical (*pars destruens*) de la tradición: la inteligencia humana se ha visto impedida por sus prejuicios, que Bacon llama 'ídolos', en el conocimiento científico de la naturaleza. Bacon diferencia cuatro tipos de prejuicios: los *idola tribus* (los ídolos de la tribu), que son los responsables de la tendencia de los hombres de erigirse como patrón de medida de la naturaleza; los *idola specus* (los ídolos de la caverna), que provienen de la educación o del entorno; los *idola fori* (ídolos del foro), que el hombre asume a través del

habló sobre el *idole d'échelle*,<sup>205</sup> es decir, sobre el ídolo de la escalera, esto es, que uno debe ir moviéndose paso a paso, que el pensamiento no debería volar; aquí, en el fondo, lo que está presente es que el pensamiento no debe adelantarse a sí mismo, que en realidad no puede traer nada que igualmente no tenga de antemano. Casi se podría decir, en el sentido de la paradoja de la flecha en el aire, que el precepto cartesiano consecuente de un pensar completamente continuado, ininterrumpido, debe acabar en una pura tautología.<sup>206</sup> Pero esto no me parece tan esencial, a pesar de que, desde un costado objetivo, parece fundamentar muy enérgicamente la crítica al mero pensar por etapas. Sino que el momento contra el que se subleva la dialéctica, al menos la dialéctica tal como yo creo poder entenderla y como también está aplicada, al mirarlo con atención, por Hegel mismo precisamente en la *Fenomenología del Espíritu*,

lenguaje, y los *idola theatri* (ídolos del teatro), con los que Bacon designa ese mantener dogmático de las representaciones heredadas. Los Padres de la Iglesia llamaban 'idolatría' a la adoración de dioses paganos.

<sup>205</sup> El nuevo concepto inductivo de conocimiento que Bacon buscaba establecer en su *Instauratio magna* (ver nota anterior) se basaba, entre otras cosas, en la instrucción de llegar a las proposiciones mayores de las ciencias a través de varios escalones de la experiencia. Con la expresión *idole d'échelle* (ídolo de la escalera), De Maistre utiliza el concepto de ídolo, en Bacon, de intención crítica, contra esa misma teoría de una inducción que va subiendo escalones. Adorno ya se había referido a esta formulación de De Maistre en la *Dialéctica de la ilustración* (GS 23, p. 23), indicando esta referencia. (Ver Joseph de Maistre, *Les soirées de Saint-Petersbourg, Sième. entretien, Oeuvres Complètes*, Lyon, 1891, tomo 4, p. 256).

<sup>206</sup> Zenón argumenta así: en cada punto del tiempo la flecha que vuela debe asumir un valor espacial definido, que es exactamente igual que el largo de la flecha. Pero por esto mismo, en ese preciso momento, la flecha está entonces en reposo; pues en un lugar que no le deja ningún espacio sobrante no se puede mover. Pero si no puede moverse en un instante de su vuelo, no podrá hacerlo en ningún otro. De modo que la flecha no puede volar, y por ende el movimiento es imposible. Si el pensamiento tuviera que moverse de escalón en escalón, sin volar, en realidad no se mueve para nada, sino que va reproduciendo siempre el mismo pensamiento que ya posee (pisa ese mismo lugar), y produce así tautologías.

esta es la sublevación contra el carácter compulsivo del pensar. Entre el concepto de lo forzoso lógico [*logisch Zwingendes*] –esto es, de una operación que no nos suelta, en la que no queda ninguna posibilidad de desviarse– y eso que en la psicología se denomina con el concepto de carácter compulsivo [*Zwangscharakter*] –esto es, de la persona que está forzosamente sujeta a algún ritual y está atada al orden y es incapaz de cualquier tipo de libertad–, hay precisamente entre estos dos conceptos de lo forzoso [*Zwang*], la mera fuerza lógica [*logischer Zwang*] y la compulsión [*Zwang*] del carácter compulsivo ritualizante, una afinidad muy fuerte, tal como ha quedado descripta, pongamos, en la obra de teatro de Ludwig Thoma “Die kleinen Verwandten” [“Los parientes menudos”],<sup>207</sup> que vi una vez cuando era joven y que me dejó una impresión imborrable, donde un jefe de estación en Grossheubach llega de visita inesperada a casa de sus parientes académicos, que están en ese momento buscando un esposo para su hijita, y hacen entonces los esfuerzos más vanos para quitarse de encima a este pariente pequeñoburgués, para que no ponga en peligro de ninguna manera el delicado proyecto de casamiento, pero nadie puede hacerlo cambiar de opinión, y él se la pasa insistiendo en que todo debe estar en su “categoría” correcta. Me quedó grabada esta figura de un hombre que todo lo mete en una categoría fija, y más tarde, cuando leía a Kant y la deducción de las categorías en Kant,<sup>208</sup> nunca logré reprimir la imagen de ese jefe de estación de Grossheubach. Me abstengo de decir si eso es culpa de Kant o de mí mismo.

<sup>207</sup> Ver Ludwig Thoma, “Die kleinen Verwandten. Lustspiel in einem Aufzug”, en Ludwig Thoma, Brautschau, *Dichters Ehrentag, Die kleinen Verwandten. 3 Einakter*, München, 1916.

<sup>208</sup> Es probable que Adorno esté pensando aquí en “De la deducción de los conceptos puros del entendimiento”, el corazón de la primera parte de la *Crítica de la razón pura*. (Ver *Kritik*, ob. cit., pp. 126-191 [*Crítica*, ob. cit., pp. 157-231]).

Sea como sea, hay allí un determinado tipo de compromiso del pensar dialéctico que, probablemente, colabore en mucho con esas resistencias que estamos tratando en detalle. Es decir, que hay allí el compromiso del pensar a un determinado tipo de movilidad, esto es, el compromiso del pensamiento de no dejarse fijar en un punto, no dejarse forzar a un punto, no dejarse forzar a permanecer en ese punto donde el objeto elegido, o la argumentación, se encuentre por entonces. Yo me di cuenta de esto en una época en que todavía, por mucho, no había puesto en contacto tan radicalmente las reflexiones de la dialéctica, de la filosofía dialéctica, con la praxis efectiva del propio pensar, como ahora, tal como espero, iré logrando paulatinamente; en la época en que publicaba muchas cosas de teoría de la música de pronto fui consciente de que estas consideraciones,<sup>209</sup> que en aquel entonces se amparaban en la ley de la inmanencia, de la crítica inmanente, ante todo de la crítica tecnológica, se sometían precisamente, así, al mismo tiempo a un cierto riesgo de la estrechez de miras del profesional, casi se podría decir, de la escuela de expertos, tal como alguna vez, más tarde, un amigo vienés<sup>210</sup> me dijo sobre un tipo determinado de análisis inmanente rigurosamente tecnológico, que en realidad siempre le resultaba igual a como se consideraba el arte en la escuela de música de Horak, una escuela muy estricta y muy quisquillosa pero que se caracteriza por mantener filiales en todos los barrios posibles de Viena.<sup>211</sup> Entonces, quise evitar el riesgo de pensar en el estilo de la escuela de música de Horak y por eso puse en marcha

<sup>209</sup> De 1928 a 1933, Adorno escribió numerosas críticas de conciertos y óperas, algunas como jefe de redacción de la revista *Anbruch*. Ver nota 212.

<sup>210</sup> No se ha podido averiguar la identidad de este amigo-vienés.

<sup>211</sup> Eduard Horak (1838-1893). Fundó en 1867, en Viena, la escuela de música que llevaba su nombre; en 1940, fue elevada al rango de conservatorio.

el experimento de hacer ciertas reflexiones, consideraciones sobre música que llamé "Musik von außen" ["Música desde afuera"],<sup>212</sup> y esto tanto en sentido literal como figurado; en principio, en sentido literal escuchar música no como suena en el edificio de la ópera o en una sala de conciertos, sino como suena una ópera cuando uno, por ejemplo, no ha llegado a tiempo a regresar a su palco después de la pausa, y entonces oye esos estruendos desde afuera, lo que ese estruendo nos dice desde afuera; y tuve la sensación de que así se descubría un modo, un costado de la música que de lo contrario uno no ve y, en términos más generales, me di cuenta de que solo podemos afirmar algo sobre un fenómeno cuando lo vemos al mismo tiempo desde afuera y no solo desde adentro, esto es, dentro del contexto social en el que se encuentra.<sup>213</sup> Y obedeciendo al famoso vago impulso,<sup>214</sup> ya en aquel entonces no busqué simplemente combinar entre sí las observaciones de afuera y las de adentro y producir a partir de las dos una síntesis, tal como se la llama, sino que estaba *vaguement* consciente de que estos dos tipos de observación pertenecían uno al otro y estaban en una determinada tensión uno con otro, pero que por otro lado no se fusionaban el uno en el otro, y cuando hablo de la movilidad del pensamiento frente al fenómeno, entonces me refiero exactamente a esto, a que hay que observar el fenómeno tanto desde adentro, según sus propias demandas,

<sup>212</sup> Theodor W. Adorno, "Motive IV: Musik von außen", en *Anbruch II* (1929), cuaderno 9/10, pp. 335-338. (Ver GS 18, pp. 18-19).

<sup>213</sup> Adorno retoma el concepto de crítica inmanente del que ya había hablado en la Lección 4; ver p. 83.

<sup>214</sup> "EL SEÑOR [a Mefistófeles]: Pues bien, séate ello concedido. Desvía de su origen este espíritu, y si en él puedes hacer presa, llévalo contigo por tu senda abajo; pero caiga sobre ti la confusión si te ves obligado a confesar que, en medio de su vago impulso, el hombre bueno sabe discernir bien el recto camino" (Johann Wolfgang von Goethe, *Faust. Eine Tragödie*, en *Sämtliche Werke*, tomo 6, Múnich, 1986, p. 544, versos 323-329 [edición en castellano: *Fausto*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 116]).

según su propio origen, según sus propias leyes, tanto como, a su vez, desde afuera, es decir, en términos del contexto funcional en el que se encuentra, del costado que muestra a los hombres, de la significación que adquiere en la vida de los hombres. Y si aquí solo les recuerdo que es completamente pensable, que es altamente probable que, pongamos, obras de arte de la más alta dignidad, que en sí son todo menos ideología, sino —para decirlo con Hegel— que son realmente una forma de manifestación de la verdad,<sup>215</sup> sin embargo pueden volverse ideologías por el rol que adquieren dentro del funcionamiento dominante de la cultura, entonces verán acaso que tiene sentido seguir estas dos formas de consideración, la inmanente y la trascendente, en cierta medida de un modo independiente una de la otra, confiando únicamente en que si el pensamiento penetra lo bastante en los dos aspectos, su relación quedará demostrada: una confianza que, debo reconocerles, hasta hoy no he dejado que me arrebaten. Este carácter doble-faz del pensamiento, que debe estar dentro y fuera de la cosa, tal como, por cierto, está dispuesto también en el método

<sup>215</sup> La expresión 'forma de manifestación de la verdad' [*Erscheinungsform der Wahrheit*] no coincide exactamente con la fraseología de Hegel. Lo que Hegel se pregunta al respecto de la obra de arte es hasta qué punto es adecuado para ser la forma de manifestación adecuada de la idea, del absoluto o del espíritu. En este sentido, la belleza (artística), como "la irradiación sensible de la idea" (Hegel, *Werke*, ob.cit., tomo 13, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, p. 151 [edición en castellano: *Lecciones de estética*, tomo 1, Península, Barcelona, 1989, p. 101]), es para Hegel —en sentido estricto— verdadera solo en las obras de arte del clasicismo griego, porque en ellas la idea, o el concepto, y la forma sensible son inmediatamente idénticas. Sin embargo, en esta identidad inmediata hay para Hegel una falta, que está realizada solo en lo sensible en su inmediatez, esto es, aún no reflexionada. Pero como solo puede ser *efectivamente* verdadera la realización consciente de sí misma de la idea, en general se considera en Hegel que "la manifestación [*Manifestation*] de la verdad en forma sensible no es verdaderamente adecuada al espíritu" (ibíd., p. 144 [ibíd., p. 96]). Y mirando a su presente dice Hegel: "Para nosotros el arte ya no es la forma suprema bajo la cual la verdad se hace existente" (ibíd., p. 141 [ibíd., p. 94]).

de la *Fenomenología del Espíritu* hegeliana, este carácter doble-faz expresa algo esencial del pensamiento dialéctico, y solo por eso, y no por el *aperçu* hago evocación hoy de este pensamiento de la movilidad del pensar. Pues el pensar dialéctico significa ese esfuerzo constante de reunir lo universal y lo particular, el *hic et nunc* y su concepto, y sin embargo ser consciente de que no hay una identidad inmediata, no mediada, entre estos momentos, sino que divergen.

Diría entonces que el preciso lugar dialéctico-gnoseológico de aquello que he llamado la movilidad del pensamiento, en oposición al procedimiento meramente inductivo o meramente deductivo del pensar, es exactamente la tentativa, al permanecer el pensamiento ora dentro, ora fuera, de finalmente reunir en cierta forma el sujeto cognoscente, que viene de afuera, y el movimiento de la cosa misma; algo que está necesariamente incluido en el método dialéctico mismo. Y si de alguna manera mantenemos separadas estas cosas, si no aspiramos a una pura identidad de las dos, sino que cuando estos dos *genera* se irisan uno con el otro en cierto modo, si una irisación semejante es el color del pensar dialéctico, esto no corre tanto por cuenta del artista, que solo es capaz de pensar de una forma y no de otra, sino que más bien el color de esta irisación es realmente el color de la dialéctica misma, como el color de un pensar que iguala la identidad y la no-identidad. Pero está claro que es precisamente contra este aspecto que acabo de ilustrarles, se podría decir, de un modo tan sospechoso, tan tentador y por ende tan sospechoso; es evidente que justamente contra esto surgen las resistencias más fuertes. Se dice, por ejemplo, que es un tipo de pensar de privilegio, que solo está reservado para aquel que esté especialmente capacitado, pero que no se podría transformar sin más en un método universalmente obligatorio; esta sería la forma más inofensiva de la resistencia que les he señalado. La sospecha mucho más extendida contra la movilidad del pensamiento es la siguiente: que un pensar tal es un pensar

que, en realidad, se sustrae a la responsabilidad, en cierta medida un pensar como de caudata, de salamandra, que a uno se le escurre, que uno no puede retener y que, por esto, se escapa de la decisión concluyente sobre verdadero y falso. En términos de las consideraciones sobre verdadero y falso que hemos llevado a cabo aquí en un principio, hay que decir en primer lugar que mismo esto, al enunciarlo de forma tan drástica como acabo de hacerlo, en realidad no sería tan incompatible [con] el concepto de dialéctica porque el juicio individual, en su aislamiento, no sea ni absolutamente verdadero ni absolutamente falso, sino porque la verdad no es otra cosa que el camino que conduce precisamente a través de la falsedad de los juicios individuales. Pero ante todo, al ser la filosofía y la ciencia al mismo tiempo un momento dentro de las luchas de poder entre personas y entre grupos, Estados, clases, naciones, etcétera, existe con razón en este punto una cierta sospecha, esta es, que si tenemos la movilidad suficiente, si no nos atamos obstinadamente a la argumentación de la que hemos estado hablando aquí, sino que la abandonamos, que entonces, tal como se le ha reprochado al viejo dialéctico Sócrates, se tiende a τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν, es decir, “hacer de la palabra más débil la más fuerte”<sup>216</sup> y, en cierto modo, a través de la agilidad y

<sup>216</sup> También puede traducirse como “hacer de la peor proposición (o del peor argumento) el mejor”; luego, como fórmula, en la expresión ‘hacer de lo injusto algo justo’. De este modo Platón designa críticamente el poder de la retórica sofística; pero también fue uno de los puntos de la acusación contra Sócrates: “Se añade, a esto, que los jóvenes que me acompañan espontáneamente –los que disponen de más tiempo, los hijos de los más ricos– se divierten oyéndome examinar a los hombres y, con frecuencia, me imitan e intentan examinar a otros, y, naturalmente encuentran, creo yo, gran cantidad de hombres que creen saber algo pero que saben poco o nada. En consecuencia, los examinados por ellos se irritan conmigo, y no consigo mismos, y dicen que un tal Sócrates es malvado y corrompe a los jóvenes. Cuando alguien les pregunta qué hace y qué enseña, no pueden decir nada, lo ignoran; pero, para no dar la impresión de que están confusos, dicen lo que es usual contra todos los que filosofan, es decir: ‘las cosas del cielo y lo que está bajo la tierra’, ‘no creer en los dioses’ y ‘hacer

de la rapidez, como un simple boxeador, a ser superior al más probo y al más fuerte, en cierto modo engañar al campesino, en la competencia del pensamiento, y arrebatarse su ganado. Esta vieja objeción frente al elemento sofisticado en la dialéctica, que ya les había anticipado,<sup>217</sup> no debe ser tomada a la ligera, y la degeneración de la dialéctica, ante todo de algunas argumentaciones dialécticas puntuales hacia ese mero sustraerse, por supuesto es imposible de negar. Una y otra vez nos encontraremos con que, precisamente, cuanto más diferenciadas son las discusiones de pensamientos, cuanto menos limitadamente se desarrollan, esto es, cuantas más variables incluyen, que entonces pierden necesariamente también parte del rigor convencional y caen así en el riesgo que acabo de delinearles, y esto en una creciente medida. Y precisamente las discusiones filosóficas en un muy alto nivel se muestran especialmente expuestas a este riesgo. Diría en primer lugar que para curar esto es realmente necesaria la libertad hacia el objeto que Hegel exigía,<sup>218</sup> esto es, que en general un filosofar, y más aún un filosofar crítico, solo es legítimo cuando se reflexiona a sí mismo también en el sentido de no querer tener razón. Casi se podría decir, con la exageración habitual, que un criterio en general para la verdad del pensamiento es que renuncie a este tener razón y que, en cierta medida, deje él mismo de tener razón, pero de una manera tal en que a ese tener razón le sea demostrada su estrechez y su limitación.

Pero esto solo no habrá de alcanzar, sino que creo que este es el punto donde hacer honor a aquello que, para algunos de

más fuerte el argumento más débil' [τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν] (Platón, *Apología de Sócrates. Banquete. Fedro*, ob. cit., p. 30). [La versión alemana citada elige para la frase en cuestión la interpretación 'hacer de lo injusto algo justo'. N de la T.].

<sup>217</sup> Ver pp. 31-32.

<sup>218</sup> Ver nota 109.

ustedes acaso algo paradójica y sorprendentemente, he denominado hace un par de clases como el elemento positivista en la dialéctica;<sup>219</sup> un elemento, por cierto, como también de alguna manera fue subrayado por Benjamin en su salvación de la inducción en el prólogo al *Origen del Trauerspiel alemán*.<sup>220</sup> El antídoto contra el riesgo crónico de la μετὰβασις εἰς ἄλλο γένος que está contenido en la movilidad del pensamiento,<sup>221</sup> me parece una enorme obligación, plantarse ante el objeto

<sup>219</sup> Ver p. 221.

<sup>220</sup> En su prólogo al libro sobre el drama barroco, Benjamin critica el procedimiento inductivo, en su forma tradicional, para la presentación de fenómenos de la historia del arte tanto como la deducción. Lo salvado es lo individual no reducido –y con él, un momento inductivo– solo a través del recurso a la idea diferenciada del concepto: "En la imposibilidad de un desarrollo deductivo de las formas artísticas, en el consecuente debilitamiento de la regla como instancia crítica –esta siempre seguirá siendo una instancia de la enseñanza artística– están sentadas las bases para un fecundo escepticismo. Este puede ser comparado con la profunda inhalación del pensamiento después de que se pierde, con parsimonia y sin rastros de agobio, en lo más ínfimo. Es por cierto lo más ínfimo lo que estará en cuestión dondequiera que la observación se sumerja en la obra y la forma del arte para mensurar su contenido. La precipitación con que se las manipula, con el mismo ademán con que se hace desaparecer la propiedad ajena, es propia del que obra rutinariamente y en nada mejor que la bonhomía del no entendido. Para la verdadera contemplación, por el contrario, el abandono del procedimiento deductivo se asocia a un retorno cada vez más abarcador y más ferviente a los fenómenos, que nunca corren el peligro de acabar como objetos de una confusa perplejidad, siempre y cuando su exposición sea también la de las ideas y solo en ello quede salvada su singularidad" (*Gesammelte Schriften*, ob. cit., tomo 1-1, p. 225 [edición en castellano: *Origen del Trauerspiel alemán*, Buenos Aires, Gorla, 2012, p. 79]).

<sup>221</sup> Con la expresión μετὰβασις εἰς ἄλλο γένος [tránsito a otro género/categoría] se designa, siguiendo a Aristóteles, un error en la argumentación que consiste en saltar de los conceptos de una especialidad a los conceptos de otra especialidad. Así se expresa, por ejemplo, Kant en la dialéctica trascendental en el contexto de la cuarta antinomia sobre una μετὰβασις εἰς ἄλλο γένος como un 'salto' erróneo en el argumento, que da una causa primera trascendente de la serie de los fenómenos sensibles, haciendo un 'tránsito' o un 'salto' desde el ámbito de validez del concepto empírico de la contingencia (que implica la infinitud de la cadena causal) hacia el orden de un concepto inteligible de la contingencia (al que se le asigna una cadena causal finita). (Ver Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ob. cit., p. 468 [*Crítica de la razón pura*, ob. cit., p. 536]).

determinado. Cuando se discute, pongamos, sobre determinadas cuestiones gnoseológicas, diría entonces que sería un argumento falso o un falso modo de dialéctica si orientásemos una discusión tal señalando que determinados temas que allí son criticados tienen, a su vez, dentro de la totalidad del pensar en cuestión una función buena, útil o aceptable o positiva; sino que en principio hay que atenerse verdaderamente a aquella problemática gnoseológica. El camino de la dialéctica para lograr ir más allá de la estrechez del experto en lógica y teoría del conocimiento sería el de no darse por satisfecho, frente a un teorema criticado, simplemente con poner el dedo allí y decir: "Ajá, este ha hecho un error de razonamiento, ha incurrido en contradicciones, así que nada de todo esto sirve", sino que el próximo paso sería mostrar por qué dentro de la constelación de un pensar tal las contradicciones o errores en cuestión son, por su parte, inevitables, en qué modo se han motivado a sí mismos por la especificidad de este pensar y hasta qué punto, por consiguiente, demuestran ser dentro de la totalidad del pensar razonables en su falsedad, en su contradicción.

Esto es lo más importante que puede aprenderse en general para el disciplinamiento del pensar dialéctico. Precisamente el pensar dialéctico, que no parte de algunos conceptos rígidos, de un sistema rígido, de datos rígidos, sino que, en tan eminente medida, está obligado a entregarse a la cosa, precisamente este pensar evitará, en efecto, el riesgo de ese relativismo y esa falta de compromiso y esa mala flexibilidad, no si se toma más laxamente el compromiso frente al objeto individual de lo que lo hacen las ciencias usuales y los hábitos usuales del pensar, sino cuando se lo tome más gravemente, cuando se hunda con una incomparable mayor seriedad en los problemas puntuales de lo que permite hacerlo el pensar convencional en general.

Si ustedes me pidieran en este punto una regla de cómo hay que proceder, cómo se puede lograr esto, entonces me harían

avergonzar, porque no puedo darles una regla universal semejante, eso sería, en efecto, un sobreexigir-el-pensar-dialéctico. Lo único que puedo decirles es que frente a cada algo determinado que el pensar dialéctico debe escrutar, tiene lugar además una suerte de autorreflexión: si es que hemos permanecido el tiempo suficiente, si lo hemos observado lo bastante como para que empiece él mismo a vivir, o si por el contrario nos hemos conformado, de alguna manera, frente a lo singular, con la mera réplica convencional, con los conceptos dados de antemano. Y solo cuando uno se ha puesto completamente de esta forma ante el objeto individual en el plano de su propio dominio, recién entonces se puede acometer legítimamente ese trascender más allá de ese terreno –por ejemplo, el vínculo de una concepción gnoseológica del todo con una concepción política, social, moral–; cuando no lo hacemos, la dialéctica cae en tonterías como las visiones de mundo, o se lanza a pensar en un sentido amateur.

Aprovecho la oportunidad para hacerles notar que no estoy tratando aquí de convencerlos, pongamos, de que la dialéctica es, por así decir, el mejor método del pensar. "El pensar dialéctico es de verdad el mejor": esto es un eslogan, pero no es la verdad. El pensar dialéctico como tal puede, por supuesto, ser mal utilizado para cualquier tipo de disparate imaginable en el mundo, igual que cualquier otro pensar también, y si tiene alguna ventaja en este plano yo la vería en que, precisamente, como un método tal de movilidad y de autorreflexión permanente, contiene quizá un momento que lo vuelve un poco más despierto y un poco más escéptico de lo que por lo general es el caso frente a estos abusos o esta tontería del pensar tradicional. La sospecha que reacciona en este punto ante la dialéctica, la sospecha general contra la movilidad del pensar, está a su vez fundada socialmente. En principio, un pensar móvil semejante es confundido en general con un relativismo, con un no-dejar-en-pie-nada-fijo-ni-determinado, en lugar de ver allí que la



trayectoria de este pensar atraviesa, en realidad, la altamente seria consideración de lo fijo y lo determinado. Esta es exactamente la esfera en la que se argumenta contra lo dialéctico, en el sentido de que se trataría de algo sin sustento, que aquí no hay nada fijo de lo que agarrarse, o también, que es un pensar que en realidad siempre nos quita en lugar de darnos; esto, en cierto modo, ya presuponiendo implícitamente lo afirmativo, que el pensamiento en realidad no debe abandonarse a su cosa sino que tiene una determinada función psíquica para cumplir, y esta es: darnos un sustento firme o un poco de calor al corazón, como los libros navideños. De hecho, eso que en general se da en llamar *Weltanschauung*, algo de lo que el pensamiento filosófico debe separarse con un énfasis que nunca será exagerado, esto está estrechamente emparentado con la esfera de ese 'calor del corazón', aun cuando estos calores traigan en su contenido el carácter de un cierto pesimismo budista. Esto no sirve de mucho. Y es una exigencia de antemano falsa para la filosofía, eso de que deba darnos algo en este sentido; más bien, es uno quien debe darle algo a la filosofía, es decir, darle todo, toda nuestra conciencia, y dejarnos embarcar en el negocio algo dudoso de la especulación, donde, por eso que damos, eventualmente no recibimos de ninguna manera aquello que en realidad esperábamos de la filosofía.

Por supuesto, ese juicio está fundado en que, por lo general —y haré aquí un excursus sociológico—, las partes sedentarias, arraigadas de la población, en el progreso de esa racionalidad universal que va sacudiendo en cada vez mayor medida la mera ligazón del hombre tanto como de los pensamientos con la naturaleza, esto es, que los sectores en cierto modo agrarios del hombre y del pensar deben pagar el pato del progreso, y que por eso tienden, en lugar de radicalizar el pensamiento del progreso de modo que también a ellos mismos les llegue lo que les corresponde, tienden a echarle la culpa, por su parte, a este principio de la movilidad, como si, por ejemplo, los vendedo-

res ambulantes fueran los culpables del empobrecimiento de los campesinos, a quienes les venden por un dinero insignificante alguna mercancía insignificante. No sé si los filósofos siguen siendo hoy y en general esos vendedores ambulantes, pero creo que sería mejor si nosotros, los filósofos, reconociéramos que tenemos algo de la sangre de los vendedores ambulantes, como si nos vistiéramos a la vieja usanza y marchásemos a la montaña yuviéramos el gesto de ese eremita que, según las bellas palabras de Degas, sabe cuándo sale el próximo tren.<sup>222</sup>

Hasta aquí sobre el concepto de lo 'sin sustento'. En la suposición de que el pensar, por así decir, debería tener un sustento firme que bajo ninguna circunstancia se le podría quitar está ya presente esta presuposición del dato de un primero absoluto y del primado de lo primero que hemos estado tratando de criticar. El pensamiento dialéctico debe enfrentarse a este punto. No hay ningún suelo de sustento para la filosofía, en todo caso no lo hay para la filosofía hoy, así como tampoco, pongamos, se puede entender la sociedad actual a partir de sus fundamentos naturales, tal como se los llama, así como tampoco sigue decidiendo la agricultura sobre la sociedad actual, sino que la verdad misma es esa verdad moviente, donde los momentos de origen, eso que así es llamado, sin dudas aparecen como momentos, los momentos de lo arcaico, del recuerdo, como ustedes quieran llamarlo, pero en cualquier caso no eso a lo que se debería atribuir, metafísica, moral o lógicamente a una sustancialidad más alta. El núcleo de un pensar, eso que en

<sup>222</sup> En las *Notas sobre literatura* Adorno indica, para esta declaración de Valéry, la siguiente fuente: Paul Valéry, *Tanz, Zeichnung und Degas*, Berlín-Frankfurt, 1951, p. 129. Otra traducción reproduce el siguiente contexto: "Estando en una reunión, alguien habló muy elogiosamente sobre Moreau, de su vida apartada, lo que sería, como dijo alguien, una verdadera vida de eremita. 'Seguro' dijo Degas, 'pero la vida de un eremita que conoce los horarios de salida del tren'" (Hans Graber, *Edgar Degas nach eigenen und fremden Zeugnissen*, Basel, 1942, pp. 102-103).

un pensar es realmente sustancial, a través de lo que un pensar se acredita como verdadero y no como mero palabrerío, este núcleo no es un suelo sobre el que estaría firmemente apoyado, y tampoco es una tesis concreta que extraer de allí, sobre la que se pueda poner un dedo y de la que se pueda decir: "Muy bien, ahí está él, esto es lo que defiende él, esta que es su opinión, ahí está, y otra cosa no puede hacer, que Dios lo ayude".<sup>223</sup> Todas estas son representaciones del contenido de la filosofía que, por su parte, en realidad han sido obtenidas del forzamiento de la conciencia, del apremio a los hombres para que reconozcan de qué lado están, donde también siempre está presente el hecho de que, en realidad, un pensamiento es responsable y verdadero solo cuando los hombres que lo pronuncian, llegada la ocasión, puedan dar cuenta de él ante algún comité o alguna comisión, en otras palabras: ya hay allí en realidad la negación de ese momento de la libertad del pensamiento que constituye simple y únicamente el clima del movimiento filosófico del concepto. El núcleo o lo sustancial de un pensar es la fuente latente de fuerza a partir de la cual es obtenido el pensamiento, la luz que a través del pensamiento cae sobre los objetos, pero no es en sí mismo algo objetual, algo fijo y concreto para hacer, sobre lo que en realidad pudiéramos hacer, un juramento. Y el *idole d'échelle*, cuya verdad está basada en última instancia en que, allí, se exige que el pensamiento deba, de alguna manera, en todo instante poder rendir cuentas de en qué suelo se apoya, cuál es ese núcleo cósmico que tiene dentro, en lugar de que se vea que este momento sustancial es algo que

<sup>223</sup> "Aquí estoy, no puedo hacer otra cosa, que Dios me ampare, amén". Se supone que con estas palabras Lutero cerró su defensa el 18 de abril de 1521 ante la asamblea de Worms, donde se negó a renegar de su doctrina. La autenticidad de la cita está en discusión. Según el protocolo de la sesión solo se puede probar la última parte del dicho: 'Dios me ayude, amén'. (Ver *Deutsche Reichsakten unter Kaiser Karl V* [Actas del Reich alemán bajo el emperador Carlos V], tomo 2, N° 80, Gotha, 1896).

está detrás, una fuente de fuerza, y no algo así como una tesis y tampoco algo que por un mero control haya de ser dominado, haya de ser comprendido. En esto no quisiera ser injusto con el concepto de control, y creo que ustedes habrán visto que las representaciones de la dialéctica que estoy tratando de exponerles aquí no equivalen realmente a un lanzarse locamente a elucubraciones, de modo que se olvide todo aquello que la filosofía crítica ha elaborado en términos de control. Y menos aún puede hacerlo en tanto que ella misma es, en realidad, la consecuencia extraída del pensamiento crítico, la crítica filosófica intensificada en su extrema autoconciencia. Pero quisiera hacerles notar –esto es, al recordar otra vez que el concepto de filosofía que aquí buscamos no debe ser un concepto aislado, de especialista, sino que debe significar algo para el trabajo vivo de ustedes–, quisiera entonces hacerles notar que este concepto de control, del control intelectual, que tiene un papel tan importante frente a la dialéctica, ha sufrido considerables transformaciones. Originariamente el control, esto es, el control posible de todos en todas las cosas, es decir, de todos aquellos que, en general, participan de la razón, pretendía liberar al pensamiento de la tutela dogmática, quería o debía simplemente impedir que los hombres permitieran que les hagan creer cualquier tipo de meras afirmaciones; ante todo, estaba dirigido contra las partes centrales de la argumentación teológica que se remiten a los milagros, frente a las que fue aducida con gran vehemencia la posibilidad de un control empírico o racional. Pero hoy el concepto de control intelectual ha invertido ampliamente –no quisiera decir absolutamente, pero sí ampliamente– su función. Hoy desemboca en que el pensamiento que no se adapta –esto es, el pensamiento que no se deja traducir sin más por las gradaciones del conocimiento, es decir, en eso que ya estaba dado de siempre– y el pensamiento que no se deja comprender por todos, a gusto y en cualquier momento, en cierto modo no debe ser pensado. El principio

de la continuidad del conocimiento desemboca en el fondo en que, en realidad, debe pensarse lo ya conocido, una y otra vez en variaciones, en un paso infinitesimal hacia algo nuevo, y de esta forma son negados, precisamente, esos puntos de fractura de la verdad y del conocimiento que tienen sus raíces en los puntos de fractura del mundo mismo y que conforman en general el objeto del conocimiento veraz. Quizá pueda agregar aquí, a riesgo de estar poniéndome en una cierta contradicción con ciertas reglas de juego “democráticas” del conocimiento, que también la idea de que, en la *universitas litterarum*, en la república de las letras, en cierto modo cada uno debe verificar cada pensamiento, en todo caso dentro de su especialidad, y que hay que juzgar, por así decir, sobre la verdad o la dignidad del trabajo intelectual según el número de dictámenes con los que los colegas de la especialidad se pronuncian positivamente sobre el trabajo en cuestión, que esta idea me resulta enormemente problemática porque la conciencia a la que, en realidad, se apela entonces como criterio de verdad es a su vez una conciencia ya preformada por los mecanismos de la adaptación social, conciencia que, en muchos casos, tiende a amputar exactamente eso que en realidad es esencial en el pensamiento, pero sin que tengamos tampoco la garantía de que el pensamiento que no se adapta será necesariamente la verdad, pues precisamente por este control del pensar que se ha vuelto universal todo eso que no se ajusta a él tiende a convertirse, por su parte, en algo apócrifo, algo desviado y, en casos extremos, como el del recientemente fallecido Wilhelm Reich,<sup>224</sup>

<sup>224</sup> Wilhelm Reich (1897-1957). Psiquiatra, psicoanalista, investigador de la sexualidad y sociólogo. Reich, que con solo veintitrés años ya practicaba el psicoanálisis en Viena, es considerado, por sus esfuerzos por encontrar una síntesis entre marxismo y psicoanálisis, como el fundador del freudomarxismo. En su libro *La psicología de masas del fascismo*, de 1933, trata de explicar el fascismo como una neurosis de masas resultante de la represión de las pulsiones aprendida autoritariamente en la familia

psicoanalista talentoso en sus principios, finalmente en algo como paranoia o hasta en impostura. Realmente, en la situación actual nos encontramos en una antinomia que hay que tomarse muy en serio, esto es, que por un lado el pensamiento se agota en la ciega repetición de eso que es de todas formas y que es conocido de todas formas, es decir, en la conformidad, y que por otro lado el pensamiento, al sustraerse del control, cae en el riesgo de volverse entonces realmente incontrolable y pasarse a un sistema alucinatorio. Y entre los síntomas de disociación intelectual, de la esquizofrenia colectiva, que hoy podemos observar en tantos ámbitos de nuestra vida, esta tendencia no es seguramente la más inofensiva y merece, quisiera creer, ser tomada muy seriamente.

En realidad, lo nuevo es, por el contrario, siempre el salto cualitativo, para designarlo con Hegel,<sup>225</sup> pero no el salto

---

patriarcal. Estas tesis sobre el carácter fascista llevaron a que fuera excluido ese mismo año del Partido Comunista alemán y al año siguiente de la Asociación Psicoanalítica Internacional. En los años treinta, que obligaron a Reich a escapar del fascismo a través de Dinamarca y de Noruega, para terminar finalmente en Estados Unidos y en la New School of Social Research (Nueva York), aparece en lugar del análisis del carácter una teoría orientada hacia lo biológico, cuyo centro está formado por la hipótesis de una energía específica, el ‘orgon’, como lo auténticamente vivo en el hombre (‘orgonomía’). Esta teoría fue rechazada en casi todas partes. Una disposición judicial de 1955 en Estados Unidos que prohibía la investigación orgonómica y sus formas terapéuticas condenó a Reich a prisión por dos años, y cumpliendo esa pena murió en 1957.

<sup>225</sup> El salto cualitativo o el salto de cantidad en cualidad es una de las figuras centrales de la teoría dialéctica de Hegel. Se han hecho famosas las formulaciones que eligió para describir la relación entre desarrollo continuado y salto en el prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*: “No es difícil ver, por lo demás, que nuestro tiempo es un tiempo de parte y de transición hacia un período nuevo. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su existencia y de sus representaciones, y está a punto de arrojarlo para que se hunda en el pasado, está en el trabajo de reconfigurarse. Ciertamente es que él nunca está en calma, sino que está prendido en un permanente movimiento hacia delante. Pero, igual que en el niño, después de una larga alimentación silenciosa, la primera respiración interrumpe —en un salto cualitativo— la parsimonia de aquel proceso que solo consistía en crecer, y entonces nace el niño, así, el espíritu que se está formando madura lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, disuelve

cualitativo en el sentido de un pensar discontinuado, de a saltos, sino el salto cualitativo que es ocasionado en realidad por la insistencia ante el objeto mismo. Y al ser denominado como tal, es por cierto también necesariamente el opuesto, el opuesto extremo a ese adoptar un punto de vista nuevo o distinto. Si he hablado de la movilidad del pensamiento y he defendido, si ustedes quieren, esta movilidad, ahora debería acaso añadir a esto, para proteger a este pensamiento tan expuesto al mal-entendido, que aquello a lo que me refiero con 'movilidad del pensamiento' no es, pongamos, el cambio de eso que en general es llamado punto de vista, sino que designa el cambio reflexionado mismo de los puntos de partida del pensamiento, según si estos pensamientos han de referirse al contexto donde está lo singular, o a lo singular mismo. Pero la esencia de la filosofía –y creo que, en esto, desde Hegel todos los filósofos importantes han estado de acuerdo– me parece consistir precisamente en que ellos han rechazado algo así como el concepto del punto de vista, que domina en la representación popular y del tipo 'visión de mundo' de la filosofía, y que en lugar de un punto de vista tal, traído desde afuera, está realmente la coerción del movimiento de la cosa, que también está pensado en la doctrina cartesiana de un progreso gradual de un punto a otro. El movimiento del pensamiento, el momento dinámico del pensamiento está también incluido en aquel axioma cartesiano que yo había criticado. Solo que había renunciado a señalar esto positivo porque lo tengo por algo casi evidente. También

---

trozo a trozo la arquitectura de su *mundo* precedente, cuyo tambalearse viene indicado sólo por unos pocos síntomas sueltos; la frivolidad y el tedio que irrumpen en lo existente, el barrunto indeterminado de algo desconocido, son los emisarios de que algo otro está en marcha. Este paulatino desmoronarse que no cambia la fisionomía del todo se ve interrumpido por el amanecer, un rayo que planta de golpe la conformación del nuevo mundo" (Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 3, *Phänomenologie*, pp. 18-19 [*Fenomenología*, ob. cit., p. 119]).

Descartes supo, desde luego, que el conocimiento es en realidad un proceso y no un mero apercibirse inmediato. Solo que –y esto es lo auténticamente burgués allí y lo que me parece allí lo auténticamente no verdadero– él mismo no supo entender el movimiento del pensamiento que había visto y había concebido más que en la imagen de algo rígido, algo estático, y el símbolo de la escalera que se utiliza aquí y del que De Maistre se burlaba, es él mismo un signo de que la dinámica aparece de alguna manera en forma coagulada, que aparece de tal modo como si fuera ella misma algo cósmico, algo que permanece quieto; por cierto, se trata de un congelamiento de la dinámica en un algo estático que, muy curiosamente, siempre ha quedado inscripto en la filosofía hasta en sus más dinámicos exponentes, desde Heráclito hasta Hegel, y si la dialéctica debe ir más allá de Hegel en algún punto decisivo, entonces acaso sea este punto que he señalado.

## LECCIÓN 16

17/7/1958

Señoras y señores:

Hoy quisiera dedicarme al último de los postulados cartesianos y su relación con la dialéctica, esto es, al postulado de la completitud y con esto al problema del sistema, que hasta ahora hemos tocado demasiado poco en nuestras consideraciones de la dialéctica, aunque no hay ninguna duda de que, si uno se toma en detalle muy seria y gravemente el pensamiento de la fuerza del todo, no es posible hacer abstracción del pensamiento del sistema como de la –finalmente– única garantía de verdad, al menos en la concepción hegeliana de dialéctica. Y quisiera al menos llamarles ahora la atención sobre la pregunta a la que nos dedicaremos muy seriamente en las últimas clases y para la que no tengo ningún tipo de solución definitiva que ofrecerles, esto es, qué pasa en general con el concepto de dialéctica cuando el concepto de sistema se ha vuelto problemático en serio. El cuarto de estos axiomas de Descartes dice, es la última regla: “hacer en todas partes enumeraciones tan completas y revistas tan generales que estuviese seguro de no omitir nada”.<sup>226</sup> Bien,

<sup>226</sup> Descartes, *Discurso del método*, ob. cit., p. 60.

creo que si ustedes quieren hacerse una idea clara y viva de lo que hay que entender en general por racionalismo, si quieren actualizar como algo vivo ese momento que ha sido denominado como el elemento dogmático del racionalismo en la crítica que se le ha hecho, ante todo la ejercida por Kant,<sup>227</sup> entonces lo podrán realizar, como en una miniatura y muy concretamente, en esta proposición de Descartes, en lugar de conformarse con las caracterizaciones generales de las orientaciones básicas de la filosofía, tal como se las llama. Porque en este requisito hay presente una presuposición muy dogmática y, realmente, de ninguna manera evidente. Esta es la presuposición según la cual, para poseer de hecho esa completitud que Descartes considera como el auténtico criterio de un conocimiento vinculante, ustedes puedan estar seguros de que los elementos con los que deben contar, los que tienen a su disposición, son también, de hecho, completamente conocidos. Pero esta presuposición, en efecto, es válida solo bajo muy determinadas condiciones, entre las cuales las más obvias son las de las matemáticas. No quisiera aquí perderme en las cuestiones fundamentales de las matemáticas. Creo que, entretanto, ante todo desde la introducción del cálculo de conjuntos [*Mengenrechnung*], en la matemática hace tiempo que tampoco resulta tan fácil; en todo caso se puede decir que, también dicho matemáticamente, este axioma de la completitud solo puede ser presupuesto tácitamente cuando podemos calcular con multiplicidades definidas. Y más allá de esto hay que decir que un conocimiento en general solo

<sup>227</sup> Kant criticó el racionalismo en la forma que tenía a su alcance, es decir, en la metafísica de Wolff, como dogmatismo en el sentido de una “pretensión de progresar únicamente con un conocimiento puro por conceptos (el [conocimiento] filosófico), de acuerdo con principios como los que la razón tiene en uso desde hace tiempo, sin investigar la manera y el derecho con que ha llegado a ellos. El dogmatismo es, por tanto, el proceder dogmático de la razón pura, sin previa crítica de la facultad propia de ella” (*Kritik der reinen Vernunft*, ob. cit., p. 31 [*Crítica de la razón pura*, ob. cit., p. 35]).

puede comportarse según ese procedimiento cuando o bien tiene la garantía de que, aparte de los elementos en los cuales opera ese axioma de la completitud, no se agregarán otros elementos al conocimiento, o bien cuando este conocimiento corta arbitrariamente, por así decir, con una decisión el añadido de otros elementos y desde el principio se da por conforme con el orden de eso que ya estaba ahí desde antes. En otras palabras: si aplican este axioma de la completitud fuera de la más estrecha esfera de las matemáticas donde ha sido concebido, estarán ustedes ante una cosificación del conocimiento en el sentido preciso que acaso pueda explicarles con el siguiente ejemplo, si bien hemos estado usando el concepto de cosificación bastante a menudo: que entre el objeto del conocimiento y el conocimiento mismo pende además un algo tercero, en cierta manera un orden, un principio acuñado arbitrariamente por el sujeto de la cosa, una suerte de esquematismo, se podría decir, que interrumpe la experiencia inmediata, la relación inmediata del conocimiento con su objeto mismo y, si ustedes quieren, en realidad la detiene. Es decir que en realidad este principio de la completitud, que es inmediatamente idéntico al principio de una sistemática abarcadora, tal como salta a la vista, solo puede ser aplicado consecuentemente cuando se decide de antemano, a través de un acto arbitrario del conocimiento, que hay que conocer hasta aquí y no más allá, que en cierto modo en este material preparado por un acto regido por la economía del pensar se puede fundar, entonces, un orden semejante. No hagan esta restricción, no consideren esta completitud: verán entonces que el axioma de la completitud se convertirá en efecto en un mero dogma, es decir que se presupone como algo válido absolutamente que el espíritu, la conciencia cognoscente, podría desde sí misma estar segura de un modo, casi habría que decir, mágico, de que todos los elementos cuya unidad el espíritu debe producir, que el conocimiento debe comprender bajo su concepto, están dados de hecho también completamente e íntegramente.

Ustedes pueden, si quieren, considerar el esfuerzo del idealismo alemán poskantiano y, paradójicamente, hasta el esfuerzo de Hegel mismo como una tentativa de resolver este dilema, de terminar con esta enorme dificultad al ir elucubrando, por su parte, el material mismo que llega al conocimiento –esto es, aquello de lo que no podemos estar seguros sin más como de algo disponible para una sistemática– a partir de la conciencia, [esto es] al tratar de deducir a partir de la conciencia [aquello] en lo que, en realidad, este orden debería luego realizarse; de modo que, en un cierto sentido, la intención del idealismo alemán radical de disolver la objetividad íntegramente en la subjetividad, o dicho más rigurosamente, el ente íntegramente en la absolutidad del espíritu, encontraría directamente su justificación en este núcleo temático del sistema –esto es, en este tema, en eso que aquí en Descartes está estipulado de una forma meramente dogmática: justificar ese tipo de completitud, en cierto modo, a través de la construcción del conocimiento, a través de la fundación de la teoría del conocimiento misma, esto es, determinar el conocimiento mismo como algo que en cierta forma fuese completamente independiente de lo que está afuera, como algo que todo lo incorpora en sí por la simple razón de que, en realidad, todo lo produce a partir de sí. Sin embargo, surge entonces una dificultad –aquí, por así decir, salimos de Scila y vamos hacia Caribdis–, que es esta: [la de declarar] cuál debería ser, en general, el sentido del conocimiento, qué es lo que en realidad conocemos si el compendio del conocimiento mismo no fuera otra cosa que el compendio de lo conocido; en otras palabras: si a través de esta identidad llevada a cabo estrictamente, en realidad no se transformara todo el conocimiento en una única tautología, y puesto que solo se repite siempre a sí mismo, perdería precisamente eso que en realidad se había propuesto, esto es, el conocimiento de algo que no sea idéntico a él mismo. Hegel, tal como les he sugerido, también intentó resolver este problema al afirmar en

cada momento singular la no-identidad, la no-fusión-uno-en-otro de sujeto y objeto, y al convertir precisamente esta contradicción, esto es, esta no-fusión-uno-en-otro del juicio y su cosa y, con esto, el necesario fracaso del juicio individual que una identidad semejante afirma, en el motor que empuja el juicio individual más allá de sí mismo y finalmente constituye algo así como el sistema en un sentido universal.<sup>228</sup>

No quisiera seguir ocupándome ahora de esta idea, sino que prefiero en lugar de esto decirles algunas cosas sobre cómo, entonces, ha de comportarse un pensar dialéctico que es consciente críticamente de esos problemas planteados en este punto, si no estipulamos dogmáticamente esa completitud de los elementos del conocimiento. Puesto que no podemos cerciorarnos de la completitud de nuestro conocimiento cuando no sabemos si en aquello que ya nos está dado no seguirán presentándose incesantemente nuevos elementos del conocimiento –pues cada objeto tiene en sí una infinidad de aspectos, de tal manera que nada nuevo necesita añadirse, sino que la cosa misma representa en cada instante algo infinitamente nuevo–, cómo debemos comportarnos entonces si, por otro lado, no queremos proceder sin concepto, si no queremos entonces entregarnos empíricamente y de un modo terco a lo nuevo cada vez, renunciando así, en general, a todo conocimiento. Bien, yo diría que no hay que aspirar a la completitud del conocimiento, pero que, por otro lado, por supuesto que tampoco hay que aislar cada acto individual de conocimiento, aceptarlo como algo que descansa en sí mismo y siendo así, en cierta forma, inconexo, al que no le sea inherente una relación con el todo. Y la dialéctica es –si me disculpan la expresión informal– por así decir un truco o un arreglo, una tentativa con que acaso pueda ser resuelta la cuadratura del círculo delineada para ustedes

<sup>228</sup> Ver nota 297.

en este problema, tal como, en general, toda la dialéctica es en realidad el intento de resolver la paradoja de la identidad en la no-identidad, en la medida en que no se queda detenida simplemente, sino que se despliega a sí misma, se sigue moviendo a sí misma en sus elementos. Por consiguiente diría que la tarea del pensar filosófico es elaborar modelos, en lugar de abarcar y dejarse seducir por la quimera de no dejar nada afuera, quimera que está, por cierto, estrechamente ligada con esa quisquillosidad pequeñoburguesa del pensar graduado, absolutamente continuo, del que les hice una descripción en la última clase. Efectivamente, lo que le importa a la filosofía es construir modelos, y si la última vez lo formulé diciéndoles que la sustancia de una filosofía o de un pensar no consiste en sus tesis, tal como se las llama, o en sus enunciados individuales, sino en la fuente de luz que está detrás de este pensar y que va cayendo cada vez en cada uno de los momentos objetuales, entonces esto se aplicará a lo que estoy diciéndoles en este instante, esto es, que esta fuente de luz, este cono de luz cae de hecho sobre objetos individuales, determinados, destacándolos –y aquí, si ustedes quieren, se emparenta con el positivismo– pero de tal forma que de esto conocido estrictamente luego también caiga la luz y se refleje sobre todos los otros objetos que hay en general. Y casi diría que es un criterio de la verdad filosófica, en oposición a la mera corrección restringida de una constatación, cuánto de luz es capaz de irradiar de un algo conocido estrictamente a otro algo conocido, cuánto, en cierto modo, desde este centro de fuerza del conocimiento es posible arrastrar hacia la función cognoscente misma. Esta intención del hacer-iluminar desde un conocimiento determinado en lugar de la mera subsunción bajo el concepto mayor, más o menos emulado a la administración, esto me parece en realidad lo que importa al pensar filosófico.

Acaso no sea inútil señalarles que lo que les estoy diciendo aquí, y que quizá a algunos de ustedes les pueda resultar algo osado, se encuentra en cierto sentido en las teorías del conocimiento

to de dos de los más influyentes pensadores de la generación pasada, quienes de algún modo también vieron que, por un lado, uno no se las arreglaba con el concepto de sistema en el sentido tradicional, pero que por otro lado la mera subsunción de lo singular bajo conceptos universales, la mera clasificación entonces de lo cada vez dado, tampoco alcanzaba. Y estoy pensando aquí en dos pensadores que, según su actividad y su posición articulada, tuvieron muy poco que ver uno con el otro, pero quizá pueda ocuparme por un instante de estas doctrinas para mostrarles que eso que he vuelto a formular aquí de una manera muy extrema, como impulso no ha caído del cielo, sino que en la forma del pensar contemporáneo, en todo caso como potencial, se encuentra claramente ya prefigurado. Me refiero, por un lado, al concepto de 'tipo ideal' de Max Weber y, por el otro lado, al concepto de 'esencia' tal como fue enseñado por Edmund Husserl, y luego prolongado por la fenomenología hacia el dominio de los contenidos materiales. El concepto de tipo ideal de Max Weber es la tentativa de [arreglárselas] sin sistema, y ciertamente Max Weber no tuvo un sistema; no se encontrarán ustedes, en toda la doctrina de *Economía y sociedad*, con ningún concepto universal abarcador de 'sociedad'. Sin embargo, Max Weber tuvo la necesidad de ir más allá de la mera constatación científica individual y aisladora, y ya su concepto de comprensión [*Verstehen*] es un concepto antipositivista, y esto también ha sido criticado por otros sociólogos,<sup>229</sup> porque

<sup>229</sup> En otro lugar, Adorno atribuye esta crítica del concepto weberiano de *Verstehen* a los representantes de la investigación social empírica. "El conjunto de la investigación social empírica tiene las uñas polémicamente afiladas, no sólo contra la especulación filosófico-sociológica, sino también contra categorías centrales de la sociología más antigua, cuya orientación era ya ampliamente empírica, como la de la 'comprensión'" (GS 9-2, p. 357 [edición en castellano: *Escritos sociológicos II*, 2, Akal, Madrid, 2011 p. 360]). También Karl Mannheim había fundado su concepción de la formación

entender algo ya significa no dejar en su sitio un hecho como tal, como un mero hecho, sino este hecho, al entenderlo, al determinar allí un sentido, hacerlo entendible sobre otro, sobre uno que no es él mismo. Bien, en este punto Max Weber introdujo este peculiar concepto de tipo ideal que ha de tener la función, en cierta medida, puesta muy concretamente, de designar aquello, de designar lo universal en donde cae lo particular, sin que al mismo tiempo se afirme que efectivamente esta relación tiene lugar; sino que esto solo debería ser un mero instrumento heurístico, se han de medir los fenómenos individuales, pongamos, las economías individuales, según el tipo ideal del capitalismo y, de esta forma, a su vez, quedarán ordenadas conceptualmente. Y una vez que el tipo ideal ha producido este orden y acaso ha sido refutado por la facticidad, es como el famoso moro de Schiller que ha hecho su trabajo, y ahora puede irse, es descartado;<sup>230</sup> y el número de tipos ideales es por principio infinito, puedo armar tantos tipos ideales, se afirma en Max Weber, como yo quiera; el propósito es únicamente un propósito científico-práctico de organización.<sup>231</sup>

de conceptos en las investigaciones sociológicas bajo el influjo de la sociología positivista norteamericana, diferenciándose de la teoría del *Verstehen* de Weber, así como de la dialéctica histórica. (Ver Adorno, "Neue wertfreie Soziologie", GS 20-1, p. 16)

<sup>230</sup> "El moro ha hecho su trabajo, el moro puede irse." (Friedrich Schiller, *Die Verschwörung des Fiesco zu Genua*, 3er acto, 4ta escena [edición en castellano: *La conjuración de Fiesco*, Barcelona, Biblioteca Artes y Letras, 1882]).

<sup>231</sup> "Tenemos delante de nosotros, en la teoría económica abstracta, un ejemplo de aquellas síntesis que suelen ser caracterizadas como 'ideas' de fenómenos históricos. Nos ofrece un modelo *ideal* de los procesos del mercado de mercancías, propios de una organización social basada en el intercambio, la libre competencia y la acción estrictamente racional. Este cuadro conceptual reúne determinados procesos y relaciones de la vida histórica en un cosmos, carente en sí de contradicciones, de conexiones *conceptuales*. En cuanto a su contenido, esta construcción presenta el carácter de una *utopía*, obtenida mediante el realce *conceptual* de ciertos elementos de la realidad. Su relación con los hechos empíricamente dados de la vida consiste exclusivamente en esto: allí donde en la realidad se *comprueba* o se *supone* que en algún grado operan de



Podrán ver perfectamente que Weber trató de utilizar un modo de pensar que se acerca enormemente al concepto de modelo tal como yo lo he introducido aquí. Solo que, al tener en el fondo una concepción positivista, es decir, al ser, para él, lo universal frente a lo particular a fin de cuentas no otra cosa que una abreviatura de unidades de atributos, y dado que no ve que lo universal esté presente tan esencialmente en lo particular como hemos tratado de entender aquí básicamente en términos gnoseológicos, de ahí que este rayo, es decir, ese conocimiento de lo que en realidad es lo esencial en el fenómeno, se convierta en una mera operación auxiliar sobre la que no es depositada ninguna confianza, algo completamente sin sustancia porque su objeto, la universalidad abarcadora misma, debe ser algo sin sustancia, y por eso vuelve a quedar anulada. En otras palabras: el concepto de modelo como una categoría gnoseológica imputada es vuelto a anular de inmediato por Max Weber, en la medida en que el modelo de su conocimiento mismo es un modelo pre-dialéctico, un modelo de la lógica tradicional.

Algo emparentado a esto –si ustedes quieren– hay en la fenomenología de Edmund Husserl, en todo caso precisamente en este punto que, por cierto, tiene otras incontables facetas

---

hecho conexiones del tipo abstractamente representado en aquella construcción, esto es, procesos dependientes del 'mercado', podemos *ilustrar* y volver comprensible pragmáticamente la *especificación* de tal conexión en un *tipo ideal*. Esa posibilidad puede resultar conveniente, y hasta indispensable, sea con fines heurísticos o expositivos". En el ejemplo de un tipo ideal o una idea de la cultura capitalista, Weber sigue explicando: "Ahora bien, es posible, y hasta debemos considerar seguro, que se esbocen varias utopías de este tipo, de las cuales *ninguna* sea idéntica a otra y, más todavía, *ninguna* sea observable en la realidad empírica como ordenamiento social válido de hecho, pero que, sin embargo, *todas ellas* pretendan constituir una representación de la 'idea' de la cultura capitalista, pretensión *posible* porque *todas ellas* han extraído de la realidad determinados rasgos de hecho de nuestra cultura, en su *especificidad plena de significación*, para incluirlos en un cuadro ideal unitario" (Max Weber, "Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher...", en ob. cit., pp. 190 y 192 ["La objetividad cognoscitiva...", en ob. cit., pp. 79 y 80]).

que no pueden ser tratadas en este contexto. Cuando Husserl cree que yo puedo extraer mirando un objeto individual, al dejar de lado los elementos en cierto modo contingentes de este objeto, su esencia pura, su *quidditas*, eso que lo hace lo que en realidad es, sin al mismo tiempo recurrir a una variedad de objetos de ese tipo y sin abstraer lo común entre ellos, entonces Husserl nota asimismo correctamente que el concepto que nos conduce a hacer iluminar lo singular, comprenderlo realmente en su esencialidad, comprenderlo en aquello que es, que este concepto no es el mismo que el concepto de orden bajo el que son reunidos una serie de objetos como bajo su mera unidad formal. Solo que también Husserl, en esto muy similar a Max Weber, ante el paso decisivo hacia la dialéctica se acobarda, en la medida en que también él sigue estando orientado hacia la lógica tradicional, en la medida en que eso que yo extraigo en la observación –esto es, eso que es la esencia que se ilumina para mí, en cierta forma el modelo como el que se me aparece el objeto particular– Husserl lo ha pensado a su vez, atendiendo a la cosa, como su concepto universal. Husserl no tuvo otra representación para la esencia misma que el concepto universal bajo el que pueden ser reunidos los objetos individuales, y solo creyó que, en una forma de conocimiento similar a la del modelo, este universal brota en lo particular, pero a su vez entendió esta universalidad completamente en términos de la lógica clasificatoria habitual y, por esto, entró en las mayores dificultades en su propia doctrina de la esencia, pues precisamente este universal de la lógica extensional, esto es, la clase del orden, el concepto dentro del que son admitidos los momentos individuales, esto es por supuesto exactamente aquello que no puedo extraer de lo singular en la observación.

Si por un instante siguen ustedes pensando en este concepto de modelo que he tratado de sugerirles aquí –esto es, el intento de hacer brillar en los momentos individuales aquello que echa su luz sobre un otro–, entonces entenderán de inmediato

como su determinación necesaria que estos modelos... –delinear estos modelos significa hacer filosofía; y debo confesarles que en realidad todo lo que yo hago filosóficamente, cada palabra que publico no es, pongamos, la tentativa de tratar un campo en su totalidad, sino la de diseñar modelos a partir de los cuales caiga un tipo de luz tal sobre el campo completo que, de este modo, en cierta forma se modifique o se determine también toda esa esfera, así que yo mismo, en mis tentativas, tengan algún valor o ninguno, me oriento en realidad muy estrictamente, muy precisamente según este concepto de modelo–, que este concepto de modelo, por supuesto, solo tiene un sentido cuando cumple con el requisito de no estar aislado, cuando realmente señala también más allá de sí mismo, esto es, cuando cumple de alguna manera con la pretensión de que este particular iluminado sea precisamente un universal. Y esta cuestión del cumplimiento de la pretensión del conocimiento específico particular sobre su universalidad, esto –diría yo– es el problema específico del conocimiento ante el que en realidad se encuentra hoy el pensar dialéctico. Pero este momento entonces, que los modelos individuales no estén conexos uno junto a otro, no estén, tal como se ha dicho alguna vez críticamente de la fenomenología, como cuadritos, y como también se podría decir sobre los tipos ideales de Max Weber, aislados uno junto a otro,<sup>232</sup> ciertamente esto no puede conseguirse al poner estos modelos individuales bajo un concepto mayor, digamos, una visión de mundo o una posición universal, o al resumirlos en algo sistemático, tal como se lo llama, al insertarlos en un sistema. Yo diría que esta comunicación no es esa de hacer conciliar a todos, sino más bien la de cavar pasadizos subterráneos o, si es posible, la de abrir las puertas

<sup>232</sup> Adorno desarrolla esta misma crítica en el apartado “Gabinete de ciencias naturales” de su *Metacrítica de la teoría del conocimiento*. (Ver GS 5, pp. 219-221).

hacia estos pasadizos subterráneos en cada uno de estos conocimientos de tal forma que estos modelos se relacionen entre sí –casi quisiera decir– subterráneamente entre ellos, sin que esta dependencia mutua les sea estampada por la arbitrariedad del pensar ordenador; que esta correlación mutua debe montarse, por su lado, a partir de la complejidad de la cosa misma, es algo sobre lo que el pensador no tiene en realidad ningún poder, y casi diría que será otro criterio de la verdad, una prueba de la riqueza y de la obligatoriedad del conocimiento, si esta comunicación de los modelos individuales se produce, por así decir, por sí misma o si debe ser producida superficialmente. Si he escrito en algún lugar que es prueba de un trabajo honrado que, por así decir, atraiga sus citas a sí mismo como un anzuelo, que las atraiga, que las citas vengan a él, es precisamente esta situación la que quise señalar.<sup>233</sup> Yo diría entonces que la cohesión del pensar, la cohesión de los conocimientos según modelos, que efectúa aquello que antes, en los viejos tiempos, se reclamaba del sistema, que esta cohesión tiene más bien el carácter de un laberinto y no tanto el de un sistema. Una vez formulé una proposición con la que, seguramente, aquellos de ustedes que hayan leído estas cosas se habrán escandalizado un poco o habrán cavilado sobre el tema, esta es: “Verdaderos son solo los pensamientos que no se entienden a sí mismos”,<sup>234</sup> y es muy fácil decir entonces: “Bueno, esto se nota también en este mismo tipo de filosofía, esta es una filosofía que en

<sup>233</sup> En el apartado “Tras el espejo” en *Minima moralia* dice: “Los textos decorosamente elaborados son como las telarañas: consistentes, concéntricos, transparentes, bien trabados y bien fijados. Capturan todo cuanto por ahí vuela. Las metáforas que fugitivamente pasan por ellos se convierten en nutritiva presa. Hacia ellos acuden todos los materiales. La solidez de una concepción puede juzgarse observando si esta recurre en demasía a las citas” (Adorno, *Minima moralia*, GS 4, p. 97 [*Minima moralia*, ob. cit.]).

<sup>234</sup> En el apartado “Monogramas” de *Minima moralia* dice: “Verdaderos son los pensamientos que no se entienden a sí mismos” (ibíd., p. 218).

realidad no se entiende a sí misma". No quisiera quitarle a nadie la alegría de una sentencia ingeniosa, pero quería expresar muy precisamente lo que he estado intentando explicarles, y les pido que tomen esto que les explico como una suerte de interpretación de aquella frase. Y quizá también vean que estas frases no son, como acaso les parezcan a ustedes, meras sentencias ingeniosas, o frases agudas, sino que tienen su muy preciso lugar dentro de la continuidad de estos pensamientos. Lo que quería decir con eso es que verdaderos, en verdad, son solo los pensamientos cuya comunicación con otros pensamientos se efectúa a partir de su propia fuerza de gravitación, pero no aquellos pensamientos que, en la medida en que son llevados a un concepto de superficie, que son clasificados, subsumidos bajo un concepto universal abstracto, de alguna manera ya se determinan ellos mismos como un mero 'caso especial' o como un mero ejemplo de algo universal, con lo cual, por supuesto, se pierde precisamente esa sal que hace de un conocimiento un conocimiento efectivo.

Para señalarles, al menos con una analogía de la literatura, eso a lo que me refiero con este curioso carácter laberíntico del conocimiento, que hoy me parece indispensable para un conocimiento que sea en general conocimiento, es decir, que tanto sea interconectado como no sistemático, creo entonces que las novelas de Kafka, o la obra completa kafkiana, tienen en este punto una función gnoseológica muy precisa, tal como, por cierto, si puedo señalarles esto a aquellos entre ustedes que estén interesados en la literatura, la obra de Kafka, por su carácter fundamentalmente de parábola, no entra en realidad en el concepto de obra de arte. Es decir que si ustedes leen a Kafka con atención, no podrán entonces quitarse la sensación de que todas estas novelas y *nouvelles* se comunican entre sí en un determinado sentido, y no, pongamos, por la unidad de la personalidad que está detrás, o ni siquiera por la atmósfera —hay que decir para hacer honor a Kafka, que en realidad en

sus libros no hay nada similar a una atmósfera— o por el contenido de una cosmovisión, pues estas novelas son demasiado significativas como para querer pronunciar a partir de sí mismas el contenido de una cosmovisión —todo esto es absurdo, las sandeces que se han dicho siguiendo al señor Brod y a Schoeps sobre Kafka—,<sup>235</sup> sino que en realidad es, más bien, un mundo en sí coherente y articulado de una notable manera, pero que se sustrae a todo concepto homogéneo y es expuesto en todas las facetas posibles, y este pensar va comentando una y otra vez estas facetas. Por cierto, este elemento laberíntico, a través del que se hace posible, únicamente para el conocimiento, dominar, no obstante, lo infinito de lo vivo, sin por eso recortarlo en partes ni tampoco entregarse ciegamente a él, este elemento es lo que constituye en general uno de los impulsos de la gran forma de la novela. Y si alguna vez uno quisiera escribir algo así como una lógica, una teoría del conocimiento de las grandes novelas, algo que, Dios sabe, sería una importante tarea, entonces se podría encontrar acaso en la obra de Balzac<sup>236</sup> un tipo muy similar de comunicación laberíntica de lo singular, tal como he señalado aquí en Kafka. Y si puedo traer a colación a un escritor de nuestro tiempo, completamente de otra índole, entonces diría que la obra de

<sup>235</sup> Max Brod (1884-1968). Escritor, traductor y compositor. Brod fue amigo de Franz Kafka, así como el encargado de su legado, y publicó toda una serie de escritos sobre Kafka. Hans-Joachim Schoeps (1909-1980) tocó el tema de Kafka, entre otros, en su libro *Der Glaube an der Zeitwende* [*La fe en el cambio de época*] (1936). En la obra de Julius Schoeps, *Im Streit um Kafka und dem Judentum* [*En la querrela por Kafka y el judaísmo*], Königstein, 1985, hay una descripción de las diversas posiciones, por momentos contrapuestas, en la interpretación de la obra de Kafka según documentos de Schoeps y Brod.

<sup>236</sup> Honoré de Balzac (1799-1850) quiso construir con su ciclo inconcluso de novelas *La Comedia Humana* un cuadro de conjunto de la sociedad francesa de su época. Las noventa y una novelas están interconectadas por la continua repetición de los protagonistas en las diversas historias.

Heimito von Doderer está directamente gobernada, según su estructura general, por este carácter laberíntico.<sup>237</sup> Permítanme agregar a esto solo lo siguiente: que este carácter laberíntico, por cierto, tiene algo esencial que ver con la estructura de la sociedad como el verdadero objeto y, al mismo tiempo, como el verdadero sujeto constitutivo del conocimiento mismo, pues vivimos, de hecho, en una sociedad en la que, como en un contexto funcional, todo se comunica con todo, pero donde este contexto comunicacional mismo es, en cierto modo, irracional, es decir, no es nada transparente, sino que se expresa en un determinado tipo de coerción donde lo uno da con lo otro sin que el concepto mayor del todo, del sistema, al que obedecería el todo, sea como tan claro y evidente. Con esto quiero decir que los pensamientos, sin reflexionar sobre sí mismos en el sentido de su determinidad universal, deben empujar más allá de sí mismos, y que casi siempre pierden aquello a lo que en realidad se refieren, en la medida en que quieran reducirse a su concepto universal. En algún otro lugar de estas lecciones les he hecho toda clase de críticas sobre el concepto de intuición.<sup>238</sup> Si el concepto de ocurrencia quiere decir algo que vaya más allá de la mera característica subjetiva de determinado tipo de pensamientos, esto es, si la 'ocurrencia' no solo quiere decir que a alguien se le ocurre algo, entonces yo diría que la 'ocurrencia' significa precisamente siempre este momento donde un pensamiento no se produce a partir de su concepto

<sup>237</sup> Heimito von Doderer (1896-1966) tuvo un tardío reconocimiento como escritor en los años cincuenta con las novelas *Die Strudlhofstiege oder Melzer und die Tiefe der Jahre* (1951) y *Die Dämonen. Nach der Chronik des Sektionsrates Geyrenhoff* (1956). La primera de las dos novelas es, según su composición interna, una interrelación de diversos hilos de acción que se unen no a través de una acción principal, sino a través de un único lugar: Strudlhofstiege; en los *Dämonen* aparece uno de los personajes principales de la anterior, que conecta así los dos libros.

<sup>238</sup> Ver pp. 190-191.

mayor abstracto, sino donde este pensamiento, casi quisiera decir, como un singular que está relacionado a un objeto concreto, al mismo tiempo señala más allá de sí y libera la fuerza que mantiene en correlación unos con otros a los momentos individuales en su estructura subcutánea, en su estructura oculta.

Ahora me dedicaré a ese concepto de sistema que está referido por el axioma de la completitud de Descartes. En este punto, quisiera decirles primero, como para llegar a plantear la discusión sobre el concepto de sistema en su auténtica configuración actual, en su forma actual, que el pensamiento filosófico del 'sistema', según su estructura, se ha transformado decisivamente a nivel histórico. Creo que sería un trabajo que valdría sumamente la pena, investigar alguna vez esas transformaciones del concepto de sistema mismo. Yo no quisiera empezar con Adán y Eva, sino limitarme realmente a la filosofía moderna, esto es, a la historia de la filosofía desde Kant. Entonces, lo que vemos allí es que el concepto de sistema, en principio, no debe hacer otra cosa que fijar el momento de la unidad frente a la perentoria multiplicidad e irracionalidad, contingencia, inescrutabilidad del ente; y el mínimo de unidad, en cierto modo el mínimo existencial de esta unidad del pensamiento que se afirma frente a esta contingencia perentoria, esto es lo que en Kant se llama 'sistema'. En las grandes filosofías que siguen a Kant y precisamente en forma extrema en la filosofía de Hegel, hacia la que a nivel temático necesariamente nos hemos orientado en estas lecciones, ocurre entonces así, que la pretensión de sistema se amplía inconmensurablemente frente a esto, es decir, que aquí se hace la tentativa de desarrollar, en última instancia, la entera plenitud de lo que es en general, la plenitud del ente mismo a partir del concepto puro, en otras palabras: a partir del espíritu; y al ser puesto en identidad con el espíritu, al generar el espíritu todo a partir de sí mismo, de este modo tiene, en cierta medida, todo bajo sí, de este modo es el dueño de todo eso que él es, y todo está en esa correlación

completa, que nada deja de lado, tal como ya había sido postulada por Descartes. Solo que esta correlación, entonces, y este ha sido en realidad uno de los grandes impulsos de la filosofía poskantiana, ya no es esa correlación concreta tal como había sido supuesta en Descartes según el esquema de la matemática definida matemáticamente, sino que esta correlación es, por el contrario, la del autogenerarse del todo; es decir, que el sistema está completo no al conciliar en cierta forma todo lo que es, sino en realidad al intentar generar todo a partir de sí mismo, a partir del punto de unidad, es decir, de la síntesis de la apercepción, de modo tal que el sistema sea en realidad el compendio del espíritu productivo, del espíritu consciente de sí, el reino natal de la verdad, tal como se dice en la filosofía hegeliana.<sup>239</sup> Bien, si se puede hablar en general con alguna razón de una suerte de movimiento de retroceso del pensar burgués, de un movimiento regresivo, entonces esto también valdrá para el concepto de sistema mismo, es decir, una vez que en la historia del pensar poshegeliano esta pretensión de identidad hubo de desintegrarse, el concepto de

<sup>239</sup> La formulación literal que Adorno tiene aquí en mente se atribuye en la *Fenomenología* no al nivel del espíritu, sino ya al nivel de la autoconciencia: "Con la autoconciencia, entonces, hemos puesto pie en el reino natal de la verdad" (*Werke*, ob. cit., tomo 3, *Phänomenologie*, p. 138 [*Fenomenología*, ob. cit., p. 232]). La frase emparentada con esta de un 'devenir hogareño del espíritu' [*Heimischwerden des Geistes*] se encuentra en la *Estética*, y muy en conexión con este 'producir' del que está hablando Adorno: "Mientras que en la epopeya propiamente dicha se pronuncia por primera vez en forma poética la conciencia ingenua de una nación, la auténtica poesía épica cae esencialmente en el tiempo intermedio [*Mittelzeit*], cuando un pueblo se despierta de su apatía y el espíritu ya se ha fortalecido en sí lo suficiente para producir su propio mundo y sentirse allí en su hogar [*heimisch*], pero a la inversa todo aquello que más tarde será dogma religioso fijo o ley burguesa o moral sigue siendo todavía convicción totalmente viva, no separada del individuo singular como tal, y tampoco la voluntad ni la sensación se han disociado una de la otra" (Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 15, *Vorlesungen über die Ästhetik III*, p. 332 [edición en castellano: *Estética 3. La forma del arte simbólico*, Buenos Aires, Siglo XX, 1983]).

sistema –casi diría– quedó arruinado, es decir volvió a eso, a convertirse en un mero esquema de orden. Ahora una sistemática no quiere decir otra cosa que la aspiración de clasificar lo más completamente posible, sin dejar nada afuera, y finalmente, tal como es característico para la situación actual, el sistema filosófico o el sistema de cada ciencia se convierten de hecho en una réplica, se podría decir, de un plan de administración, de un plan de procedimientos, esto es, en un esquema en donde todo lo que en general puede pasarle a semejante funcionario del pensar encuentra su lugar para, así, poder ser resuelto según el orden correspondiente. Este desarrollo y ante todo esta problemática, la problemática filosófica que a partir de allí se sigue para la dialéctica, y ante todo también el concepto tan popular del *frame of reference*: de estas cosas nos ocuparemos la próxima clase.

## LECCIÓN 17

22/7/1958

Señoras y señores:

En la última clase había empezado a decirles algunas cosas sobre la postura de la dialéctica respecto del sistema. Me reservo para las clases finales la cuestión realmente central que vale para el método dialéctico, esto es, si una vez que hemos renunciado al concepto de sistema podemos seguir aferrándonos en general a la idea de una dialéctica. Esta cuestión es enormemente seria y grave, y ninguna persona debería considerarla decidida de antemano; yo mismo tampoco lo hago. Pero primero quisiera seguir observando con ustedes las posturas de la dialéctica respecto del concepto de sistema, de la mano de la problemática que fue surgiendo dentro de los sistemas filosóficos. Quisiera recordarles que en la última clase les había señalado que el concepto de sistema, que desde Descartes da su impronta a la filosofía occidental en sus variantes racionalistas, hace su aparición enfáticamente por primera vez en Kant, en el intento de desarrollar el mínimo de cogniciones absolutamente válidas y necesarias a partir de un punto homogéneo; puesto que, en Kant, los conceptos de 'unidad' y de 'sistema' son directamente equivalentes, esto es, la sistemática no es en Kant otra cosa que la prueba de la unidad de la conciencia y la

correlación de los datos de la conciencia, de los hechos de la conciencia, en una unidad semejante. Luego, más allá de Kant, y en un cierto modo con gran rigor, esto es, en la comprensión del carácter irreconciliable de este concepto de una sistemática que se satisface a sí misma con la representación de una mera multiplicidad que nos llega desde afuera, contingente, casual, el idealismo poskantiano intentó elevar el concepto de sistema a la totalidad, esto es, sin dejar nada afuera, desarrollar la realidad entera a partir del pensamiento en completa inmanencia, precisamente sin rupturas. Y el más genial intento de este tipo fue precisamente el sistema dialéctico de Hegel que, por su parte, intentó no solo derivar eso que no es propio de la conciencia, lo casual, lo contingente, a partir de la conciencia, sino hasta determinar la forma de la contingencia misma como un momento dentro de la necesidad.

Este concepto de sistema cayó en descrédito en el siglo XIX desde dos perspectivas, por una parte desde las ciencias naturales positivas, que evitaron las construcciones apriorísticas ante todo de la *Naturphilosophie* hegeliana y también de la de Schelling, y cuyo desarrollo finalmente arrastró también a ese mínimo de 'a priori' que está aún conservado en la tabla kantiana de las categorías, en el sistema kantiano de los principios, al remolino de la crítica. Por el otro lado, el concepto de sistema cayó en descrédito por una filosofía orientada hacia la historia y a la categoría de la vida, que acentuó la incompatibilidad de la construcción lógica sistemática con los hechos así llamados irracionales, no reductibles a la conciencia; un desarrollo que en cierto modo ya comienza con Schopenhauer, cuya postura respecto del concepto de sistema, por cierto, no dejó de ser ambigua.<sup>240</sup> El pun-

<sup>240</sup> En la metafísica de Schopenhauer (1788-1860) subyace al mundo y al yo, en la medida en que se constituyen a través del intelecto, en la representación, como fenómenos conectados e individualizados en espacio y tiempo, una voluntad eterna y no

to culminante de esta crítica está formado por el adagio de Nietzsche sobre la mala fe hacia el sistema, en su repercusión muy efectivo.<sup>241</sup> Más tarde, las filosofías académicas oficiales se hallaron en una situación algo más delicada y más precaria en relación con el concepto de sistema, es decir, por un lado no querían renunciar a esa representación según la cual la filosofía es la reina de la ciencia, y que todo saber, toda ciencia, puede ser unificada, o al menos construida, bajo un punto de vista homogéneo, pero por el otro lado no pudieron por supuesto tampoco resistir la crítica ejercida concéntricamente desde esos otros dos polos al concepto de sistema, y así fue que surgieron esas soluciones intermedias, como la muy compleja y complicada de la filosofía de Dilthey, que se puede describir como una suerte de secularización positivista de Hegel bajo la sustracción del concepto de sistema. Luego, otros intentaron reducir de nuevo, en cierto modo, el concepto de sistema a esa modesta dimensión que tenía en Kant, rectificándolo de tal forma que pudiera asimilar en sí también la dimensión de las ciencias naturales modernas. Esta fue la solución a la que aspiraba la Escuela de Marburgo, Herman Cohen y Paul Natorp;<sup>242</sup> y otras orientaciones neokantianas, como, pongamos, la Escuela del Sudoeste

dividida. Esta voluntad que, en cierta medida, asume el lugar de la 'cosa en sí' kantiana, es irracional y precede, en su objetivación que ambiciona la vida y su facticidad, a la constitución racional del mundo a través del intelecto.

<sup>241</sup> "El nexo de la inmanencia, en cuanto es absolutamente cerrado en sí mismo y no deja nada fuera de sí, siempre es ya, necesariamente, sistema, sin que importe si se lo deduce expresamente de la unidad de la conciencia o no. El recelo de Nietzsche por la *prima philosophia* se orientaba también esencialmente contra los sistemáticos: 'Desconfío de todos los sistemáticos y los evito. La voluntad hacia el sistema es una falta de rectitud'" (GS 5, ob. cit., p. 35 [*Sobre la metacrítica*, ob. cit., p. 41]). La cita de Nietzsche es del apartado "Sentencias y dardos", número 26, en *Werke*, tomo 3, *Jenseits von Gut und Böse, Götzendämmerung u.a.*, Múnich, 1969, p. 392 [edición en castellano: *El ocaso de los ídolos*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1991].

<sup>242</sup> Escuela de Marburgo: escuela del neokantismo fundada por Hermann Cohen (1842-1918) y Paul Natorp (1854-1924).

alemán de Windelband y Heinrich Rickert, intentaron,<sup>243</sup> finalmente, diluir de tal forma el concepto de sistema, rebajarlo de tal manera a principios generales, que efectivamente terminó convirtiéndose en una suerte de carcasa.

En realidad, se podría leer en la historia del concepto de sistema la resignación, o quizá sería mejor decir el ascenso y luego la resignación de la metafísica de la Edad Moderna. Este pensar va moviéndose en un arco hasta su cima hegeliana, para finalmente descender de nuevo a construcciones o bien eclécticas, o bien modestas. Y en esto es característico, precisamente para la doctrina de Rickert, quien polemizó contra la filosofía de la vida y le dedicó un libro crítico,<sup>244</sup> el hecho de luego haber estado tan aterrado por el irracionalismo que terminó por explicar que un sistema debía asemejarse a una casa donde pudiera vivir un hombre vivo y completo, mencionando allí el nombre de Goethe;<sup>245</sup> ciertamente, una formulación ya muy delatora, porque allí el sistema se declara a sí mismo en cierto

<sup>243</sup> Escuela del Sudoeste alemán: escuela del neokantismo fundada por Wilhelm Windelband (1848-1915) y continuada por Heinrich Rickert (1863-1936).

<sup>244</sup> Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit* [*La filosofía de la vida. Descripción y crítica de las corrientes filosóficas de moda de nuestra época*], Tübinga, 1920.

<sup>245</sup> En su prólogo a la edición póstuma de la colección de ensayos de Rickert escribe Hermann Glockner: "Quizá la importancia, más allá de este tiempo, de Heinrich Rickert se base precisamente en que permitió a ese constructor de sistemas que él mismo fue, solo lo estrictamente necesario. Ciertamente que una y otra vez afirmó que un filósofo sin sistema era impensable. En este sentido, se sentía más bien cerca de Fichte, de Schelling, de Hegel. Y también como filósofo quiso construir una casa: que fuese durable pero adecuada a la vida, abierta a nuevos cuestionamientos de más adelante. Una casa donde un hombre 'completo' –Goethe por ejemplo– tuviera espacio suficiente. No se preocupó demasiado por la cuestión de hasta qué punto esta casa estaría fundada para la eternidad" (Heinrich Rickert, *Unmittelbarkeit und Sinndeutung. Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie*, Tübinga, 1939, pp. xii-xiii). Heinrich Rickert mismo explica en qué sentido se puede representar la idea de 'sistema' en la imagen de una casa. (Ver *Die Philosophie des Lebens*, ob. cit., p. 153).

modo como una mera carcasa para los contenidos que le vayan cayendo, y con esto desiste ya de la pretensión de comprender de verdad el todo como un todo, contentándose realmente con un mero pensar del orden. A partir de esto podríamos pensar que el concepto de sistema habría sido enterrado muy silenciosamente y que la sistemática habría quedado reducida a ese ámbito muy formal donde se deja implementar sin contradicción, esto es, en la lógica pura. Tal como, de hecho, en el positivismo lógico, la pretensión de una sistemática absolutamente rigurosa, concluyente, lógica, esto es, la del sistema deductivo en sentido auténtico, se enfrenta en cierto modo sin ligazón a ese empirismo también empujado a su extremo, en una forma aún más radicalizada y aún más modernizada. Pero es notable que, a pesar de esta rara historia, el concepto de sistema no haya perdido su fuerza de atracción al parecer, y que, si bien el filósofo que hoy sale a escribir un sistema de la filosofía se convierte precisamente por eso, de antemano, en una suerte de figura cómica –porque solo a alguien que no conoce el mundo, se pensará, se le puede ocurrir la idea de poder atrapar el mundo entero en una red de mariposas semejante–, que a pesar de esto el concepto de sistema siga existiendo en un cierto sentido.

Quizá pueda usar esto para hacerles notar que una representación de la historia del espíritu, y no solo de la historia del espíritu sino también de la historia real, que creyera que las formas condenadas históricamente desaparecen entonces justamente por eso, sería demasiado inocente. Lo cierto es que dentro de la subsistente irracionalidad del todo, estas formas, según su propia pretensión, ya liquidadas, literalmente superadas, sin embargo siguen existiendo de algún tipo de manera, pero –se podría casi decir– de una forma descompuesta, y como una suerte de sustancia tóxica van rondando en el mundo transformado, causando allí todo tipo posible de males. Y se podrían indicar entonces, en general en la dialéctica histórica,

muy buenas, o si lo prefieren, muy malas razones de por qué algo como la muy rigurosa crítica, a fin de cuentas, al concepto de sistema no fue capaz de acabar con el sistema, y ante todo con la necesidad de sistemas. Es decir, que sigue habiendo algo similar a los sistemas, si bien en una configuración resignada, sea como organización central donde deben ser agrupadas de alguna manera las proposiciones científicas más universales, o a la inversa, como bases sobre las cuales deberá levantarse con seguridad todo lo demás.

Creo haberles explicado lo bastante que el concepto de todo o de la totalidad, tal como juega su papel en la dialéctica, es incompatible según su propio sentido y esencia con esta representación del todo, ya sea como lo universal más superior, ya sea como lo universal más inferior. Pero me parece apropiado, en la situación actual, donde determinadas estructuras sistemáticas ejercen una suerte de fuerza de atracción precisamente también sobre aquellos de intenciones estrictamente científicas, decir algo sobre el concepto de sistema en su nuevo estilo. Son justamente los positivistas los que reaccionan de forma positiva ante un tipo de pensar que, en cierto modo, les permite acomodar todo, dar a todo su lugar, sin por eso atarse en realidad a una teoría. Casi se podría decir que, cuanto menos efectiva en la determinación de los momentos individuales sea la fuerza teórica de la construcción, en una mayor medida aparece entonces –al diluirse el lazo intelectual entre los resultados mismos– la necesidad de un estado de seguridad abstracto semejante, donde todo se deja acomodar de alguna manera, pero sin que por eso corresponda a esta totalidad, a este acomodar el auténtico momento del concepto, del concebir, del entender, de lo razonable; sino que estos sistemas del más nuevo estilo no son realmente otra cosa más que esquemas de orden, que se miden según si es posible atrapar todo con ellos, sin que nada quede afuera, sin que nada suceda que no encuentre allí su compartimento. Creo que la atracción irradiada hoy por



estructuras sistemáticas o pseudosistemáticas de este tipo no es casual, sino que está conectada al hecho de que hoy, en un sentido nuevo y –casi diría– negativo, el mundo es experimentado por los hombres como un mundo cerrado. Pero no como un mundo cerrado como era, pongamos, un mundo cerrado en la filosofía del apogeo de la Edad Media, donde el dogma revelado se igualaba al estado más avanzado de la conciencia, sino más bien como un mundo cerrado en el sentido de que, en realidad, todo lo que hay en general de experiencia posible es experimentado de antemano por los hombres o considerado como algo ya preformado socialmente, que en realidad la experiencia de lo nuevo en un sentido serio, enfático, queda excluida, que el mundo, dicho económicamente, tiende a recaer en la reproducción simple y a dejar atrofiar la reproducción ampliada; una tendencia, que al menos como tendencia, es confirmada de hecho por muchos economistas.<sup>246</sup> Es entonces –se podría decir– un mundo de la experiencia donde en realidad ya no hay nada como una *frontier*, en donde ya no hay nada que no esté registrado, en donde todo es percibido por los hombres de antemano como algo preordenado, y la necesidad de una sistemática que surge en esta nueva situación no es entonces en realidad otra que la de encontrar formas conceptuales que correspondan a ese carácter de preordenamiento que es estampado de antemano al ente, estampado por el fenómeno de la *bureaucratization du monde*,<sup>247</sup> esto es, el fenómeno del mundo

<sup>246</sup> En la transcripción se indica aquí “cambio de cinta”. No se puede reconocer si se ha producido alguna laguna.

<sup>247</sup> Probablemente Adorno se refiere aquí al libro de Bruno Rizzi, *L'URSS: collectivisme bureaucratique. La bureaucratization du monde*, París, 1939. Este libro, aparecido en forma anónima y publicado por el autor, había sido reseñado en la revista del Instituto por Josef Soudek. (Ver *Studies in Philosophy and Social Science, published by the Institute of Social Research*, Nueva York, 1941, vol. IX [1941], N° 2, pp. 336-340, en especial pp. 338-339).

administrado. Tal como es característico de los sistemas de más nuevo estilo, que en realidad representan algo así como enormes órdenes de procedimiento o enormes planes de proceso, en donde todo encuentra su lugar como un procedimiento de administración ya planificado, de modo que en estos sistemas no hay ningún espacio en general para la trascendencia; mientras que los grandes sistemas extrajeron, precisamente, su impulso a partir del hecho de que la trascendencia de la conciencia, la trascendencia del espíritu, una secularización del espíritu divino, se transformase en inmanencia frente a lo singular, a lo efectivo, es decir, [que] intentaron comprender hasta eso mismo que no es espíritu, no obstante, como un algo espiritual, concebirlo como algo más de lo que él mismo es. Esta tendencia de los sistemas más antiguos, de conferir al mero ente algo como un sentido al incorporarlo en la totalidad, hoy en día ha desaparecido por completo, y ahora se trata realmente solo de algo así como gigantes planes burocráticos, que luego abarcan todo bajo ellos y en donde el criterio decisivo es la representación de esa adecuación uno en otro, sin fisuras, de todo eso que allí figure.

Es decir, estos sistemas son para los proyectos dialécticos, tal como determinaron a la filosofía desde Fichte, exactamente lo opuesto; están en busca de la pura no contradicción, y en la medida en que esta no contradicción no esté garantizada por el contenido de la experiencia, es trasladada precisamente a la mera metodología, esto es, al mero modo de proceder. Es decir que las categorías deben ser elegidas de tal forma que exista un *continuum* sin fisuras, pongamos, en ellas entre las distintas ciencias. En este punto estoy pensando ante todo en el sistema de Talcott Parsons, en la Structural-Functional Theory of Society,<sup>248</sup> que

<sup>248</sup> En lugar de 'Structure and Functional Theory of Society'. Ver Talcott Parsons, *The Social System*, Glencoe, 1951.

en este momento no solo en Estados Unidos está jugando un enorme rol en tanto, por así decir, organización central de la investigación de hechos, sino que, si no me engaño, también en Europa empieza a tener su influencia paulatinamente. Aquí la idea metodológica decisiva es la de diseñar un sistema de categorías a través del cual se puedan comprender todas las ciencias del ámbito de las llamadas ciencias del hombre, es decir, de las ciencias sociales en un amplio sentido, más o menos a través de las mismas categorías. Parsons lo exige expresamente para la psicología y la sociología, y no resulta difícil probar que en su obra también se exige algo similar para la economía y la sociología, es decir, que los criterios sociológicos del funcionamiento y del no funcionamiento sean tomados, en lo esencial, de la economía keynesiana.<sup>249</sup> Frente a esto hay que decir críticamente –y considero importante señalarles críticamente estas cosas porque creo que no hay nada más peligroso para la conciencia actual que la falsa seguridad, y porque creo que la tentación hoy es mucho menos la de la aventura que la de la sensación de seguridad–, esto es, creo poder decirles lo siguiente al respecto:<sup>250</sup> una de las tesis precisamente de esta teoría parsoniana es la de que hay que desarrollar categorías a través de las cuales se puedan poner de algún modo en la misma fórmula la psicología moderna, entre las que cuenta también la psicología analítica profunda, y la sociología. Allí

<sup>249</sup> John Maynard Keynes (1883-1946). Economista inglés, político y matemático. Keynes desarrolló una teoría de la circulación económica y defendió, contra la teoría neoclásica del equilibrio, una política de intervención del Estado en los ciclos de la coyuntura económica para asegurar el nivel de empleo y del desarrollo económico.

<sup>250</sup> En la transcripción se señala que Adorno se refirió en este punto a un trabajo anterior, "Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie", ya aparecido en 1955 en el primer volumen de los *Frankfurter Beiträge zur Soziologie* (Ver GS 8, pp. 42-85 [edición en castellano: *Escritos sociológicos I*, Akal, Madrid, 2004]), donde Adorno hace una detallada crítica de la teoría de Parsons. Ver también, para Parsons, su propio ensayo "Psychoanalysis and the Social Structure", en *The Psychoanalytic Quarterly*, vol. XIX, 1950, N° 3, pp. 371 y ss.

Parsons da cuenta ante sí mismo, como concienzudo académico, de que entre la psicología y la sociología no reina una continuidad sin más –y con esta oposición ya se había topado Max Weber, como sabemos, aunque tampoco Max Weber, aunque siempre aseguró que su sociología no era una psicología,<sup>251</sup> nunca logró separar definitivamente su concepto de comprensión [*Verstehen*] de un concepto de la empatía psicoanalítica–, pero yo creo que es mucho más radical decir respecto a esto que en una sociedad antagónica las leyes bajo las que está la sociedad y las leyes bajo las que está el individuo divergen ampliamente. Esto quiere decir que, visto desde el contenido, las leyes sociales, tal como lo reconoció Max Weber y, por cierto, ampliamente también Talcott Parsons, son aquellas de la racionalidad según fines que se forman en el cambio [*Tausch*], mientras que la esfera que denominamos en sentido auténtico como esfera de la psicología, comprende bajo sí precisamente los ámbitos de lo humano que no entran en esta racionalidad. Se podría decir, sin cometer demasiado una falta contra la verdad, y si no tememos la banalidad, que la psicología en sentido preciso siempre tiene que ver con fenómenos irracionales que siempre surgen allí donde los individuos particulares se sustraen a las pretensiones de la racionalidad de la sociedad entera, que precisamente no es una racionalidad completa ni satisfactoria, desarrollando en sí síntomas y complejos que significan lo contrario de aquella racionalidad. En otras palabras: por razones del desarrollo social mismo, esto es, debido al simple hecho de que la sociedad está basada en exigir incesantemente del individuo sacrificios y renunciaciones

<sup>251</sup> Ver Max Weber, *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie* [Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva] (1913), capítulo II: "Verhältnis zur Psychologie" ["Relación con la psicología"], en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübinga, 1922, pp. 408-414.

sin compensar realmente a las personas por estos sacrificios y renunciaciones que, en realidad, la sociedad promete compensar racionalmente –de esta estructura en sí contradictoria de la sociedad misma se sigue que la constitución de los individuos particulares y las leyes bajo las que deben ser concebidos estos individuos particulares son precisamente lo opuesto, casi se podría decir, de las leyes bajo las que está la totalidad social en tanto todo. Y si uno, en lugar de discutir y determinar concretamente estas contraposiciones entre las leyes de la psicología y las leyes de la sociología, intentara entonces abstraerlas de tal modo que, finalmente, quede como resto un universal tercero y superior, que sea vinculante tanto para la esfera de la sociología como para la esfera de la psicología, entonces resultaría de allí algo completamente diluido y abstracto, que en realidad no haría justicia ni a la desiderata concreta de la sociología ni a la de la psicología. Y de este modo queda gravemente comprometido de antemano el requerimiento de continuidad de la formación conceptual en sistemas de orden de ese tipo, porque él mismo, de antemano, entra en oposición con la estructura de contenido de los momentos, o con la estructura de los contenidos de los que en general debe ocuparse.

En esta crítica pueden encontrar una vez más nuestro núcleo temático dialéctico, al que hemos estado ateniéndonos durante todas estas consideraciones, esto es, que frente a la mera razón subjetiva, al método, a las formas meramente estampadas por el sujeto hay que hacer valer la objetividad como un momento independiente, y que cualquier tipo de forma categorial que no esté formada, por su parte, tanto según el ser-en-sí del objeto como según las necesidades clasificatorias u otras necesidades lógicas de la razón ordenadora, por esto mismo en realidad atentará contra la verdad. Para estas formaciones de sistemas tal como son características de hoy –y de las que quisiera profetizar que pronto aparecerán en una amplitud mucho mayor, esto es, cuanto más el mundo administrado se reflexio-

ne en cierto modo a sí mismo, también en una suerte de lógica de administración o metafísica de administración– para estas formaciones es típico que proclamen un curioso tipo de neutralidad, tal como se manifiesta, pongamos, en el sistema de Parsons, según el cual como criterio de una determinada estructura social, es decir, como criterio para la verdad o no verdad, la legitimidad o ilegitimidad de una estructura social se toman los conceptos de *functional* o *dysfunctional*, es decir, es solo la pregunta de si un orden semejante funciona o no funciona, donde el criterio del funcionar es tácitamente que un orden tal se mantenga con vida, que siga existiendo, aun cuando esto ocurra bajo los más terribles sacrificios y aun cuando este mantenerse-a-sí-mismo de un orden sistemático semejante de la sociedad sea posible a costa de los intereses de las personas mismas. Lo que importa es únicamente, en cierto modo, la forma lógica de la identidad, lo único que importa es que una estructura semejante se mantenga en su propio concepto, y a través de esta identidad del sistema consigo mismo, sin tener en cuenta aquello con que en realidad se relaciona, esto es, con los hombres que comprende bajo sí, la neutralidad que aquí aparentemente es conservada se convierte en una mera apariencia, es decir, ese pensar que al parecer es un mero pensar del orden se convierte en una apología de cada orden existente, y es totalmente indiferente cuál sea la posición de este orden respecto de los intereses de los hombres. La tendencia armonizadora de un pensar neutral semejante, de hacer desaparecer las contradicciones a través de sus formas categoriales, viene a favorecer entonces la apología de lo existente, esto es, las contradicciones sociales efectivamente reinantes no son incorporadas en este pensar, y finalmente esto termina resultando en un justificar lo existente como existente y, en el mejor de los casos, en dar consejos de cómo seguir manteniendo en funcionamiento ese existente, sin que se vea que precisamente esas contradicciones que la sistemática categorial oculta podrían empujarnos más

allá del sistema y conducir a uno de otra índole. Quizá pueda añadir aquí que, en general, la extendida imagen positivista de un pensar neutral frente a un pensar que estaría relacionado con sistemas de valores o puntos de vista más o menos arbitrarios, es él mismo un engaño, que no hay ningún pensar neutral, tal como se lo llama, y que en lo general la regla es que precisamente la supuesta neutralidad de un pensar frente a su cosa acaba, por su mera forma, esto es, la forma de la sistematización metodológica uniforme, en una apología de lo existente, es decir, tiene en sí un carácter apologético, en realidad –si ustedes quieren– un carácter conservador. Entonces, tanto hay que –diría– poner bajo crítica el concepto de la absoluta neutralidad del pensar como, a la inversa, el concepto del pensar del punto de vista, sobre el que ya hemos oído algunas descortesías de parte de Hegel.<sup>252</sup>

Pero en este contexto quisiera decirles un par de cosas sobre esa configuración del concepto de sistema que una y otra vez nos encontramos en la avanzada configuración occidental del pensar positivista, precisamente en las ciencias sociales, y que una y otra vez es requerida cuando se piensa en la construcción de un todo frente a la mera constatación de hechos individuales. Este es el famoso concepto de *frame of reference*, tal como se lo llama en inglés norteamericano, que habría que reproducir en alemán del modo más probable con el concepto de ‘sistema de referencia’ [*Bezugssystem*] o ‘sistema de coordenadas’ [*Koordinatensystem*] al que deben ser referidos los hechos. Una y otra vez, en el círculo de la investigación positivista de hechos, nos encontramos con la pregunta sobre el *frame of reference*, y una y otra vez se nos reprocha que no es posible no tener un sistema de referencia, y a menudo esto se plantea entonces, precisamente para el pensar positivista, en los siguientes términos: como si al tener un

*frame of reference* semejante al que referimos los hechos acopiados y clasificados, escapara uno del mero amontonamiento, de la mera colección de material, y que en esta subsunción, en este ordenamiento de los hechos reunidos en un *frame of reference* tal estaría el auténtico trabajo intelectual o científico. Creo que esta representación no es sólida. Me resulta como si, a través de la idea del *frame of reference*, la continuidad que reina entre hechos y pensamientos, o precisamente esa correlación –que he intentado al menos un poco clarificarles en categorías dialécticas– se evaporara allí en forma de una sincronización técnica forzada o en una suerte de perspectiva dogmáticamente fijada. Es muy característico que, en lo general, cuando se reclama un *frame of reference* semejante, este no deba legitimarse en realidad, es decir, que no se exige para nada que él mismo se justifique, sea a partir de una tesis o sea incluso a partir del material al que está referido, sino que, en cierta medida, solo se necesita tener un *frame of reference* para poder acomodar de alguna manera, en este sistema de referencias, los datos que se van reuniendo. De modo que la dialéctica, la relación entre el material fáctico y el así llamado sistema de referencia, el concepto, en realidad queda interrumpida en favor de una mera subsunción bajo categorías. Y no es esto ni siquiera lo más grave, pensaría yo, sino que lo verdaderamente alarmante en esto es que este *frame of reference* mismo lleva el carácter de la arbitrariedad, es decir, que se nos solicita en cierto modo que nos imaginemos algún esquema de orden de este tipo, en donde quepa lo más posible y que tenga ciertos méritos de la elegancia formal lógica, pero que por su parte no se derive en realidad él mismo de una teoría, del concepto del objeto, sino que en el fondo se lo pueda suplantar perfectamente por otro. Se trata realmente, en sentido literal, de una suerte de acto de administración intelectual, una suerte de esquema de procedimiento que, al igual que en la burocracia, es impuesto también en la burocracia del espíritu, sin que quede legitimado en la cosa misma. Así es que, en lo general, también toda

<sup>252</sup> Ver pp. 150 y 290-291.

clase de *apparatchiks*, redactores de memorandos que apelan a *foundations* y gente similar, a quienes lo que les importa es presentar sus así llamadas ideas del modo más hábil posible para alcanzar algún dinero o algún puesto, tienen por lo general unas excelentes dotes para acomodar las cosas particulares que encaran en un *frame of reference* semejante y así generar la apariencia de que allí está comprendido el todo, de que la cuestión es el todo, mientras que en realidad se trata únicamente de un esquema de representación y no de un esquema de la cosa misma. Es evidente que un esquema de este tipo, precisamente por deber acomodar todo en sí mismo y deber comprender todo, es necesariamente rígido y formalista.

Más allá de esto, me parece que la idea del *frame of reference* tiene además otro aspecto muy siniestro. Precisamente al enfrentar a este *frame of reference*, *ready-made*, abstracto, *factic*, los hechos que deben ser allí comprendidos como una cosa tangible y palpable, aquel se convierte en una suerte de profesión de fe, da igual cuán vacío y nulo sea. Cuando en una discusión con colegas sociólogos nos encontramos con la pregunta: “¿Cuál es su *frame of reference*?”, entonces podemos estar por lo general bastante seguros de que lo que hay ahí detrás es: “Vamos, lárgalo todo, dime cuáles son en realidad tus pensamientos teóricos, y dime si no tienes acaso, en determinadas circunstancias, como sistema de referencia de tus opiniones sobre la sociedad algunos pensamientos que no encajan dentro del esquema de esta sociedad, sino que posiblemente lo pongan en riesgo”. De modo que la cosificación del comprender sociológico o en general filosófico depositada en este concepto de *frame of reference* tiene al mismo tiempo una función social muy precisa. Esto es, sirve para poder fijar cada vez el pensar, para poder establecerlo sobre el rígido sistema de referencia sobre el que está basado, para poder entonces etiquetarlo muy fácilmente con alguna de las visiones de mundo que hoy tenemos en cierta forma a elección o, como se dice tan lindo, con ideologías, y eso es lo que me

parece lo auténticamente siniestro. Es muy interesante que aquí, en realidad, la única función que haya quedado del sistema sea la de la seguridad formal, es decir, que el sistema aquí ya no ha de significar, como en la época de los proyectos idealistas, que el pensar está en todos lados en casa, que el pensar regresa atravesando el mundo a sí mismo, a la tierra del espíritu,<sup>253</sup> sino que está resguardado, en cierta manera, al poder refugiarse en un orden conceptual en donde, si él es lo bastante listo para elegir cada vez el *frame of reference* que le convenga, entonces no podrá pasarle demasiado. Y creo que si hoy en día la mala metafísica y la mala ciencia de la lógica se ajustan tan bien una a la otra en una forma casi demoníaca, esto se puede apreciar en ningún lugar mejor que aquí, esto es, que el *frame of reference* es, por así decir, la figura científica de la nueva sensación de seguridad y es más o menos tan valiosa como esta.

Creo haberles mostrado con esto algo de la actualidad que, me parece, corresponde al pensar dialéctico en la situación presente. Ustedes podrán decir que precisamente según ese desarrollo que les he esbozado al principio de la clase, el pensar dialéctico también está en camino hacia el orco, que su momento especulativo y todas esas cosas que han sido objeto de crítica en realidad deberían condenar a la dialéctica misma, y yo no quisiera aquí tampoco disimularles nada. En términos del desarrollo ‘tecnológico’ del pensar, en términos del *stream-lining* del pensar, en efecto, la dialéctica ha quedado a la zaga, en forma similar a lo que, según las palabras de Valéry, un poeta ha quedado retrasado en su modo de proceder frente al de un experimentador, que va manejando sus aparatos ultra veloces con su delantal blanco, sin ensuciarse las manos.<sup>254</sup> Pero

<sup>253</sup> Ver nota 239 para el ‘devenir hogareño del espíritu’.

<sup>254</sup> En su ensayo “El artista como lugarteniente” en las *Notas sobre literatura*, Adorno cita este pasaje de Valéry en su extensión: “Con toda dureza, sin ningún añadido

yo creo que, precisamente el pensar dialéctico en sus rasgos anacrónicos, en su impotencia, si ustedes quieren, frente a las tendencias súper potentes de la realidad, es el único capaz, frente a las formas en sí sin fisuras, racionalizadas, categoriales que hoy se convierten en las dominantes, de denunciar ese momento de la no verdad que, precisamente al ya no conocer el pensar ninguna *frontier*, al no haber en cierto modo más nada que estuviera afuera de esa inmanencia fatal, en realidad ya no se puede ser reconocido en el marco de la actividad científica existente. En otras palabras: solo me parece posible a través del pensar dialéctico llamar por su nombre al mundo administrado, aun cuando sea grande la probabilidad de que el mundo administrado se trague todo dentro de sí y que ante su sobredimensionada fuerza también se desvanezca, por un tiempo incalculable, ese pensar para el que estoy tratando de darles algunos modelos. Pero creo que también es parte de la dialéctica histórica que precisamente lo anacrónico, en ciertas circunstancias, tenga una mayor actualidad que aquello que, según su propia superficie, esto es, en el sentido del funcionar dentro de los dispositivos dados, podría reivindicar la mayor actualidad.

---

ideológico, más desconsideradamente de lo que podría ser cualquier teórico de la sociedad, Valéry expresa la contradicción del trabajo artístico como tal con las condiciones sociales de la producción material hoy dominantes. Como más de cien años antes Carl Gustav Jochmann en Alemania, acusa al arte mismo de arcaísmo: 'A veces se me ocurre la idea de que el trabajo del artista es un trabajo de índole todavía totalmente primitiva; el artista mismo es algo superviviente; perteneciente a una clase de obreros o artesanos en vías de extinción, que realiza trabajo doméstico aplicando métodos y experiencias sumamente personales y empíricos; vive en confusión familiar con sus instrumentos, ciego a su entorno, solo ve lo que quiere ver; se sirve para sus fines de ollas rotas, trastos caseros e innumerables cachivaches más... ¿Cambiará alguna vez esta situación y quizá, en lugar de este ser extraño que utiliza instrumentos tan ampliamente dependientes del azar, un día se encontrará a un señor rigurosamente vestido de blanco, provisto de guantes de goma en su laboratorio de pintura, que se atenga a un estricto horario muy preciso, disponga de aparatos muy especializados e instrumentos selectos: cada cosa en su sitio, cada cosa reservada para un empleo determinado...?' (Notas sobre literatura I, ob. cit., pp. 117-118. La cita original es de Paul Valéry, *Tanz, Zeichnung und Degas*, ob. cit., pp. 33-34).

## LECCIÓN 18

24/7/1958

Señoras y señores:

En la última clase había cerrado tratando de mostrarles en qué aspecto el pensar dialéctico está en contradicción con el pensar administrativo hoy dominante. Y si hoy sigo hablándoles de una de las dificultades que plantea el pensar dialéctico, será para tocar quizá el momento de la conciencia actual que se muestra más netamente marcado por el pensar administrado. Me refiero al pensar en alternativas puras, el pensar en cierto modo según la forma del cuestionario o el pensar que luego en Estados totalitarios exige a los hombres un pasaporte, si son arios o no arios, proletarios o no proletarios, con intenciones de derecha o disidentes o alguna cosa por el estilo; y según la categorización en tales clases, acuñadas del modo más definitorio y firme posible, se decide en el mundo en el que vivimos en gran medida el destino de los hombres, así como, en general, hoy se cumple de una manera horriblemente irónica la tesis de la identidad del pensar y del ser del idealismo en la medida en que, como todas las formas categoriales posibles, es decir, todas las meras formas de orden posible que realmente provienen de la administración y que son encasquetadas sobre los hombres, se convierten inmediatamente en poderes

—y en poderes horribles— en la vida real de la humanidad. Es el pensar que se caracteriza según la frase acuñada por algún artista alemán de *café-concert*: “Estás a favor, estás en contra”.<sup>255</sup> Y se toparán ustedes en discusiones, si participan ustedes de discusiones políticas, con la costumbre de obligar a la gente a decir de una forma inequívoca semejante, si uno está a favor o si uno está en contra de algo. Me abstengo de decidir hasta qué punto el concepto hoy tan popular del compromiso es idéntico inmediatamente a este pensar en alternativas. A veces guardo la sospecha de que así es. Por supuesto, en Alemania este pensar administrado tiene un trasfondo especial, que probablemente esté relacionado con la tradición del protestantismo alemán, puesto que, en general, para esa situación en Alemania a la que debería oponerse el pensar dialéctico es característica la notoria combinación entre administración e interioridad que, hasta hoy, sigue necesitando de un análisis correcto y por cuya mera evidencia el concepto de interioridad ingresado en esta construcción se encuentra comprometido del modo más grave. En todo caso, recuerdo claramente que ya de niño me resistía del modo más enérgico a la frase: “El que no está a mi favor, está en mi contra”.<sup>256</sup> Y allí me parece que reside precisamente este punto: que con el pretexto del ethos, es decir, con el pretexto de que no hay que ser tibio sino que hay que decidirse, uno es obligado a asumir algún tipo de alternativa o algún tipo de decisión que, en la realidad, no se siguen de esa instancia del pensar autónomo a la que se apela a través del concepto de decisión, sino que, de una forma heterónoma, nos son prescriptas desde afuera. Y en cierto modo, uno no tiene otra opción que elegir [entre una y otra] tarjeta del muestrario, es decir, entre

<sup>255</sup> Adorno podría estar refiriéndose a la *chanson* “Sind Sie für? Sind Sie gegen?” de Marcellus Schiffer del año 1932, con música de Mischa Spoliansky.

<sup>256</sup> Mateo 12:30.

dos alternativas de ese tipo, y el concepto de libertad de decisión, que sirve aquí de base, en tanto que uno es confrontado<sup>257</sup> con posibilidades semejantes, en realidad está negado de antemano. Es decir, básicamente es una costumbre del pensar heterónomo que nos es impuesta aquí bajo todo tipo de pretexto posible como la única forma del pensar, tal como, en general, hoy habría que caracterizar en primer lugar la involución dominante del pensar como una regresión a la heteronomía, por cierto, como ya lo hizo una vez Paul Tillich hace un cuarto de siglo, y muy enfáticamente.<sup>258</sup>

Pero la dificultad singular que la dialéctica presenta en este punto al pensar es la siguiente: que ella misma tampoco cae, pongamos, en lo contrario del “o bien esto, o bien aquello”, es decir, que la teoría dialéctica y el pensamiento dialéctico no son un “tanto esto como aquello”. Y creo que ustedes podrán reconocer aquí muy claramente la dificultad y al mismo tiempo el fastidio del pensar dialéctico, que precisamente no es ni un “o bien esto, o bien aquello”, es decir, una tal elección entre dos alternativas ya dadas, como tampoco un “tanto esto como aquello”, es decir, un cierto ponderar de dos posibilidades que están en conflicto, entre las que habría que buscar entonces, en cierto modo, el término medio. El destino histórico de la dialéctica de proveniencia hegeliana es haber sido mal entendida en su concepto central, esto es, el de la mediación, en el sentido preciso que acabo de indicarles, es decir, que se ha creído que pensar dialécticamente sería un pensar que, en realidad, dice que en cada cosa hay algo bueno y también hay algo falso, y

<sup>257</sup> Conjetura de ‘konfrontiert’ a partir de ‘präsenziert’.

<sup>258</sup> “Si hoy el desarrollo europeo está bajo el signo de un regreso a viejas y nuevas heteronomías, esto solo puede despertar mis más apasionadas protestas, si bien reconozco la inevitabilidad decisiva de este desarrollo” (Paul Tillich, *Gesammelte Werke*, tomo 12, *Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere*, Stuttgart, 1971, pp. 26 y ss.).

de este modo también la dialéctica fue arrastrada finalmente al revuelto general de la conciencia conformista, y fue reconciliada con ese relativismo bienintencionado que afirma que en cada cosa hay algo verdadero, pero también lo contrario, que todo lo que hay tiene su costado bueno y su costado malo. Bien, yo no quisiera para nada negar que en la visión de la dialéctica, que intenta hacerle justicia a los objetos en su complejidad, no esté también contenido este tema, en el que hay algo de humanidad en la medida en que, en este “tanto esto como aquello” se encuentra, al menos negada, la pretensión de que la conciencia, en la medida en que está frente a lo que es, debe ejercer entonces en cierto modo una función arbitral, separando los objetos según la paja y el trigo. Pero una vez que se ha admitido este núcleo temático dentro del pensar dialéctico, entonces tampoco se podrá pasar de largo ante el otro, esto es, ante el hecho de que eso que hemos denominado ‘mediación’ en la dialéctica no es un término medio entre dos extremos sino que, y esto es, ciertamente, lo que me parece decisivo en este contexto, que solo atravesando su extremo el pensamiento dialéctico mismo se mueve hacia el momento al que no es idéntico, esto es, si me permiten expresarlo cinemáticamente, la mediación dialéctica no es un punto medio entre dos opuestos, sino que solo se efectúa cuando entramos a un extremo y cuando, en ese mismo extremo, empujándolo hacia su última extremidad, descubrimos su propio contrario, tal como al principio o en todo caso en las primeras partes de estas lecciones intenté exponérselo como una estructura lógica.

Pero hoy no estoy hablando del aspecto lógico de la dialéctica en este movimiento a través de los extremos, sino que, si es que puedo llamarlo así, hablo del aspecto moral del pensamiento, es decir, estoy hablando de que, pongamos, cuando uno señala en un fenómeno avanzado su límite histórico o, en general, su carácter dubitable, que esto no puede suceder señalando lo más avanzado y con mayor progreso opuesto a algo

más moderado, más medido como si fuera mejor, sino que uno está obligado a continuar empujando críticamente estos momentos dubitables hacia su corrección, refrenar el fenómeno en cuestión para una autorreflexión y, si es posible, para que se moldee a sí mismo de un modo más puro y más consecuente de lo que había sido el caso hasta entonces, llevándolo así a una corrección semejante. Para serles sincero, estoy hablando aquí un poco *pro domo*, pues una y otra vez me ha pasado que, en mis trabajos estéticos, siempre que me vi obligado a criticar ciertos fenómenos vanguardistas, me he encontrado, en lo general, con una suerte de entusiasmo importuno por un lado –y entre mis amigos vanguardistas con una suerte de decepción–, como si en cierta medida yo hubiera entrado en razones y defendiera la frase “Hasta aquí y ni un paso más”, frase que yo considero en general como absolutamente no dialéctica.<sup>259</sup> No hay poder en el mundo que pueda interrumpir el pensamiento crítico, y si alguna vez la dialéctica misma, en algunos de sus temas, como en la crítica al así llamado “pensar de la reflexión” se prestó a frenar la reflexión crítica, esto fue, en efecto, su pecado original y exactamente ese momento que, luego, llevó a que no pudiera uno quedarse en la dialéctica hegeliana.<sup>260</sup> Pero si el pensa-

<sup>259</sup> Adorno se refiere aquí a una larga discusión con Heinz-Klaus Metzger, que finalmente terminó en una conversación radial con el título “La música más moderna - Progreso o regresión”, que poco antes se había emitido en la Westdeutsche Rundfunk, el 19/2/1958. Esto había sido precedido, en primer lugar, por una colaboración de Adorno para la radio con el título “El envejecimiento de la nueva música”, emitido el 28/4/1958 en la Süddeutsche Rundfunk (Ver GS 14, pp. 143-167 [edición en castellano: *Disonancias. Introducción a la sociología de la música*, Akal, Madrid, 2009, pp. 143-166]), y luego una réplica de Heinz-Klaus Metzger, “Das Altern der Philosophie der neuen Musik” [“El envejecimiento de la filosofía de la nueva música”], que apareció en 1958 en la revista *die Reihe*, tomo 4, “Junge Komponisten” [“Jóvenes compositores”], pp. 64-80. La conversación en la radio entre ambos está reproducida en Heinz-Klaus Metzger, *Musik wozu. Literatur zu Noten* [Para qué música. Escritos sobre notas], Frankfurt, 1980, pp. 90-104.

<sup>260</sup> Ver nota 55 y nota 134.



miento crítico se apodera de hasta el fenómeno más avanzado, esto no significa que uno, frente a este fenómeno, clame por la medianía de la razón humana de lo conocido, sino que esto solo puede significar que uno, luego, intenta hacer que el fenómeno, con cuya insuficiencia uno está lidiando, se corrija al pedirle que siga empujando su propio principio; en otras palabras y para expresarlo con algo más de contenido: cuando nos topamos una y otra vez con una dialéctica de la ilustración, esto es, una dialéctica de la racionalidad donde hay que constatar todas esas víctimas e injusticias que han quedado en el camino hacia la ilustración, en el paso de la ilustración, entonces, esto no puede ni debe significar que haya que regresar a lo que está detrás de esta ilustración, que haya que establecer algún tipo de reserva ecológica de irrationalidades, sino que solo puede y debe significar que estas cicatrices que la ilustración va dejando son al mismo tiempo siempre los momentos en que la ilustración misma demuestra ser, en cierto modo, aún parcial, no lo bastante ilustrada, y que solo cuando se sigue persiguiendo su principio de forma consecuente, acaso pueden ser curadas estas heridas.

Esto es, entonces, lo que hay para decir sobre la posición, peculiar y realmente difícil de captar y ante todo enormemente difícil de sostener consecuentemente, de la dialéctica como un pensar que ni piensa en puras alternativas, ni llega a reconciliar de una forma trivial estas alternativas en algún sentido. Quisiera mostrárselo al menos en un modelo. Si les digo esto así muy generalmente, tal como acabo de hacer, acaso les resultará plausible al menos a aquellos entre ustedes que me hayan seguido hasta aquí; pero dentro del pensar concreto, ante todo dentro de las discusiones metodológicas concretas, se encontrarán una y otra vez con que esto es mucho más difícil de lo que suena *in abstracto*. Por ejemplo, hay algo que parece una enfermedad casi imposible de erradicar en Alemania, la de pensar en términos bivalentes en relación con los planteamientos de las ciencias sociales. Por un lado están aquellos que dicen: "Sí, hay que pensar

radicalmente de forma sociológico-empírica, pensar históricamente, no puede haber en general nada que sea fijo, pues todo lo fijo se relativiza precisamente en la comprensión de lo movido", y por el otro lado están aquellos que defienden la opinión de que cada una de las ciencias humanas o cada una de las ciencias del hombre debe orientarse según un *set*, tal como se dice tan lindo, según una 'serie', se podría traducir, de valores fijos, de los así llamados valores eternos. Hace poco, en ocasión de una conferencia que di en Múnich sobre 'individuo y sociedad',<sup>261</sup> me fue reprochado por un asistente, creo que de proveniencia sociológica, que o bien yo debía pensar radicalmente de forma sociológica, o debía tener una antropología, sin esto el asunto no marchaba de ninguna manera. Y cuando uno, por el contrario, trata de analizar esta estructura algo más compleja y más diferenciada, tal como lo estoy intentando aquí, esto es, la estructura dialéctica, entonces subsistirá en lo general la tendencia a encasillar sin más, precisamente, esta estructura del pensar al historicismo relativista o a un pensar para el que, en última instancia, no hay en general ningún concepto de verdad. Yo estaría contento con solo haber logrado, en estas lecciones, retirar un poco de circulación este encasillamiento, esta equiparación, y con haberles hecho plausible algo que aquí solo puedo exponerles, en cierto modo, como tesis: que me siento en tan rotunda oposición a los sociólogos relativistas como Pareto<sup>262</sup> o como

<sup>261</sup> Ver nota 30. Adorno había dado la misma conferencia de Bad Nauheim, y apenas antes, el 23 de mayo de 1958, en Múnich, aunque seguramente sin mantenerse apegado a la otra versión, puesto que no seguía un texto.

<sup>262</sup> Vilfredo Pareto (1848-1923). Economista austriaco, desarrolló diferenciándose del materialismo histórico un método científico según el modelo de la matemática, para definir la interacción de las fuerzas, a sus ojos, irracionales de la economía y de la sociedad y de las ideologías que les corresponden. Para la crítica de Adorno a Pareto ver "Contribución a la doctrina de las ideas" (GS 8, pp. 457-477 [*Escritos sociológicos* I, ob. cit., pp. 427-446]).

Mannheim,<sup>263</sup> su imitador, como lo estoy frente a las ontologías antropológicas de hoy en día, sean las de Scheler, las de Heidegger o las de Gehlen, y que el modelo del pensar que estoy tratando de esbozar aquí es, precisamente, un modelo que no reconoce en realidad esta alternativa. Es decir que la teoría dialéctica se atiene a la idea de la verdad. Una dialéctica que no aplique tan estrictamente, en cada conocimiento individual, la medida de la verdad hasta que este conocimiento se deshaga en ello, estaría de antemano desprovista de esa fuerza sin la que, en general, es imposible captar un proceso dialéctico. Y en la intelección de la no verdad, es decir, en el tema crítico que es lo auténticamente decisivo de la dialéctica, está presente como su condición necesaria la idea de la verdad. Ejercer una crítica pero no determinar al mismo tiempo la no verdad de lo señalado es una absurdidad. Pero por otro lado está este concepto de verdad, aquí en juego, no como un concepto de verdad más allá de los fenómenos. Esta es la dificultad propiamente dicha para la conciencia dicotómica actual, captar eso que importa en la dialéctica entera: que por un lado en este momento de crítica, en ese momento del pensar que sigue empujando, está puesto y referido, irrefutable e indispensablemente, el tema de la verdad, pero que por otro lado, allí la verdad no es presentada como algo cosificado, fijo más allá de los fenómenos, sino que la verdad es buscada en la vida de los fenómenos mismos, esto es, que los fenómenos individuales son cuestionados en sí mismos, en su propia coherencia y por ende les es demostrada su propia no verdad.

Permítanme formularlo, por una vez, según una analogía con una forma de expresión teológica, que el concepto de verdad de la dialéctica es un concepto de verdad negativo, tal

como hay una teología negativa.<sup>264</sup> Si Spinoza profesó la famosa proposición 'verum index sui et falsi',<sup>265</sup> frente a esto diríamos entonces nosotros que 'falsum index sui et veri',<sup>266</sup> esto es, que no hay un concepto positivo, tangible, concreto de verdad, tal como solo estaría garantizado en la pretensión de una identidad inmediata del orden de las cosas [*Dingen*] y de los asuntos [*Sachen*]. Pero por otro lado, por supuesto que esa fuerza de la que vive la intelección de la no verdad es, precisamente, la idea de la verdad; solo que no tenemos esta idea misma como una idea dada, sino que es solo, en cierto modo, la fuente de luz desde la que ocurre la negación determinada, la intelección de lo no verdadero determinado, tal como está formulado en esa frase de Pandora, que hace poco he antepuesto como epígrafe a uno de mis trabajos: "¡Destinada a ver lo iluminado, no la luz!".<sup>267</sup>

<sup>264</sup> Se designa 'teología negativa' a la tradición según la cual Dios, en su trascendencia y eminencia, no puede ser descrito adecuadamente por determinaciones positivas, sino únicamente a través de la experiencia de su inefabilidad en el proceso de la negación de todos los enunciados posibles. Se remonta, en su concepto, al pseudo Dionisio Areopagita (circa siglo v), quien emprendió la tentativa de conectar la doctrina cristiana con la filosofía neoplatónica. De ahí que la teología negativa tenga sus vínculos tanto con la tradición bíblica, y se conecte con las palabras de Pablo sobre el 'Dios desconocido' como con la prohibición de imágenes en el Antiguo Testamento, y por el otro lado con la filosofía de Platón. En especial la primera posición del *Parménides* de Platón, donde se niegan sucesivamente todas las determinaciones categoriales del Uno puesto como absoluto, fue puesta en conexión ya por los neoplatónicos con la doctrina de Platón de la idea de lo Bueno 'más allá del ser' (República, 509b5), reinterpretándolo así, especulativamente, como un concepto negativo-teológico de Dios.

<sup>265</sup> "Pues lo verdadero es índice de sí mismo y de lo falso" (Baruch Spinoza, *Briefwechsel*, Hamburgo, 1977, carta 76, p. 286 [edición en castellano: *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988, carta 76, a Albert Burgh]).

<sup>266</sup> 'Lo falso es índice de sí mismo y de lo verdadero'.

<sup>267</sup> Goethe, "Pandora. Ein Festspiel", en *Sämtliche Werke*, ob. cit., tomo 9, München y Viena, 1987, p. 189, verso 957 [edición en castellano: *La vuelta de Pandora*, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1973, vol. III, p. 919]. Adorno había puesto este verso como epígrafe de su trabajo "El ensayo como forma". (Ver GS 11, p. 9 [Notas sobre literatura, ob. cit., p. 11]).

<sup>263</sup> Karl Mannheim (1893-1947). Sociólogo, hasta 1933 profesor en Frankfurt, fundador de la sociología del saber.

En otras palabras: la dialéctica tampoco puede aceptar la diferenciación convencional entre génesis y vigencia. Ni puede tampoco aceptar, tal como lo defiende el psicologismo extremo o en general el psicologismo de cualquier proveniencia, que todo tipo de verdad se agota en su origen y que la verdad misma quede escamoteada una vez que hemos llegado detrás de aquello a través de lo que la verdad ha surgido. En este punto quisiera apelar expresamente al pensamiento de Nietzsche, quien le reprochó con gran razón a la conciencia tradicional que enseñe que lo que se ha originado nunca pueda ser verdadero, es decir, que lo originado básicamente no puede ser distinto de aquello a partir de lo que se ha originado.<sup>268</sup> Pero una vez que ustedes han aceptado la idea dialéctica que he tratado de presentarles aquí contra la filosofía del origen, esto es, que en efecto lo que se origina es algo distinto cualitativamente o puede serlo respecto a aquello de lo cual se ha originado, entonces con esto también queda cancelada la creencia en que, por la génesis de un contenido intelectual, su verdad ya estaría disuelta, en cierto modo, anulada. Pero a la inversa vuelve a ocurrir lo siguiente, que una hipóstasis de algún tipo de verdad, sin considerar el proceso en el que, por cierto, consiste la vida de la verdad, en el que la verdad se origina, en que la verdad se

<sup>268</sup> En un pasaje similar en la introducción a la *Metacrítica de la teoría del conocimiento*, Adorno cita parte del cuarto aforismo de la sección "La razón en la filosofía", donde se lee: "La otra idiosincrasia de los filósofos no es menos peligrosa; consiste en confundir lo postrero con lo primero. Ponen al principio como principio, lo que viene a lo último —desgraciadamente, pues no tendría que haber llegado siquiera—: los conceptos más altos, o sea los más generales, los conceptos más vacíos, la última emanación de la realidad que se evapora. Y esta es solo la expresión de su manera de honrar: lo más alto no puede salir de lo más bajo; en general no puede ser algo madurado... Moraleja: todo lo que es de primer orden debe ser *causa sui*. El origen a partir de otra cosa hay que considerarlo como una objeción, como una duda sobre el valor" (Friedrich Nietzsche, *Werke*, ob. cit., tomo 3, pp. 404-405 [*El ocaso de los ídolos*, ob. cit., p. 24; traducción modificada]).

extingue, en el que tiene en realidad su propio contenido, que una hipóstasis tal de la verdad opuesta a su originarse, esto es, la absolutización de la vigencia frente a la génesis, es tan falso como la relativización en la mera génesis. Y en este punto el análisis dialéctico también debe destruir la alternativa misma a la que está sujeto, debe comprender esta alternativa misma como algo meramente superficial, como producto de un pensar cosificado, en lugar de someterse a esta alternativa.

Algo análogo vale, para mencionarlo aquí al menos de pasada y con toda modestia —es evidente que no es posible que les presente aquí un análisis explícito de todas estas categorías, solo puedo, en cierto modo, traer a colación estas categorías y tratar, partiendo de algunas de nuestras consideraciones fundamentales, de hacer caer luz sobre ellas—, algo similar vale también para toda la compleja disposición del así llamado concepto de valor que, por su parte, entra en la filosofía solo cuando eso a lo que se refería ya no es sustancial, esto es, cuando el orden de la existencia dado de antemano es sustituido por conceptos rígidos y administrativos, que luego son colgados ante los hombres como normas o valores o hasta como modelos a seguir. Por un lado, la idea de un pensar libre de valores, neutral, como se lo llama, tal como ha sido defendido tan enfáticamente por la ciencia positivista y como fue formulado gnoseológicamente por Max Weber, me parece muy problemático ya desde un principio porque la diferenciación misma de lo verdadero y lo falso, si ustedes quieren, es una diferenciación de valores. Si no le doy de alguna manera la primacía a lo verdadero frente a lo falso, si no me aferro a algo así como un primado de lo verdadero sobre lo falso, entonces aquel concepto mismo de la objetividad del pensar pierde su sentido, sobre el que insiste el pensamiento de la ausencia de valores. Pero por el otro lado, es lo mismo de dogmático perjurarse por algún tipo de valores como absolutamente más allá de la historia y, entonces, como ocurre,

pongamos, en Scheler,<sup>269</sup> traer desde afuera un patrón de medida en la figura precisamente de estos valores rígidos, según el cual se medirá todo lo que haya en términos de contenido en general; esto conduce ante todo a un pensar anacrónico, es decir, donde los patrones de medida, como por ejemplo 'la cultura', son acercados *in abstracto* a situaciones sociales y modos de comportamiento que a partir de sí mismos, según su propio sentido, no podrían ser medidos según esto. Pues bien, tampoco es que la dialéctica tenga aquí la tarea, pongamos, de mediar entre estos dos conceptos. Un pensar que dijera lo siguiente solo sería cómico: "Bueno, valores eternos no hay, pero sí que hay valores relativos en relación con cada época, y por eso dentro de cada época hay que atenerse a los valores correspondientes, que estén teniendo validez en esa época". Creo que no necesito seguir exponiéndoles lo cómico de un procedimiento semejante, que no disminuye por el hecho de que haya innumerables filósofos que creen realmente poder terminar con el problema del historicismo, tal como es llamado, de esta manera. Me parece que la solución de este problema reside en que un análisis del concepto mismo de valor lleva precisamente a sus condicionamientos y su insuficiencia, pero que, a la inversa, también el concepto de ausencia de valores, de neutralidad, en su implementación estricta, demuestra ser imposible y que, por consiguiente, el pensar que entiende estas categorías mismas en su carácter de ser-producidas no niega uno de estos conceptos en favor del otro, sino que se eleva por encima de estas categorías, tratando también de apropiarse en un determinado sentido de esos momentos normativos, que son captados en su forma abstracta y cosificada por el concepto de valor en lo general.

Les había dicho que el patrón de medida, o que la única posibilidad de que la dialéctica ve para esto es, precisamente,

<sup>269</sup> Ver nota 77.

la inmanente. Y creo que, si en algún punto ocurre, será en este donde el pensar actual debe aprender del hegeliano lo más decisivo, esto es, del reclamo de Hegel que dice que el pensar no debe traer desde afuera los patrones de medida para una cosa, tal como es la signatura de la era presente, sino que debe entregarse a la cosa, y que en realidad solo puede obtener el patrón de medida a partir de la cosa misma, a través de lo que Hegel llama "el puro mirar atentamente". En esto reside, por cierto, el momento decisivo de la dialéctica: que el objeto en que el pensar dialéctico se concentra no es un objeto en sí no cualificado, que recién cuando le encasquetamos la red categorial encuentra, entonces, su determinación, sino que ya es en sí mismo un objeto determinado, en otras palabras, que no hay objeto que, precisamente en la medida en que se nos presenta como objeto determinado, no contenga en sí mismo también pensar, en sí mismo sujeto. Entonces, en otras palabras: hay en este punto en la dialéctica misma un momento de idealismo, esto es, el indicio de subjetividad como un algo mediado, que también debe ser mantenido aun cuando, en conjunto, nos enfrentemos críticamente o escépticamente a la pretensión del idealismo de concebir o generar el mundo a partir de sí. Pero por otro lado, una concepción semejante no es idealista porque el momento, que acabo de denominar momento subjetivo, represente él mismo meramente un momento y porque el concepto de subjetividad mismo que le sirve como base representa un *abstractum*, una abstracción de los sujetos vivientes, de los hombres vivientes, cuyo pensar es parte de la determinación de los opuestos, y porque precisamente por esta abstracción, por esta no verdad, si ustedes quieren, a su vez no puede ser absolutizado, no puede ser convertido en un ente-en-sí, sino porque el sujeto es también necesariamente un algo mediado por el objeto, así como, a la inversa, el objeto está también mediado por el pensar.

En este contexto, permítanme decirles finalmente una cosa más: para la costumbre dominante en el pensar de hoy,

la costumbre de proceder dicotómicamente –esto es, por un lado ir juntando hechos y luego, por el otro, decirse: bueno, pero además necesitamos un sistema de valores al que podamos referir esto, porque de lo contrario no podremos dar por terminado esto de los hechos–, hay inscripto también en este pensar dicotómico –precisamente cuando presume de ser tan absolutista y tan dogmático– un momento de lo contingente y de lo arbitrario, esto es, el momento donde el dar valor, o aquel momento que cree poder ir más allá de la relatividad y la contingencia de eso meramente dado con lo que estoy tratando, para un pensar semejante está relacionado necesariamente a un punto de vista, tal como se lo llama, y la elección o la aceptación de este punto de vista mismo es considerado, allí, implícitamente como algo contingente. Esas frases hechas, pongamos, cuando una persona, qué sé yo, por un lado practica investigación como científico, pero nos dice: “Sí, pero como cristiano debo además medir estos hechos de los que me estoy ocupando según mis normas”, o si quieren: “Yo como socialista tengo que medirlos con mis normas”, o: “Yo como alemán”, o lo que sea. Y quizá ustedes –y les pido disculpas si los incomodo con consejos para el pensar tan crudos y banales, señoras y señores– aprendan en estas clases a tener, entre otras cosas, también un cierto escepticismo respecto de todas las frases donde aparezca un “Yo como”. En el instante en que ustedes dicen “yo como”, estarán relativizando ustedes mismos, a través de esa forma del “yo como”, esa verdad que se disponen a pretender como una verdad absoluta, dándose a ustedes mismos, en cierto modo, una puñalada por la espalda. Y además: con esto confirman ustedes, refuerzan posiblemente esa esquizofrenia social del pensar que desmiembra a los hombres, que desmiembra la conciencia del hombre en su conciencia como científico, como ciudadano, como cristiano, como persona privada, como personas profesionales, como Dios sabe qué más. Soy muy consciente de que este fenómeno de la esquizofrenia social, que he

descripto aquí, está basado por supuesto en la funcionalización de nuestra vida profesional y, a fin de cuentas, en la tendencia económica que hoy se impone, y que por consiguiente no se puede cambiar, en cierta medida, a través de un mero acto de voluntad, a través de un mero edicto filosófico. De modo que no me hago demasiadas ilusiones sobre el efecto del sabio consejo que acabo de darles. Y sin embargo, creo que quizá si uno reflexiona sobre estas cosas, si uno no las sigue realizando ingenuamente, si uno las incluye en el círculo de la crítica filosófica como yo lo he intentado aquí, aunque sea en forma fragmentaria, entonces se hacen algunos avances frente a estas costumbres; si bien a su vez –y qué le queda a un pobre dialéctico más que mostrar precisamente las dificultades, es decir, mostrar si uno es realmente un prisionero, mostrar que el pensar se va chocando contra las paredes en cada rincón– tengo claro que el llamado a un hombre entero y no dividido o hasta al hombre completo que debe llevar a cabo actos de conocimiento, que este llamado tiene algo de impotencia, que en lo general la intelección que un especialista tiene sobre la cosa de la que algo entiende –y esto ocurre tanto con los poemas como con la medicina– es superior a la intelección de aquel que conserva su completa humanidad por motivo de nunca haber entrado en la disciplina de la cosa singular.

Bueno, para resumir: la dialéctica se niega a las recetas. Ya se los he dicho varias veces *in abstracto*. Creo que hoy les he mostrado en algunos modelos qué poco de recetas, en efecto, tiene la dialéctica para ofrecer, qué poco tiene para ofrecerle a uno, y yo creo que solo aquel que, ya de antemano, renuncia a que el pensar, tal como se dice, le dé algo, sino que, en lugar de esto, quiere darle algo al pensar, esto es, a sí mismo, solo alguien así debería involucrarse con la dialéctica. A todos los demás les recomendaría urgentemente que permanezcan en las formas tradicionales del pensar, que no solo son reconocidas en lo general, sino que además

transmiten una suerte de agradable seguridad que todo aquel que se involucre con estas cosas debería apartar de sí.

Bien, cuando hablo de esta renuncia, de esta renuncia a la seguridad habitual, llego entonces al tema de la posición de la dialéctica respecto de las formas lógicas comunes, sobre las que, en realidad, aún debería decirles algo. La forma más importante que interviene aquí es la de la definición. Y es algo muy singular que, mientras que la gran filosofía en Kant, en Hegel, en Nietzsche ha rechazado del modo más enfático el concepto de definición, que la praxis del pensar dentro de la ciencia y en innumerables ámbitos –y esto de ninguna manera tan solo en las ciencias naturales, sino también, pongamos, en la jurisprudencia o en la economía política actual, que es matemática y teórica, o también en numerosas, cómo decirlo, ‘filosofías-de-guición-intermedio’, esto es, en las filosofías que tienen algo que ver con el método logístico– esta praxis queda perjurada sobre la definición, esto es, en la creencia de que, una vez que hemos definido limpia y fijamente un concepto, estamos entonces dispensados, por así decir, de toda otra preocupación y nos encontramos en un terreno completamente seguro. Esta seguridad es un engaño, y una de las tareas de la dialéctica, entre otras, es la de hacer temblar ese engaño del pensar definitorio. Quisiera aquí, con toda brevedad, entrar en la problemática de la definición y luego también en la de algunas otras formas lógicas esenciales, con la esperanza de poder dejarles a disposición al menos algo para recordar para su propio pensar concreto. ‘Definición’ viene a significar tanto como una determinación de conceptos a través de conceptos. Es sorprendente hasta qué punto hoy, en lo general y de un modo completamente no reflexivo, este procedimiento de determinar conceptos a través de conceptos es considerado como algo vinculante, sin que la gente se dé cuenta de que, de este modo, caemos nosotros mismos en una suerte de regresión infinita que, precisamente, socava esa seguridad en cuya posesión espera uno estar. Pero más

allá de esto quisiera recordarles aquí el hecho lógico elemental, que acaso para algunos de ustedes no sea tan corriente como debería serlo para todos, de que se puede, en lo principal, determinar conceptos de dos formas, esto es, o bien a través de otros conceptos, o también –y aquí, por razones didácticas, me hallo completamente en el terreno de la lógica tradicional– al señalar los estados de cosas que luego son unificados por los conceptos. Y precisamente según la lógica tradicional esto ocurre del siguiente modo: que cada concepto, en la medida en que es reducido a conceptos, necesita finalmente de un último cumplimiento del tipo en que uno indica sin mediación el estado de cosas que es referido por el concepto correspondiente. Por ejemplo, para decirles lo más sencillo, no pueden ustedes definir el concepto de ‘rojo’, sino que ustedes solo pueden mostrar lo que está referido por el concepto de ‘rojo’, poniendo diversos matices de rojo ante los ojos de aquellos a quienes se lo quieren explicar y solicitándoles que, dentro de las posibilidades de la psicología de la percepción, capten bajo el concepto de ‘rojo’ el momento común a todas estas percepciones individuales del rojo. Es decir, en otras palabras: uno puede definir conceptos o puede, como se denomina en la teoría del conocimiento, determinarlos ‘deícticamente’, y solo allí ya está presente la restricción del concepto habitual de definición. En el primado del definir hoy dominante hay presente una suerte de arcaísmo, una recaída en ese pensar que es previo a esa crítica que, por primera vez, llegó al hecho de que a partir de los conceptos solos no se puede derivar ninguna verdad de forma concluyente, a menos que esta verdad se haya cumplido. Pero de esto resulta toda una serie de consecuencias para la posición de la dialéctica respecto de la praxis del definir mismo, y de esto quisiera hablarles la clase que viene.

## LECCIÓN 19

29/7/1958

Señoras y señores:

En la última clase habíamos empezado a ocuparnos del problema de la definición, y yo les había señalado, como acaso recordarán, en un principio la diferencia entre las dos maneras posibles de la determinación de un concepto, esto es, entre la deíctica, es decir, al indicar la cosa misma referida por el concepto, y la definitoria. Esta diferenciación, por supuesto, pertenece a la teoría del conocimiento tradicional, y con algo de razón podrían preguntar ustedes qué viene a hacer una determinación tan elemental en unas lecciones sobre dialéctica, aunque debo reconocerles que, a veces, no estoy tan seguro de que aquellos que se esfuerzan en favor de una teoría dialéctica tengan tan presentes los presupuestos de la lógica y de la teoría del conocimiento tradicional como para poder prescindir totalmente de estas recapitulaciones ocasionales. Sea como sea la situación en este punto, yo me he ocupado de esta diferencia para iniciarlos en una serie de problemas dialécticos. Puesto que está claro que el recurso a determinaciones deícticas es posible en general en solo una fracción de los casos, solo puede aplicarse realmente en algunos casos, mientras que en conceptos más complejos y que estén en una correlación mayor una

indicación tal es imposible, no solo porque supone una regresión infinita, sino porque aquí la cantidad [se vuelve]<sup>270</sup> también cualidad. Si se nos pidiera mostrar qué es, digamos por ejemplo, la clase, con solo señalar la cosa, o mostrar qué es la sociedad, y ambos son, por cierto, conceptos de los que en la ciencia no podemos prescindir, entonces estaríamos en el mayor de los apuros, no solo porque se necesitaría de un proceso mediado infinitamente para lograr, al fin, presentar ante los ojos de los hombres eso que es una clase, sino también ante todo y esencialmente porque estos conceptos están contruidos de un modo tan complejo, porque en ellos mismos los momentos categoriales prevalecen tanto, que con la mera indicación del estado de cosas referido por ellos no se avanza nada en general. Y estos son, por regla general, precisamente los conceptos a los que luego la filosofía, ante todo Hegel y Nietzsche,<sup>271</sup>

<sup>270</sup> Conjetura en la transcripción.

<sup>271</sup> Hegel fundamenta su opinión sobre el limitado alcance de la definición como forma de conocimiento en la *Lógica*. Mientras la definición en productos de la "finalidad autoconsciente" y de los objetos de la geometría está por completo en la posición de presentar la naturaleza de la cosa, esto es no válido para los objetos concretos de la naturaleza ni del espíritu. En relación con estos últimos la definición, esto es, dar el género más próximo y el atributo específico, queda como algo externo a la cosa, por ejemplo al poder diferenciar al hombre por medio del lóbulo de su oreja de todo el resto de los seres vivos, y sin embargo sin poder captar la esencia del hombre (Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, ob. cit., pp. 512-519 [*Ciencia de la lógica II*, ob. cit.]). Esta restricción crítica del alcance de la definición vale especialmente para un constructo complejo como el del Estado, de modo que Hegel, en la filosofía del derecho, rechaza por ser un método formal la pretensión de definir el derecho y le opone el método filosófico —esto es, dialéctico— como el único adecuado, porque es el único capaz de concebir y presentar la cosa como resultado de su necesario proceso de generación interno (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ob. cit., pp. 30-34 [*Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, ob. cit., pp. 80-81], parágrafo 2). Es interesante que Nietzsche llegue al mismo resultado —de la imposibilidad de definición de fenómenos que tengan una historia— bajo las premisas opuestas: un concepto como 'castigo' es para Nietzsche indefinible no porque la definición no vaya a la esencia histórica del asunto, sino porque el significado inventado retrospectivamente (su sentido y finalidad) en el decurso histórico le fue puesto solo externamente y, se coagula en una unidad opaca, necesariamente plural

les reprochó que, en realidad, se sustraían a la definición por tener un contenido histórico que, por así decir, no se deja fijar en algo concreto, que no se deja afilar contra otros conceptos sin más, sin que estos conceptos se abstengan de una determinación. Este es en realidad el problema que se plantea en general en la relación del pensar dialéctico con el concepto –y todo el complejo asunto de la ‘definición’ es muy difícil de separar del complejo asunto de la ‘posición ante el concepto’–: es decir que, por un lado, los conceptos no se dejan comprometer sin más con un contenido, de modo tal que quede excluido del concepto todo aquello que, además, también lleva consigo, pero que, sin embargo, los conceptos tienen una suerte de determinación *sui generis*. Y bajo este aspecto –y habrán notado que he estado intentando, en estas lecciones, iniciarlos siempre en un nuevo aspecto de aquello que es en realidad la dialéctica– podrían ustedes considerar la dialéctica directamente como una organización del pensar, esta vez desde el punto de vista del método, para hacer justicia precisamente a esta peculiaridad del concepto, ni tomarlo entonces como algo no determinado y vago, ni tampoco recortarlo simplemente a través de la arbitrariedad de la definición.

Por lo demás, quisiera animarlos a cultivar un cierto escepticismo frente al procedimiento del definir mismo, no meramente por las razones gnoseológicas que en el curso de estas clases han ido surgiendo ya lo suficiente, sino también, si me

permiten esta μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, por razones morales. He podido observar una y otra vez, cuando en discusiones se insiste con eso de: “primero hay que definir este concepto, antes de poder hablar de esto”, que hay allí presente un afán de sustraerse en cierto modo a la responsabilidad ante el concepto del que se está hablando, y que en realidad, según su impulso, este insistir sobre la definición del concepto tiene algo de esa sofística que cree, a través de la manipulación de los dispositivos conceptuales, poder sustraerse de la meditación sobre la cosa y de la responsabilidad sobre la cosa. Si ustedes mantienen, por ejemplo, una discusión sobre el entero complejo de culpa por los campos de concentración, y luego esa discusión deriva en que se dice: “Antes de ponernos a discutir en general sobre el concepto de culpa, tenemos que tener bien en claro cómo definir en realidad este concepto de culpa”, entonces esto tiene, frente al hecho Auschwitz, ya algo indeciblemente ridículo y al mismo tiempo algo maléfico, esto es, la tendencia a escamotear la cosa misma, a través de una aparente libertad intelectual y una integridad científica semejante, con las que se quiere conseguir un juicio minucioso sobre lo referido. Creo que esto nos lleva a que esa intuición, defendida en lo general y a menudo, sea insostenible, esa visión según la que solo a través de la definición se pone un sentido a los conceptos, que los conceptos son en cierto modo productos subjetivos arbitrarios. Eso que, cuando operamos en lo general con conceptos, se nos aparece en estos conceptos como vago horizonte de asociaciones, esto no es o en todo caso no es completamente algo casual y meramente constituido a partir del sujeto, sino que es algo que siempre está presente dentro del concepto mismo –sin dudas, no unívocamente presente, sin dudas presente con la posibilidad de la aberración, con la posibilidad de todos los tipos de malentendidos y de interpretaciones subjetivas–, pero es un error nominalista creer que cada concepto que usamos es una tabula rasa que, solo gracias a nuestras definiciones, se

---

en su esencia arbitraria: “[...] la anterior historia de la pena [castigo] en general, la historia de su utilización para las más distintas finalidades, acaba por cristalizar en una especie de unidad que es difícil de disolver, difícil de analizar, y que, subrayémoslo, resulta del todo *indefinible*. (Hoy es imposible decir con precisión *por qué* se imponen propiamente penas: todos los conceptos en que se condensa semióticamente un proceso entero escapan a la definición; solo es definible aquello que no tiene historia)” (Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, en *Werke*, ob. cit., tomo 2, p. 266 [edición en castellano: *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1995, p. 91]).



transforma entonces en una mesa bien cargada. Si esto fuera así, entonces sería imposible hablar de modo razonable, entonces sería imposible en realidad el lenguaje; y una y otra vez observaremos que aquellos que tan pronto hablan *ex cathedra* de científico, sin embargo no tienen en absoluto la intención de confiar de tal modo en la otra lengua, como si a ellos ya les estuviera dado en sí algo razonable en el concepto propio y le fuera inherente.

De modo que este momento, que los conceptos siempre nos acercan algo que, de ninguna manera, somos nosotros quienes lo producimos y a lo que, por así decir, tenemos que someter-nos en el lenguaje mismo, esto queda restringido por la necesidad de la definición. El concepto no definido, esto es, la palabra que en un principio es tomada tal como uno la recibe, trae consigo una mayor abundancia de esa objetividad allí referida que la definición, esa definición que por el ídolo de una seguridad, de una disponibilidad incuestionable del concepto, en realidad recorta todo eso que el concepto contiene en sí. El arte, o la tarea que el uso de los conceptos plantea al método dialéctico es entonces la de preservar este algo contenido en cada concepto, es decir, no recortarlo, no tapanlo con posiciones [*Setzungen*] o fijaciones arbitrarias, pero al mismo tiempo elevarlo de tal modo a la conciencia que en realidad salga de la esfera de la ambigüedad o de la mala vaguedad. Pero esto no ocurre a través de la definición sino, más bien, a través de la constelación en la que los conceptos aparecen. Y con esto volvemos a conectar con aquel resultado que nos mostraba que no se hace justicia al concepto de verdad ante ningún momento individual del conocimiento, que ningún conocimiento individual puede hacer efectiva su entera verdad, sino que están remitidos uno al otro.

Creo que puedo ilustrarles esto a lo que me estoy refiriendo con una experiencia relativamente sencilla, a la que también he aludido en mi trabajo sobre el ensayo que, por cierto,

en este punto resulta muy relevante.<sup>272</sup> Me refiero a la situación de una persona que quiere aprender una lengua extranjera sin gozar del honor de la bendición o de la maldición de una clase escolar regular. Creo que una persona semejante leerá con un cierto *élan* algunos textos del idioma extranjero, de los cuales probablemente le serán conocidos y familiares solo un cierto número de conceptos, pongamos, verbos auxiliares [o] una serie de otras expresiones elocuentes. Pero cuando ya ha leído treinta veces una palabra, le resultará clara a partir del contexto donde aparece, y podrá extrapolarla finalmente, podrá percibirla presumiblemente en una plenitud mayor, es decir, en esa transformación que la palabra experimenta en las constelaciones cambiantes, que por lo general le quedarían negadas al lector si, pongamos, solo buscara la palabra en cuestión en el diccionario. Solo necesitan realizar el experimento una vez, consultar en el diccionario algún concepto y luego en uno de sinónimos el mismo concepto para ver todo lo que este concepto encierra en sí, lo que al mismo tiempo no encierra en sí, para ver hasta qué punto en realidad esta vida de los conceptos solo tiene lugar en su constelación y no en su aislamiento. Pero por el otro lado es evidente decir que, mientras que el concepto solo encuentra su determinidad en general a través de las constelaciones cambiantes en las que aparece, y solo en este cambio muestra en realidad su vida, que al mismo tiempo se modifica, es decir, el valor relativo que cada concepto cobra en cada nueva posición, cuando no se trata de denominaciones relativamente primitivas y no diferenciadas provenientes del mero mundo de las cosas, es equivalente a una variación del significado que el concepto tiene en otra posición. Y me parece que lo que importa para una correcta relación con el lenguaje es lo

<sup>272</sup> Ver GS 11, pp. 9-33 ["El ensayo como forma", en *Notas sobre literatura*, ob. cit., pp. 11-34].

siguiente: que uno tenga las dos cosas, que por un lado, por una observación precisa del concepto, casi diría, por una insistencia ante el concepto, nos percatemos del modo más preciso posible de eso que el concepto quiere decir, pero que, al mismo tiempo, hagamos ingresar a la conciencia también la transformación a la que el concepto está sujeto, de forma tal que comprendamos el concepto como algo, al mismo tiempo, determinado y que se transforma en sí mismo. Los conceptos no son algo arbitrario, tienen ya un núcleo fijo cuando los recibimos, y en un cierto sentido también su modificación sucede entonces en relación con este núcleo fijo, pero al mismo tiempo no tienen ningún contenido estático, sino que forman en sí mismos un proceso. Cada concepto es en realidad un algo en sí dinámico, y la tarea consiste en realidad en hacer justicia de alguna manera a esta dinámica. Y allí, a menudo, el lenguaje deberá oficiar de un canon del uso de los conceptos.

Entiéndanme bien: esto que acabo de decirles sobre la crítica de la definición no debe acabar en una arbitrariedad de los conceptos –pues lo que les he delineado es precisamente una tentativa, quisiera decir, de captar el concepto mismo de una forma más vinculante de lo que ocurre en la definición– ni tampoco es mi intención echarles a perder la definición misma. Y no quisiera –sabiendo cuán fácil es que estos pensamientos, al formularlos, se transformen en prescripciones tabú y en una suerte de luz roja–, no quisiera de ningún modo dejarlos en una actitud desconfiada frente a cualquier tipo de definición,<sup>273</sup> y no solo por temer que, si ustedes son juristas o economistas, caigan en serias dificultades en sus clases correspondientes, de las que no quisiera responsabilizarme. Creo completamente que en la filosofía –y precisamente en una filosofía con pretensiones enérgicas– pueden aparecer definiciones y que hasta deben

<sup>273</sup> En la transcripción, conjetura a partir de 'concepto' [Begriff].

aparecer. Pero estas definiciones son entonces, diría yo, de un tipo radicalmente distinto a las definiciones verbales que en lo general se exigen en el marco de una actividad científica, donde la cosificación de las cosas efectuada por la ciencia se pone frente a la cosa misma.

Quizá, en beneficio de la sencillez, sin por eso exponerme a la sospecha de que estoy introduciendo este ejemplo por considerarlo especialmente esencial, quizá pueda darles una definición que yo mismo utilicé una vez en *Minima moralia* y que acaso les muestre qué es lo que en realidad me imagino como una definición, en términos de las consideraciones que he estado presentándoles aquí. Allí dice, en una breve sentencia, que el arte es “Magia, librada de la mentira de ser verdad”.<sup>274</sup> Es seguro que una definición tal, a aquel que no sepa qué es una obra de arte –pongamos el caso de una persona sin sensibilidad artística, tal como se las llama, y es sabido que existen personas sin sensibilidad artística, si bien no hay ninguna con sensibilidad artística–, no le dirá qué es una obra de arte si no lo sabe ya; y si a su concepto de arte no hay ligada toda una serie de representaciones y estas representaciones no llevan adelante una especie de vida, entonces es seguro que esta definición no lo ayudará en nada.<sup>275</sup>

[Es decir que si no poseemos una representación del arte y queremos]<sup>276</sup> explicarnos qué es el arte, [y entonces escuchamos que nos dicen:] “Bueno, arte es magia librada de la mentira de ser verdad”, por supuesto que entonces una definición

<sup>274</sup> GS 4, p. 253.

<sup>275</sup> Al principio de la transcripción de la Lección 19 se apunta (no se sabe quién) que a partir de este punto la cinta, por momentos, es apenas entendible. Por este motivo hay, a partir de aquí, numerosas lagunas y conjeturas. Las lagunas han sido marcadas por el editor allí donde representaban una interrupción evidente del razonamiento. Algunas conjeturas fueron aceptadas, otras modificadas.

<sup>276</sup> Laguna en el texto por cambio de cinta de grabación.

así nos deja miserablemente plantados. Sin embargo, yo diría que, si no me engaño, una definición semejante, respecto de las extendidas definiciones habituales del arte como, por ejemplo, un constructo dado a la intuición y retirado del mundo de los meros fines prácticos inmediatos pero que, al mismo tiempo, es experimentado como algo lleno de sentido o alguna cosa de este tipo, que una definición semejante es superior en un más alto sentido, y esto porque, a aquel que ya tiene una representación, en cierto modo lo ilumina, hace que los elementos se reúnan de forma tal que entonces, en lugar de que sea una mera determinación estática o bidimensional de aquello que es una obra de arte, esté claro de pronto algo de la esencia procesual inmanente, de la esencia dinámica inmanente de aquello que debería ser en realidad la obra de arte; mientras que, diría yo, las otras definiciones estáticas, como esta que les he mencionado y que acaso no sea una especialmente estúpida, tienen el error de que, en ellas, un momento tal como el de “estar dispensado de los fines inmediatos” solo puede ser comprendido, en realidad, solo se pone a hablar cuando uno tiene en claro en general la dialéctica del ser inútil y del ser útil en un mundo deformado por la utilidad; [que entonces estas definiciones] pueden tener un sentido cuando incluimos este momento. De un tipo semejante es, pongamos, la definición de destino de Walter Benjamin, destino es un nexo de culpa de lo vivo,<sup>277</sup> que por supuesto tampoco [resulta de gran ayuda] a quien no sepa, por ejemplo, de esos momentos del destino, los momentos de la ciega necesidad, el momento de lo amenazante, que están necesariamente en el destino, el momento del encadenamiento, y que [no] tenga también presente de alguna manera todas

<sup>277</sup> “Destino es el contexto de culpa de lo vivo” (Walter Benjamin, *Goethes Wahlverwandschaften*, en *Gesammelte Schriften*, ob. cit., tomo 1-1, p. 138 [edición en castellano: “Las afinidades electivas” de Goethe, en *Obras 1*, 1, Madrid, Abada, 2008, p. 141]).

estas cosas que, luego, se ordenan alrededor de una definición tal como alrededor de un imán. Y yo diría entonces que el sentido de las definiciones, de las definiciones filosóficas, es decir, de definiciones en un más alto sentido intelectual, es en realidad este, el de crear esos campos magnéticos, pero no detener los conceptos; es decir, sirven en realidad para hacer explotar la vida latente que prevalece en los conceptos mismos, eso de fuerza que hay almacenada en ellos, y liberarlos en realidad como campos de fuerza. Si la tarea de la dialéctica es, en general, eso que aparece como meramente dado y concreto, como siendo, como existiendo, convertirlo en un campo de fuerza, se podría entonces designar directamente la [definición]<sup>278</sup> en este sentido más alto como el instrumento *par excellence* del pensar dialéctico, y acaso el pensar dialéctico es especialmente alérgico al uso vulgar de las definiciones porque aquí, en realidad, con eso donde en realidad debería terminar la filosofía, se comete un abuso especial, en la medida en que eso que solo puede ser el resultado y el proceso mismo, es puesto de un modo sacrílego en el comienzo.

Quizá pueda añadir aquí que un momento esencial de estas definiciones, para las que quisiera aguzar la mente de ustedes y de las que quisiera mostrarles que no llegan de un modo arbitrario a los textos de los escritores dialécticos, sino que están relacionadas en algo esencial con sus concepciones mismas, que estas definiciones tienen una característica determinada, esto es, la de la reducción, que en realidad su esencia es la de entrar, por la concisión de su formulación, en una determinada oposición con lo vivo extensivo del proceso que ellas representan en sí, y que en realidad esta contradicción que les es inherente, entre un algo infinitamente extendido y un algo infinitamente aguzado, que esta contradicción es, en cierto modo, la llama a

<sup>278</sup> En la transcripción conjetura a partir de *Dialektik*.

través de la cual este tipo de definición dialéctica cumple con su función iluminadora, esto es, que estas definiciones mismas no deben ser tomadas tan *à la lettre*, como si fueran meras determinaciones de conceptos, sino que hay que asegurarse en ellas –casi quisiera decir– de ese momento silencioso de ironía implícita que, allí, consiste ya por la mera forma en que el contenido más extendido de todos quede aguzado en un enunciado que lo constriñe esencialmente, sin que por eso esta constricción del enunciado mismo sea tomada entonces como la cosa entera, sino que esta agudización misma tiene allí la finalidad de señalar la vida latente que reina en la cosa.

El ideal estilístico de la definición dialéctica sería entonces un ideal estilístico de Tácito,<sup>279</sup> y este tipo de definición es enormemente [superior] a la mera determinación conceptual en el sentido del carácter manejable de los conceptos en los proyectos de investigación. El tipo 'definición' en el sentido habitual, tal como hoy florece muy especialmente, es el tipo de la definición así llamada 'operacional'. Y aunque no estimo como mi tarea en estas lecciones ocuparme de la lógica positivista de nuestra época, quisiera sin embargo decirles alguna cosa sobre la definición operacional, precisamente también a los sociólogos entre ustedes. Ocurre que cuando trabajamos en general con algunos métodos concretos, próximos a los modos de proceder de las ciencias naturales, no se puede prescindir simplemente de las definiciones en sentido habitual. Y la finalidad de lo que les estoy diciendo aquí no es tanto quitarles la costumbre de esta tendencia necesaria, sino más bien inducirlos a reflexiones que harán que ustedes no absoluten y no confundan con la fuente de la verdad a los modos de proceder

<sup>279</sup> Es parte del estilo de Tácito, además de la reducción de las frases a conceptos esenciales (a menudo en construcciones de participio), la utilización de palabras raras, arcaicas, así como acuñar palabras propias.

que, dentro de las reglas de juego de las ciencias individuales, acaso tengan absolutamente su τόπος νοητικός.<sup>280</sup> Una definición operacional es una definición donde un concepto es determinado a través de las operaciones que se efectúan para asegurarnos de este concepto frente a un determinado material. Por ejemplo, si ustedes tuvieran que poner en marcha una investigación –por desgracia– sobre el prejuicio social, entonces estarían en la situación de tener que presentar a las personas que participan de la experimentación, pongamos, diez frases a partir de las cuales, de su correlación, de su totalidad, podría ser inferida, a través de métodos cuantificadores, la presencia de prejuicios, y entonces definirían ustedes el prejuicio simplemente como un valor matemático dentro de la elaboración numérica de las respuestas existentes a la frase en cuestión, de modo tal que, pongamos, alguien donde el resultado es un +5 en el comportamiento frente a ciertas frases es considerado entonces como una persona prejuiciosa, y alguien con -5 como una persona libre de prejuicios. Y con esto conseguirán ustedes, por supuesto, no caer en algún tipo de inconveniencia con sus medios de investigación, es decir, así podrán siempre, al ser criticados, remitirse al hecho de que, en esa investigación, no han entendido por 'prejuicio' nada más que el estado de cosas determinado matemáticamente de ese modo.

Pero ahora quisiera decir que este procedimiento en un sentido superior está sujeto a la crítica, y quisiera al menos indicarles algunos puntos de esta crítica. El sentido de una definición en el entendimiento filosófico debería ser el de que, a través de la determinación de un concepto, tal como a mí me gusta decir, se encienda una luz, que uno vea en cierto modo gracias a esto qué es lo que constituye en realidad la vida de este concepto, qué es lo que hay en realidad detrás

<sup>280</sup> τόπος νοητικός en griego, 'lugar inteligible', 'lugar de las esencias espirituales'.

de este concepto. En otras palabras: una definición propiamente dicha, una definición productiva debería ser una definición sintética, debería a eso que ya está dado de antes en el concepto, añadir algo nuevo, relacionarlo a algo nuevo, no ya pensado, y gracias a esta vinculación hacer hablar a eso que ya sabíamos de antes. Por principio, este momento sintético está truncado en la definición operacional, esta definición, de hecho, no es otra cosa que [...] <sup>281</sup> o, dicho sencillamente, es en realidad una tautología, es decir, es determinada únicamente por el recurso a su propia determinación, no dice en realidad nada más allá de aquello a lo que se aplica. <sup>282</sup> En segundo término hay que decir algo a lo que ya había aludido en la crítica de la definición, que aquí el concepto es tratado como una tabula rasa, esto es, como algo que por sí mismo no nos acerca nada en realidad, sino que somos nosotros los que colocamos el concepto en la arbitrariedad de su determinación, tal como [es] en general una de las más conocidas paradojas de cualquier pensar no dialéctico que, cuanto más es practicada la pretensión de la así llamada objetividad en este pensar no dialéctico y científico, al mismo tiempo tanto más esas determinaciones demuestran ser meras determinaciones subjetivas. La pasión por la objetivación siempre acaba en realidad en que todo aquello que corresponde al objeto y en que el objeto tiene una parte esencialmente constitutiva es quitado del objeto y en cierto modo puesto solo dentro del sujeto. El viejo positivismo [de observancia de las doctrinas de Hume, o también de Mach o de Avenarius], <sup>283</sup> por cierto, admitió esto

<sup>281</sup> Laguna en el texto por la dificultad de comprensión de la cinta.

<sup>282</sup> Las últimas tres frases están marcadas en las transcripción con varios signos de interrogación y espacios vacíos, que en su mayoría, menos una, no fueron aceptadas por el editor, pues considera que este pasaje resulta con sentido en su forma presente.

<sup>283</sup> Conjetura a partir de 'positivismo de observancia de las doctrinas de Jung, Marx y Avenarius'. Ernst Mach (1838-1916) y Richard Avenarius (1843-1896) son

completamente y tuvo él mismo una teoría del conocimiento teñida esencialmente de subjetividad, mientras que el positivismo más nuevo, con enorme virtuosidad, niega precisamente ese momento latente subjetivo, pero por eso mismo cae víctima de él. En otras palabras: si ustedes definen 'prejuicio' como el modo de comportamiento de una persona que, ante las frases 1, 2, 3 y 4 da las respuestas A, B, C y D, entonces una interpretación tal sería razonable solo si ustedes, más allá de estas frases, poseyeran ya una teoría que ponga estos enunciados que forman la definición, sin considerar esa relación cuantitativa a través de la cual se logra en realidad la definición, también en un contexto teórico; por ejemplo, una teoría que desarrollara, pongamos, un modelo social-psicológico de las personas que reaccionan así y no de otra manera, porque hay una estructura de carácter, de una índole determinada, no importa cuán compleja, que les sirve como base. Si este no es el caso, entonces se perderán ustedes, en efecto, la vida que también le es inherente a un concepto como 'prejuicio', si quisiéramos usar aquí alguna vez, Dios nos guarde, este concepto, y si ustedes hablan aquí de 'prejuicio', entonces no están acertando en realidad a eso que la expresión 'prejuicio' en sí quiere decir.

El problema del que les he hablado aquí no es para nada tan inofensivo, no es de ninguna manera una sutileza gnosológica tal como, acaso, les pueda resultar en el instante en que paso a utilizar estos conceptos definidos operacionalmente más allá de su definición operacional, tal como sucede siempre, como ha sucedido por ejemplo también en la *Authoritarian Personality* precisamente en este punto. <sup>284</sup> Es decir que una y

considerados como fundadores del empiriocriticismo, en donde se intentaba fundamentar la ciencia objetiva a través de la descripción de datos sensibles últimos, elementales, dados sin mediación.

<sup>284</sup> Ver "The Authoritarian Personality", por T.W. Adorno, Else Frenkel-Brunswick, Daniel J. Levinson y William Morrow, en *Studies in Prejudice*, editado por Max

otra vez podemos encontrarnos con que, después de haber definido operacionalmente un concepto –y yo diría no meramente por un error de razonamiento, sino por una necesidad profundamente alojada en la cosa–, luego se añade tramposamente eso que una tal [escala de valores] del prejuicio significa en realidad en sí, sin que se tome en consideración que la definición operacional excluiría en realidad cualquier tipo de empleo por sobre aquello que ella ha definido. Al proceder de esta forma en la Authoritarian Personality, que, por cierto, yo no [tomaría] precisamente como una muestra de la lógica dialéctica, esto se justifica sin embargo, en el mejor de los casos, en que, allí, los enunciados individuales que fueron utilizados para la definición operacional, pongamos, del carácter prejuicioso, fueron armados gracias a una teoría más o menos coherente, de modo tal que una extrapolación semejante es posible y razonable. Pero me resulta dudoso si, en la mayoría predominante de las investigaciones socio-psicológicas similares, ocurre lo mismo.

Les había dicho que el problema de la definición es igual, se iguala a la posición de la dialéctica respecto de los conceptos universales. Y con esto llego a una objeción que se ha planteado una y otra vez contra el pensar dialéctico y que, según creo, tendrán presente todavía algunos de ustedes. A partir de estas lecciones, y ante todo a partir de la crítica de la definición [han aprendido] que los conceptos universales aislados en realidad [no] pueden ser tolerados, y en la medida en que no hayan entendido ustedes muy bien los impulsos, sino que se hayan mantenido en la superficie de eso que les he dicho, a algunos les parecerá, a pesar de mis intentos esforzados de preservarlos de esto, como si aquí los conceptos simplemente debieran

---

Horkheimer y Samuel H. Flowerman, vol. 1, Nueva York, 1950; las secciones escritas en colaboración con Adorno ahora en GS 9-1, pp. 143-509. Los problemas de metodología de los que hablará Adorno de aquí en más están tratados en el apartado "B. Methodology" (GS 9-1, pp. 163-173 [*Escritos sociológicos II*, 1, ob. cit., pp. 167-176]).

ser relativizados. Y aquellos entre ustedes que partan de esta premisa dirán con toda ligereza: "Bueno, te la pasas hablando mal de los conceptos universales, y no hay que hipostasiar los conceptos universales, y no hay que limitarlos arbitrariamente, ni fijarlos arbitrariamente, pero tú mismo sigues necesitando también estos conceptos universales, no puedes arreglártelas sin lo universal, y si quisieras arreglártelas sin eso, entonces no dirías –como alguna vez me reprochó Paul Tillich– otra cosa más que 'ahí, ahí' [*da, da*] y no estarías nada legitimado para un enunciado de algún modo abarcador y en algún punto razonable". Ante esto quisiera repetir enfáticamente una vez más que, por supuesto, tampoco el pensar dialéctico puede prescindir de los conceptos abarcadores y universales, y hasta usa una y otra vez también conceptos de un muy alto grado de abstracción. Y hasta ocurre que, frente a ciertas visiones positivistas, pongamos en las ciencias sociales norteamericanas, se le reprocha demasiado fácilmente a la dialéctica que opere con conceptos demasiado toscos, demasiado universales, que por ejemplo esté aferrada a *el* concepto de sociedad, mientras que la crítica sociológica no permite el concepto de *la* sociedad como un todo y, en lugar de esto recomienda servirse solo de esos conceptos que se puedan hacer efectivos empíricamente, esto es, conceptos que se muevan en un cierto ámbito intermedio, que tengan una cierta fuerza teórica frente a eso que está comprendido bajo ellos, pero que, por su parte, una y otra vez se dejen llenar, por así decir, con sus datos, sin por eso ir esencialmente, esto es, cualitativamente, más allá de este ámbito. Ante esto cabe decir: en toda la disputa no se trata de si se pueden usar conceptos universales. La dialéctica no es un nominalismo, pero tampoco es un realismo, sino que las dos tesis de la filosofía tradicional, esto es, la de que el concepto es sustancial frente a lo singular comprendido por él, y la de que lo singular es lo sustancial y que el concepto es un mero *flatus vocis*, un humo y un mero eco vacío: estas dos representaciones están sujetas de

la misma manera a la crítica dialéctica, es decir, hay allí un ser conceptual solo en la medida en que se refiera a un determinado ser fáctico, y a la inversa, no hay ser fáctico en general si no es como ser mediado por el conocimiento, y el conocimiento no puede pensarse de otra manera [que] como conocimiento conceptual. Ninguno de estos dos momentos puede ser cancelado, pongamos, uno en favor del otro, sino que deben ser concebidos en su necesario ser-remitido-uno-a-otro. Hay que mantenerlos separados uno del otro, no se los puede equiparar mutuamente sin diferencia, pero tampoco deben ser absolutizados, y no es [por eso] –y esto es lo que quisiera decirles hoy sobre esta controversia–, pongamos, porque uno se sirva de algún tipo de concepto universal que haya que insistir entonces, porque uno ha dicho A, porque uno opere en general con conceptos, que diga también aquel B que consiste en que toda esencia conceptual termina ocurriendo en un [*mundus intelligibilis* platónico],<sup>285</sup> donde a la [explicación]<sup>286</sup> en los conceptos más universales le correspondería, frente a lo otro, a lo más bajo, una suerte de primacía ontológica, de modo tal que uno estaría obligado, si uno usa en general los conceptos, a tener al mismo tiempo también una ontología; pues todo aquello que no fuera ontología sería entonces puro nominalismo, puro ‘ahí, ahí’. Precisamente esta divergencia, este señalar en sentidos opuestos sin conexión, este señalar en sentidos opuestos sin mediación de los dos extremos lógicos posibles, tal como se manifiesta hoy de un modo especialmente ilustrativo en esa cercanía sin conexión de la ontología y del positivismo, esto es precisamente lo que debe ser superado por el pensar dialéctico. Y en la postura ante los conceptos no reside la tarea, pongamos, de legitimar estos conceptos al llevarlos hasta el concepto

<sup>285</sup> Laguna en el texto. Conjetura del editor.

<sup>286</sup> Laguna en el texto. Conjetura del editor.

más alto, absoluto, independiente de cualquier tipo de ente, ni tampoco habrá que legitimarlos al disolverlos en aquello que está comprendido bajo ellos, como su mera réplica. Sino que la tarea de la filosofía es, más bien, presentar respectivamente la interdependencia de estos conceptos, su disparidad tanto como su unidad. Este B que es deducido a partir de A, esto es, que si uso en general conceptos universales, que entonces debo usar los mayores conceptos universales a los que [tengo que concederles] una dignidad absoluta [en el modo de] aquella [proposición]: “Cuando dices A, debes decir también B” –esto, por cierto, me parece ser precisamente un elemento de esa no libertad del pensamiento que, en realidad, incumbe a la dialéctica criticar. Esto me parece una expresión de ese carácter coercitivo del pensar, que en este punto dice: si un pensamiento se mueve en general en una dirección, entonces deberá seguir avanzando siempre en esa misma dirección para, al final, apropiarse de un absoluto, mientras que, en lugar de esto, la reflexión sobre este movimiento mismo prueba precisamente que no existe un primero absoluto semejante ni un último absoluto semejante. Pero quisiera pedirles enfáticamente que retengan que, en todo esto, los conceptos solo pueden afirmar este tipo de sustancialidad parcial de la que les he hablado si no los entiendo como meros productos del proceso de abstracción, sino si sé que, mediados [por] la historia, en sí siempre quieren decir algo, y que son necesariamente empleados como un tal querer-decir-ya-algo-en-sí.

Yo he formulado muchas críticas a la fenomenología, y acaso haya sido una crítica demasiado punzante. Hoy quisiera hacerle [justicia] a la fenomenología y señalarles que es un mérito de Husserl, pero también de sus sucesores, que por su tentativa de análisis objetivo del sentido de los conceptos se hayan empeñado, en todo caso, en capturar este momento –el de, [en la] constitución [subjética, no] depositar a través de un mero [intuir un sentido] en los conceptos, sino [concebirlo] como algo

una y otra vez ya inherente a ellos—, en capturar este momento efectivamente.<sup>287</sup> Pero al hacerlo cayeron luego en el error de fetichizar, por su parte, ese momento objetivo del contenido conceptual, de detenerlo, de haberlo convertido en un ser-en-sí absoluto, es decir, en otras palabras: que no se aseguraron la dialéctica de lo universal y lo particular. [...]<sup>288</sup>

<sup>287</sup> La oración tuvo que ser reconstruida ampliamente debido a varias lagunas. Esto se ha hecho teniendo en cuenta un pasaje paralelo de la *Metacrítica de la teoría del conocimiento*: “Más allá de la mala identidad de pensar y ser, remitía el impulso originario de la intuición categorial como impulso a la evasión. Por detrás de la doctrina según la cual podía ‘comprenderse’ directamente, como las proposiciones aritméticas, un ‘estado de cosas’, se hallaba el vislumbre de un nexo de legalidad objetiva preordenado en principio a toda operación intelectual singular, legalidad sustraída a la arbitrariedad del intencionar, la que para Husserl suministra la base del análisis gnoseológico. Husserl intuye que el estado de cosas ‘comprensible’ es más que un mero producto subjetivo del pensar. El juicio aritmético consiste no solo en el cumplimiento subjetivo de los actos de colegir, cuya síntesis representa. Expresa que debe haber un elemento no reducible subjetivamente, que exige este y no otro coligamiento. El estado de cosas no resulta puramente constituido, sino que al mismo tiempo es ‘hallado’. Justamente la no coincidencia del estado de cosas lógico con su constitución por parte del pensar, la no identidad de subjetividad y verdad, impulsó a Husserl a la construcción de la intuición categorial. El estado de cosas ‘intuido’ no debe ser un mero producto del pensar” (ver GS 5, pp. 211-212 [*Sobre la metacrítica*, ob. cit., pp. 257-258; traducción modificada]).

<sup>288</sup> Probablemente laguna en el texto.

## LECCIÓN 20

31/7/1958

[Señoras y señores:

En la última clase habíamos visto que la dialéctica, por un lado, apunta a la determinación conceptual de su objeto y que, al igual que la tradición filosófica, pone conceptos universales en un contexto; pero que]<sup>289</sup> por otro lado otorga a los conceptos, por su parte, una impronta que tiene una suerte de libertad en oposición al procedimiento tradicional, porque se sabe atada precisamente no a la definición, sino a la cosa y a la vida que prevalece en el concepto mismo. Bien, esta determinación, en la medida en que deba ser una no-definitoria, puede —y creo que también esto ya se los he dicho— únicamente ocurrir a través de la configuración, esto es, a través de la interacción en la que entran los conceptos entre sí. Y precisamente al determinarse en realidad los conceptos uno a través del otro solo en esta interacción, en esto [no solo]<sup>290</sup> queda expresada la insuficiencia, la inadecuación de cada uno de los conceptos

<sup>289</sup> Falta el comienzo de la clase, que fue reconstruido hipotéticamente por el editor vinculándolo al final de la clase anterior.

<sup>290</sup> Conjetura en lugar de ‘al mismo tiempo’ [*zugleich*].



individuales, sino que los conceptos demuestran ser precisamente relacionales. Es decir que, según esta visión, no hay en general, en un sentido eminente, algo así como una verdad individual parcial. Bien, señoras y señores, entre las exigencias que la dialéctica plantea a la conciencia general, está esta: que en realidad es imposible suponer una verdad aislada, sino que solo hay en general verdad en la constelación que encuentran, poniéndolos en común, los conocimientos particulares muy precisamente determinados. Esta es, frente al pensar extendido, probablemente la más dura exigencia planteada por la dialéctica, y esta es también, exactamente, esa exigencia en que se rebela más fuerte contra la dialéctica la necesidad de seguridad que hoy, en su forma regresiva y atrofiada, posee en general una importancia tan extraordinaria para la posición respecto del conocimiento.

Creo que, sin poder o sin querer quitarles de en medio este escándalo, de todas formas ustedes podrán darse cuenta de que no se trata aquí, para nada, de una pretensión alocada de la filosofía que se reflexiona a sí misma, sino más bien de que la filosofía, en este punto, deja sin efecto una aparente obviedad, una suerte de segunda naturaleza del pensar que, sin embargo, se ha ido convirtiendo en rutina durante un tiempo inconcebiblemente largo. La idea de que, en conceptos individuales, luego en generalizaciones individuales superiores y, pongamos, en campos científicos superiores, uno es partícipe de una verdad que descansa en sí misma y que es fija, no es en realidad otra cosa que la proyección de la división social del trabajo sobre el conocimiento y, finalmente, si ustedes quieren, sobre la metafísica. Es decir que los conocimientos entre los cuales los hombres son necesariamente escindidos en el transcurso de la división de su vida según profesiones y según funciones especiales, y sin los que algo así como el progreso civilizatorio mismo sería completamente impensable, estos son luego hipostasiados en la forma de la verdad parcial que descansa en sí

misma. Y entonces esto aparece como si el ámbito particular, junto con los dispositivos conceptuales a los que pertenece, fuese un ente en sí, mientras que la correlación precisamente de los conceptos, de los campos científicos y, finalmente, de los campos de producción social como un todo es convertida allí solo en resultado de la interacción de estos momentos individuales; en cierto modo, lo primario se vuelve algo secundario. Y no es casualidad –y yo no sé si alguna vez se ha señalado este hecho histórico-filosófico con el énfasis que se merecía– que la filosofía en que se reivindicó la pretensión, por primera vez y de un modo enfático, de la verdad parcial, y ante todo del concepto parcial, separado de todos los otros conceptos, preparado aisladamente y limpiamente fabricado y la pretensión de su definición, esto es, la filosofía de Platón, sea precisamente la misma filosofía en donde el concepto de la división social del trabajo aparece por primera vez enfáticamente como una determinación de la filosofía del Estado y en la que, finalmente, el orden de las ideas, el orden de los conceptos mismos aparece en una relación inmediata respecto a esta división del trabajo, tal como lo encuentran en la así llamada psicología platónica –el término ‘psicología’ es muy poco pertinente–, esto es, en la introducción de las facultades superiores del alma como conceptos puros que, por su parte, se diferencian unos de otros según las funciones dentro de una sociedad de la polis divisora del trabajo.<sup>291</sup> Las filosofías más antiguas, ante todo la de la

<sup>291</sup> En el diálogo *República*, Platón se plantea la pregunta por la esencia de la justicia. Los interlocutores se ponen de acuerdo en que la pregunta, en la medida en que concierne al alma del hombre, sería más fácil de responder si se partiera de un modelo mayor, de la construcción de un Estado. Para este fin se funda entonces, hipotéticamente, una polis ideal. Su estructura básica consiste en la división de todos los ciudadanos en tres profesiones: los regentes (filósofos), los guerreros (o guardianes) y los campesinos y artesanos, a quienes les son asignadas virtudes diversas: a los regentes la sabiduría, a los guerreros la valentía y a los campesinos y artesanos la moderación (como dominio de los libres sobre los apetitos de las mujeres, esclavos y niños). Luego Platón da su

India, pero también las metafísicas presocráticas tempranas, tuvieron, por el contrario, muy exactamente ese momento de la particularidad del concepto individual y del conocimiento individual en la forma de la representación de la interdependencia de todos los entes. Pero esta representación, en donde por supuesto prevalecen representaciones mitológicas de la unidad del destino, luego fue alcanzada por la crítica del iluminismo, y en cierto sentido con razón, esta representación se planteó como algo que el conocimiento científico mismo no podía cumplir, se disolvió entonces y hoy solo pervive miseramente en las metafísicas de salón del pensar –por ejemplo del tipo de Hermann Keyserling–<sup>292</sup> o en ciertas doctrinas, también más o menos pertenecientes al ámbito del diletantismo ilustrado, como la de C.G. Jung, puesto que en general la degeneración de las filosofías en cotilleos de salón forma el correlato, por un

---

definición de la justicia que consiste en que “cada uno haga lo suyo”, esto es, que cada uno debe ejercer la profesión que le corresponda según su naturaleza y que ha de evitarse a toda costa, como origen de toda desgracia, cualquier cambio entre las tres profesiones o su mezcla. Luego de esto la conversación regresa a la cuestión de la justicia en el alma de cada hombre, y queda a la vista que el orden del Estado y del alma, a los ojos de Platón, tienen la misma estructura. Por su lado, el alma está constituida por tres partes o facultades, que están atribuidas a las tres virtudes más importantes: la sabiduría de los regentes a la facultad de pensar, la valentía de los guerreros a la fogosidad y la moderación a la facultad de los apetitos por controlar, placeres y deseos. Como en el Estado, un alma será considerada como justa cuando cada facultad cumpla con su función propia y reconozca la jerarquía de las partes del alma. –En tanto la pregunta por la esencia de la justicia en Platón posee la significación de la pregunta por su idea, el orden de las profesiones, virtudes y facultades del alma forma al mismo tiempo el modelo de un orden jerárquico de las ideas que pertenecen a estas definiciones. Pero la división del trabajo es el modelo o la base material de la doctrina de las ideas de Platón en la medida en que la fundación ideal de la ciudad como primer principio, como primer dato y presuposición, toma como punto de partida a los productores privados atomizados por el mercado, cuya actividad aislada y su propiedad (el sentido original de *ousía/esencia*) aislada tienen una clara correspondencia con la cuestión de la esencia aislada de cada uno de los conceptos. (Ver *República*, 369b5 y ss.).

<sup>292</sup> Hermann Graf Keyserling (1880-1946), filósofo de la historia y de la cultura. Fundó una “Escuela de la sabiduría” y una “Filosofía del sentido”.

lado, de su cientifización y por el otro de su transformación en una actividad que sea acorde a algún sector de determinada especialidad. En verdad, no es que los conceptos, al adoptar en las constelaciones diversos significados, se vuelven vagos, sino que en verdad son vagos en tanto aislados, mientras que solo a través de este contexto encuentran su determinación, esto es, esa determinación según el valor relativo que la última clase traté de poner un poco al alcance de ustedes en la analogía con la lectura de novelas en lengua extranjera y sin un diccionario.

En ese entonces recurrí a una analogía sacada del ámbito del lenguaje, y creo ahora que esto no fue algo del todo casual. Pueden ustedes, o deberían ustedes en este punto reconocer que para la filosofía –o, como preferiría denominarlo, para cada conocimiento que pudiera valer en términos del viejo uso lingüístico de Hegel como conocimiento científico– la exposición [*Darstellung*], eso que normalmente es llamado lenguaje o, con una detestable expresión ‘estilo’, no es, pongamos, un ingrediente que ciertos escritores filosóficos, más o menos cultivados en estética, añaden entonces, pongamos, para destacarse del filisteísmo reinante, a sus pensamientos, sino que un pensar que sea absolutamente consciente, de hecho, de la consecuencia de las enteras implicaciones de un procedimiento dialéctico, esto es, que se tome en serio la dialéctica, que una filosofía tal tiene necesidad de la exposición en sentido enfático; esto es que, no como en cada ciencia cósica, un contenido fijo pueda ser presentado de una cierta manera, que precisamente por la firmeza del contenido, por su separación de la forma, se deje enunciar entonces con una cierta discrecionalidad y una cierta irresponsabilidad, sino que precisamente el hecho de que el contenido no sea algo fijo, que solo encuentre su determinación a través de la correlación en que entran sus momentos particulares –es decir, a través de ese todo del que he tratado de hacerles una idea–, [tiene necesidad de la exposición en sentido enfático. Esta circunstancia lleva a que el todo] mismo se convierta necesariamente en un medio

de la cosa, en una categoría del conocimiento, [lo que queda] expresado en el hecho de que, por un lado, a través de la concisión y la exactitud con que la formulación lingüística va dando cada vez con lo referido singular, el concepto es introducido de un modo tan exacto en el contexto como sea posible, pero que, por el otro lado, a través de la construcción del todo hasta el último punto, hasta la construcción gramatical de las oraciones individuales, el concepto experimenta una determinación tal que, en cierto modo, se realiza a través del *medium* del lenguaje ese acto de concretización del concepto, de los conceptos a través de su contexto, del que ya les había dicho que es en realidad eso que insufla a los conceptos algo de esa vida que la definición quisiera insuflarles, mientras que en verdad solo se las quita. Esto es, en otras palabras: la filosofía, en la medida en que no tenga que ver con la transmisión de un contenido fijo, sino en la medida en que consista en la reflexión de la cosa sobre sí misma en el concepto, está constitutivamente ligada a la exposición. Por eso no es una manía –esto he tratado de exponerlo con algo más de detalle en el pequeño trabajo sobre el ensayo como forma–, cuando escritores filosóficos que han de ser tomados en serio, se toman por su lado tan en serio el lenguaje, tal como es el caso al menos desde Schopenhauer, quien fue en realidad el primero en hacer su entrada a este estrato de la filosofía; tal como, a la inversa, es en realidad un patrón infalible de la petrificación y la detención del movimiento interno dialéctico de los pensamientos cuando se atrofian en su forma lingüística. Podrán constatar esto, por ejemplo, en Scheller, donde la chapucería irresponsable de columnista de periódico desmiente el pathos ontológico de esta filosofía, como en el del Lukács tardío, donde la absoluta indiferencia lingüística respecto de la formulación corresponde precisamente a esa mera repetición, a ese mero reflejo de un contenido doctrinal convertido en dogmática petrificada, tal como también es adecuada, de hecho, al contenido de su pensar.

Si me permiten decirles aquí una palabra más sobre el problema de la exposición, diría entonces que es solo a través de la exposición que el pensamiento va más allá de eso pre-dado que el concepto ya trae consigo. Yo había intentado mostrarles que los conceptos que utilizo, como tales ya tienen un contenido, que no son una ficha de un juego, sino que en cierto modo yo debo obedecerles. En la medida en que opongo a los conceptos la resistencia de la exposición, en la medida en que los utilizo de tal forma que expresen exactamente eso y solo eso que quiero expresar con ellos, así rompo en cierto modo esa ciega supremacía de eso que ya traen, y así se efectúa esa comunicación entre la mera objetividad no iluminada del significado del concepto y la intención subjetiva, en la que en realidad consiste la vida de estos conceptos. Pero lo peculiar de la representación [*Darstellung*] lingüística consiste en que esa intervención de la subjetividad, que ocurre siempre allí donde la exposición en sentido enfático se apodera de los conceptos, a su vez no es una contingencia, a su vez no se debe en cierto modo a la arbitrariedad del individuo, a su mero gusto, sino que contiene en sí misma, a su vez, un momento de objetividad, que solo se transmite en general a través de la subjetividad en contra de la objetividad rígida, meramente dada de antemano del concepto, esto es, ese tipo de objetividad que, en principio, reside en que el concepto siempre debe, del modo más exacto posible, acertar con aquello con lo que debe acertar –y esta es una función esencial de la exposición–, pero también más allá de esto, que las exigencias que yo como expositor planteo a mi objeto no son, por su parte, exigencias de mi arbitrariedad subjetiva, sino que resultan de la disciplina del lenguaje mismo; esto es, que en la medida en que me oriente según los postulados del lenguaje, en la medida en que, gracias al lenguaje, intervenga en el concepto, con esto, es cierto, intento imponer mi intención subjetiva, pero que hago esto de una forma tal que, al mismo tiempo, de alguna manera atravesando el sujeto hago

valer precisamente esa objetividad que está contenida necesariamente en las demandas de precisión, en las demandas de la lógica del lenguaje. Esta, diría yo, es entonces la función gnosológica de la exposición –y les pido que lo entiendan en este sentido– de esas definiciones que solo son verdaderas si uno ya tiene la cosa, si uno insiste una y otra vez en que en realidad todas las cuestiones filosóficas en un sentido superior son cuestiones de la formulación. El problema de la formulación es, por así decir, el punto específico, el lugar específico donde se impone dentro del filosofar mismo eso que, acaso, pueda llamarse la dialéctica de sujeto y objeto.

Con esto llegamos a la cuestión de la relación de la dialéctica con las formas lógicas en general, sobre la que quisiera al menos decirles algo. Pues al tratar la definición y el concepto individual ya nos hemos ocupado de una de las formas lógicas fundamentales. Los otros dos géneros fundamentales son, como espero que todos sepan, el juicio y el silogismo. Por juicio se entiende, para ofrecerles aquí, en principio, las determinaciones corrientes –en efecto, a veces hay que usar definiciones solo para después poder reñirse con ellas–, por juicio se entiende en la filosofía<sup>293</sup> un estado de cosas formulado lingüísticamente, ante el cual se puede plantear con sensatez la pregunta de verdadero o falso, mientras que por silogismo se entiende la relación de una o de varias proposiciones o juicios, cuya validez debe consistir en una dependencia unilateral mutua. Yo creo que –y quizá pueda hacia el final de la clase de hoy decirlo una vez más, para algunos de ustedes a quienes, acaso, les haya resultado difícil, haciéndoselo un poco más fácil–, quizá se pueda señalar como el estado de cosas fundamental, como el estado de cosas elemental y simple al que la dialéctica debe relacionarse, el siguiente: que sin juicio –es decir sin

las síntesis que se realizan en el lenguaje convencional entre un sujeto, un concepto del sujeto, un concepto del predicado y una cópula, esto es, el ‘es’, donde ‘A es B’ es la forma básica de un juicio–, que por un lado no hay conocimiento en un sentido enfático sin juicio, pero que por el otro lado el juicio mismo o cada juicio es problemático. Y esta contradicción nos ofrece quizá el núcleo temático más drástico de todos para el pensar dialéctico: que cuando uno no hace juicios, esto es, cuando no subsume algún suceso bajo algún concepto, es imposible algo así como el conocimiento; y ante todo que solo salimos de la mera tautología cuando, mediante el juicio, algo que es [se pone] en relación con otro algo que él mismo no es de forma inmediata, es decir, cuando llevamos a cabo un acto de identificación. Solo podemos apropiarnos de objetos, para decirlo con Hegel, solo podemos trasladarlos al ‘reino nativo de la verdad’,<sup>294</sup> en la medida en que los identificamos, esto es, que los identificamos con nosotros, es decir, los hacemos iguales a nosotros, hacemos de lo desconocido algo que nos resulta en un cierto sentido ya conocido. Y acaso una de las más dolorosas experiencias que deba hacer alguien que practica filosofía es la de verse obligado, mientras que, en realidad, todo su pathos, todo su esfuerzo está dedicado a pronunciar precisamente aquello que todavía no sabe, aquello que todavía no está ahí, aquello que todavía no está presente, que una y otra vez se vea obligado a pronunciar eso que quiere pronunciar convirtiéndolo en igual, reduciendo lo nuevo a algo conocido, a algo dado, con lo cual toda teoría adquiere, frente a eso que quiere decir, ese peculiar carácter mortecino, de declinación y de rigidez, haciendo del cierre de cualquier trabajo filosófico, para quien haya debido escribirlo, un asunto tan embarazoso; una experiencia que encontrarán

<sup>293</sup> Aquí se apunta en la transcripción “poco claro”.

<sup>294</sup> Ver nota 239.

ustedes formulada muy enfáticamente en Nietzsche, si mal no recuerdo, en el último aforismo de *Más allá del bien y del mal*.<sup>295</sup>

Con esto les he anticipado también el momento negativo presente en el juicio. Y quizá se pueda añadir a esto que ese momento negativo tiene, de hecho, un muy preciso lugar lógico, en este punto: que hasta en este simple acto de subsunción que debo llevar a cabo para que se llegue a algo así como la verdad, a la idea de la verdad en general, hay una no verdad. Nos habíamos puesto de acuerdo en que –si puedo ser por una vez tan arrogante como para suponer esto, después de haberles dado esa definición– en principio un juicio es un estado de cosas al que es aplicable en general la verdad. Pero por otro lado es cierto que en cada juicio hay una no verdad doble, en la medida en que lo tomen como un juicio aislado. Cuando ustedes dicen ‘A es B’, entonces siempre está allí necesariamente presente que, por un lado, A es equiparada con algo a lo que no es completamente igual, sino bajo lo que cae solo por algunos momentos, mientras que por otros momentos se diferencia de esto. Porque si no, el asunto quedaría simplemente en un ‘A es A’, en lugar de ‘A es B’, y esta es una mera proposición analítica, de modo que no sería para nada un juicio en el sentido enfático. Pero por el otro lado, el concepto del predicado bajo el que es puesto el concepto del sujeto no puede ser equiparado en absoluto con la cosa singular, debido a su amplitud incomparablemente mayor respecto de ese singular que uno ha puesto allí debajo. En un sentido estricto, la cosa singular no es igual a su concepto, sino

<sup>295</sup> “¡Ay, qué sois, pues, vosotros, pensamientos míos escritos y pintados! No hace mucho tiempo erais aún tan multicolores, jóvenes y maliciosos, tan llenos de espigas y de secretos aromas, que me hacíais estornudar y reír, ¿y ahora? Ya os habéis despojado de vuestra novedad, y algunos de vosotros, lo temo, estáis dispuestos a convertirlos en verdades: ¡tan inmortal es el aspecto que ellos ofrecen, tan honesto, tan aburrido, que parte el corazón!” (Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, en *Werke*, ob. cit., p. 202 [edición en castellano: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1983, aforismo 296]).

que cae bajo este concepto. En otras palabras: habrán visto aquí la paradoja según la cual precisamente la forma en que surge el concepto de verdad o la idea de verdad, y sin la que no tendría ningún sentido hablar de la verdad –pues nada que no fuera una forma apofántica, esto es, nada que no fuera un juicio o la quintaesencia de un juicio, puede llamarse verdad–,<sup>296</sup> que al mismo tiempo [esta forma], según su propia esencia, adolece de no verdad; y vista bajo este aspecto, la dialéctica no es en realidad otra cosa que el esfuerzo desesperado por curar esta no verdad en la forma de la verdad misma. Es decir, es el intento de llegar a la verdad por medio de la forma de su propia no verdad.<sup>297</sup>

Podrían ustedes dar a esto otro giro, al considerar la teoría del juicio, sobre la que hoy únicamente puedo presentarles este comentario al pasar, desde el punto de vista de sujeto y objeto. Entonces ocurrirá que harán, por un lado, eso que en el lenguaje tradicional de la filosofía se denomina ‘síntesis’, esto es, que

<sup>296</sup> Aristóteles define el enunciado como λόγος ἀποφαντικός (‘enunciado revelador’), que se diferencia de las otras formas de frases (pedido, deseo, etc.) en que solo ella puede ser verdadera o falsa. (Ver Aristóteles, *Tratados de lógica (Organon) II, Sobre la interpretación*, secciones 1 a 6 [edición en castellano: Madrid, Gredos, 1995]).

<sup>297</sup> En estas reflexiones respecto de la naturaleza del juicio, esto es, respecto de la doble cara del juicio como una expresión de la identidad, por un lado, y de una doble no identidad de sujeto y predicado, por el otro, Adorno podía recurrir ampliamente a Hegel: “Se debe a este respecto hacer igualmente aquí al comienzo esta observación general, que la proposición, en la forma de un juicio, no es apta para expresar verdades especulativas; el conocimiento de esta circunstancia sería apropiado para eliminar muchas equivocaciones acerca de las verdades especulativas. El juicio es una relación de identidad entre sujeto y predicado; en él se hace abstracción del hecho de que el sujeto tiene todavía más determinaciones que la del predicado, como también de que el predicado es más extenso que el sujeto. Pero si ahora el contenido es especulativo, entonces también el elemento no-idéntico del sujeto y el predicado es un momento esencial, aunque no se halla expresado en el juicio. El aspecto de paradoja y extravagancia, bajo el que aparece gran parte de la moderna filosofía para quienes no están familiarizados con el pensamiento especulativo, depende a menudo de la forma del simple juicio, cuando se la utiliza para expresar los resultados especulativos” (Hegel, *Werke*, ob. cit., tomo 5, *Wissenschaft der Logik I*, p. 93 [Ciencia de la lógica I, ob. cit., pp. 118-119]).

relacionarán, reunirán entre sí momentos que antes no habían estado conectados unos a otros de este modo. La síntesis, precisamente este relacionar mutuo de momentos separados que ocurre a través del pensar, es en realidad el costado subjetivo necesario presente en el juicio. Por el otro lado, la pretensión de verdad del juicio mismo está adherida a la indispensable presuposición de que, en el estado de cosas mismo juzgado, hay también algo que efectivamente encaja en sí. De modo que cuando ustedes juzgan 'dos por dos es cuatro', entonces este sentido del juicio, que dos por dos es igual a cuatro, existe no sin la síntesis que la conciencia realiza al efectuar esta multiplicación, al multiplicar el concepto 'dos' por sí mismo. Pero por otro lado, esta proposición solo es verdadera cuando realmente hay en la cosa algo como que dos por dos es igual a cuatro. Bien, ustedes podrían decirme: "Esto es todo muy lindo, tengo entonces dos momentos; por un lado, que yo reúno algo, y por el otro, que dos cosas ya están en correlación entre sí; entonces estaría por un lado la mera 'forma' del juicio y por el otro estaría su 'materia', como la llama la fenomenología, esto es, el estado de cosas mismo que está siendo juzgado allí". Pero señoras y señores –y en este punto puedo procurarles otra vez, por así decir, un vistazo a la vida oculta de la dialéctica– la cuestión no es tan linda ni tan sencilla, y esto porque ustedes pueden diferenciar estos dos momentos en el juicio, en el sentido en que dicen: "Si no hay estos dos momentos, entonces no hay juicio, entonces no hay verdad del juicio". Pero al mismo tiempo no pueden ustedes, durante este diferenciar, separarlos uno de otro limpiamente con un escalpelo, no pueden decir: "Esto es en el juicio la mera forma, y esto es en el juicio el mero contenido". Pues sin realizar esta síntesis a través del sujeto, no tendrán ninguna conciencia del estado de cosas juzgado y que sirve allí de base [al juicio].<sup>298</sup>

<sup>298</sup> Conjetura a partir de 'cosa' [Sache].

Y por otro lado, si la síntesis no se refiere por su parte a un tal estado de cosas, esto es, si no tiene un sostén en la materia, entonces no puede, como tal, llevarse a efecto. En otras palabras: el costado subjetivo o 'noético', como se lo llama en la fenomenología, del juicio [y]<sup>299</sup> el costado objetivo o 'noemático' del juicio no están enfrentados como forma y contenido, sino que están mediados mutuamente uno a través del otro, de modo que, si ustedes quieren, la dialéctica de sujeto y objeto, esto es, el mutuo producirse del momento subjetivo y del momento objetivo, en realidad se vuelve a hallar en un estado de cosas, al parecer tan lógico-formal, como es el del juicio.

Bien, señoras y señores, permítanme acaso, ya con un pie en los últimos minutos, decirles algo más de principio sobre la relación de la dialéctica con la lógica, que va más allá de lo que les había dicho antes, cuando les sugerí que la dialéctica presupone en todas partes la validez de las formas lógicas, pero que en un cierto modo debe ir más allá de la validez de las formas lógicas. Pueden ustedes decir lo siguiente: "A través de nuestro sistema categorial, a través del entramado de esas categorías que concentramos bajo el nombre de categorías lógicas, hemos echado sobre el mundo entero una suerte de red. Y sin esta red no sabemos del mundo absolutamente nada". Es un absurdo suponer que podría haber una conciencia inmediata de lo verdadero que no presupusiera, al mismo tiempo, esta red, estas formas lógicas en sí misma, y sería algo fácil probar, hasta en los más extremos representantes del intuicionismo, como por ejemplo Henri Bergson,<sup>300</sup> que también allí donde únicamente se trata sobre intuiciones, en realidad, estas intuiciones mismas prosiguen el entero dispositivo lógico. Pero al mismo tiempo, para todo lo mediado lógicamente en general vale lo que ya les

<sup>299</sup> Conjetura a partir de 'o' [oder].

<sup>300</sup> Sobre Henri Bergson, ver nota 56.

había tratado de esclarecer de forma ilustrativa en el análisis del juicio: que frente a la vida de la cosa misma estos dispositivos son insuficientes, esto es, no insuficientes en cualquier sentido trivial en que el pequeñoburgués acostumbra a declamar los domingos que la lógica viola al mundo y que por eso –precisamente el domingo– solo queda el sentimiento, sino en el sentido más preciso y más riguroso y menos sentimental, que justamente esa lógica solo a través de la cual podemos conocer el mundo, al mismo tiempo, según su propio objeto y según su propio sentido, demuestra ser también una lógica siempre falsa, una lógica siempre contradictoria en sí misma. Bien, en la medida en que la dialéctica captura, a su vez, precisamente los estados de cosas de los que hoy les he hablado y de los que les he estado hablando en todas estas lecciones, en la medida en que reflexiona sobre estos estados de cosas, busca elevarse a sí misma a la conciencia, intenta realmente algo así como la cuadratura del círculo, una especie de acrobacia del barón de Münchhausen; que por cierto, quisiera admitirles, es altamente dubitable que pueda funcionar, pero que quizá represente, sin embargo, la única chance que tiene el conocimiento en general. Se trata de la tentativa de escapar de la cárcel de la lógica, del carácter coercitivo de la lógica –en donde se refleja en verdad, en forma similar, el carácter coercitivo de la sociedad, tal como la forma primitiva del juicio [*Urteil*] es la sentencia de muerte [*Todesurteil*]–, pero no escapar en un modo pendenciero y arcaizante, creyendo que se puede recurrir a algo prelógico como lo sustancial y verdadero inmediato, que luego se entregaría a lo meramente caótico; sino que la marcha de la lógica debe ser quebrada con sus propios medios, es decir, debe ser quebrada en la medida en que la lógica sea llevada, concretamente entrando hasta todas sus determinaciones, a la autoconciencia de su propia insuficiencia, y debe desmoronarse, por así decir, a partir de su propia fuerza. Y la fuerza que ocasiona este desmoronamiento, esta fuerza negativa del concepto en términos

hegelianos, esta fuerza en realidad crítica es idéntica en verdad al concepto de verdad misma. Este es el núcleo de toda dialéctica, en la medida en que la dialéctica pueda ser pensada aún como una filosofía y no, al mismo tiempo, también siempre necesariamente como una relación con la praxis. Esta tentativa entonces, casi la de subsanar la injusticia de la lógica con sus propios medios, o si ustedes quieren, la de ayudar a hacer justicia a la naturaleza a través de los momentos de su propia dominación dañina, en principio una justicia intelectual; este es el tema, diría yo, que ha inspirado en general al pensar dialéctico y sin el que el pensar dialéctico no puede ser comprendido. Y al hacerlo se apropia completamente, en términos de la *Lógica* de Hegel, por así decir, de la fuerza que se enfrenta a la verdad, esto es, la no verdad. Ese desmoronamiento de la lógica tradicional por los medios lógicos no será provocado por una crítica de estos medios lógicos desde afuera, sino por la comprobación de que, de forma inmanente, esto es, según su propia medida, una y otra vez no son la verdad.<sup>301</sup>

Otras consideraciones similares valen también, si puedo aun indicarlo, para el concepto de silogismo. Creo que una reformulación de la crítica dialéctica al silogismo sería una tarea muy esencial de la nueva lógica dialéctica. Tal como me la figuro, no ha sido llevada a cabo hasta ahora en esa forma. Curiosamente, hay rudimentos de una crítica tal del procedimiento del silogismo en la fenomenología, que por cierto en realidad representa, en muchos más aspectos de lo que pueda resultar evidente sin más, una de las posiciones más avanzadas dentro de la teoría del conocimiento burguesa en general.

<sup>301</sup> La concepción aquí invocada es formulada y explicitada por Adorno como 'lógica de la desintegración'. (Ver *Negative Dialektik*, GS 6, pp. 148-149 [edición en castellano: *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Akal, 2005, pp. 141-142]). Es "la más antigua de sus concepciones filosóficas: se encuentra ya en sus años estudiantiles" (ibíd., p. 409 [ibíd., p. 387]).

La fenomenología podría concebirse –y quizá haya tocado este momento en la *Metacrítica*, pero no lo desarrollé tanto como acaso hubiera sido necesario,<sup>302</sup> y por eso mismo quisiera ahora volver a recordárselo–, en realidad la fenomenología es, en un cierto sentido, también una crítica del procedimiento del silogismo. En primer lugar, quiero caracterizar el tema de esta crítica al procedimiento silogístico tal como aparece en la fenomenología. Esto es, la fenomenología comete el error de creer que también allí donde se trata en verdad de argumentos, es decir, de silogismos, se trataría de intuiciones inmediatas. Me parece que este error ha sido bastante probado, y tengo casi por redundante seguir insistiendo en esto. Sin embargo, el impulso que le sirve de base no es otro que el de mostrar que ante un conocimiento determinado cualquiera, que dé alcance a su cosa, que sea adecuado a su cosa, la relación con los otros conocimientos no es la de algo anterior o algo posterior, es decir, que los conocimientos que sean tales en general no están, en realidad, en una relación de meras inferencias, de consecuencias lógico-formales uno con el otro. Después de lo que les he dicho sobre una crítica de ese algo primero en la filosofía –o también de ese algo último, ambos son correlativos– hay que decir ciertamente también que cualquier jerarquía de proposiciones en términos de sus prioridades, en términos de su legitimación mutua, no es muy forzosa. Y si se detienen a pensar un segundo en que la doctrina del silogismo –si excluyen por un momento la inducción– es, en efecto, algo esencialmente de la lógica formal, esto es, que esta doctrina acaba mostrando cómo diversas proposiciones están contenidas unas en otras, entonces la jerarquía de premisa mayor y premisa menor se vuelve doblemente problemática. Entonces

<sup>302</sup> Ver GS 5, pp. 224-225 [*Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, ob. cit., pp. 273-274].

no resulta para nada claro por qué debería corresponder a alguna de las proposiciones, que son pensadas como necesariamente contenidas unas en otras, una primacía absoluta sobre las otras. En la medida en que la fenomenología ha intentado dar descripciones, [en lugar de] consecuencias y argumentos, ha conferido, sin tener una clara conciencia de esto, también expresión al hecho de que el argumentar, frente a la constelación de pensamientos unos con otros, tiene algo organizado y artificial, y que sanar esto se cuenta en realidad entre las tareas de la filosofía misma. Yo diría entonces que una filosofía que cumpla con su idea debe servirse<sup>303</sup> del argumento en un sentido crítico, pero no con la intención puesta sobre el argumento, sino con la intención puesta en la extinción del argumento. Y la sentencia de Georg Simmel, según la cual todo lo que se deja comprobar también se deja refutar, y que solo lo improbable es irrefutable, tiene en realidad un significado más riguroso del que, en aquel mismo momento, fue indicado por Simmel en términos de un relativismo psicológico.<sup>304</sup> Si les recuerdo solo por un instante cuán tenuemente aparecen, en lo general, en los escritos filosóficos los argumentos como meros conceptos intermedios en eso que es llamado ‘tesis’, cuán arbitrarios son estos argumentos, cuánto de lo que sirve a la esfera específica de la argumentación, hasta en Kant por ejemplo, se presenta en verdad meramente como puentes arquitectónicos, como disposiciones para una cohesión sistemática, entonces entenderán ustedes sin más qué he querido decir con esto de la extinción del argumento.

<sup>303</sup> Conjetura a partir de ‘moverse’ [*bewegen*].

<sup>304</sup> “Todo lo que se puede demostrar, también se puede impugnar. Lo único que no se puede impugnar es lo indemostrable” (Georg Simmel, *Aus dem nachgelassenen Tagebuch*, en *Fragmente und Aufsätze: aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten Jahre* [*Fragmentos y ensayos: del legado y de las publicaciones de los últimos años*], München, 1923, p. 4).



Esta es también –y vuelvo así al objeto que me había propuesto en realidad para esta clase– esencialmente una cuestión de la exposición. Y si me permiten hablar esta vez por mí, entonces diría que un determinado tipo de densidad y de concisión por la que yo mismo me esfuerzo, sean cuales fueran los dudosos resultados, en realidad no tiene el sentido de, pongamos, abolir el argumento –esto no se puede hacer, y ustedes podrán mostrarme cientos de argumentos también en mis propias cosas–, pero sí de abolir la diferencia de tesis o de afirmación y argumento, y con esto la forma tradicional de la deducción, por los motivos de principio que he intentado mostrarles. Si en efecto la relación de los pensamientos no es la de una jerarquía sino una constelación, entonces habría que derivar de allí como requisito de método que cada pensamiento esté igual de cerca del centro, que no haya, pongamos, conceptos-puente, que no haya tesis, inferencias que se derivan de allí, sino que en realidad cada proposición esté saturada tanto con la fuerza del argumento, esto es, del pensamiento reflexionante, como también con la fuerza de la precisión de dar con una cosa, y que debería ser el ideal, que ciertamente no puede ser cumplido por el pensar, a través de la forma de esta fuerza expresar que en la filosofía no hay afirmaciones y pruebas, sino solo una verdad que se expone en la construcción de un todo, donde, en cierto modo, cada palabra, cada oración, cada estructura sintáctica está sujeta a la misma responsabilidad que la otra. Cuando les dije que la dialéctica es en cierto sentido la crítica del pensar a su minuciosidad, entonces este sería un ejemplo. Y yo creo que si ustedes piensan en serio dialécticamente, entonces la forma de la exposición de ustedes deberá desprenderse esencialmente de la diferencia tradicional de afirmaciones que luego son demostradas, y hasta qué punto eso ocurra será un buen índice de si ustedes están pensando realmente de un modo dialéctico, si el contenido del pensamiento y la ejecución del pensamiento llegan a esa identificación que le corresponde.

Señoras y señores, soy consciente de que estas lecciones, quizá más que en cualquier otro caso, han quedado como obra inacabada, tal como acaso resulte inevitable precisamente cuando uno trata sobre dialéctica y uno no es idealista. Pues una dialéctica, esto es, un pensar que trate de la constelación, del todo, de la correlación, y al mismo tiempo sepa que no puede cerciorarse de ese todo, porque no tiene nada en absoluto en el bolsillo –[en donde no ocurre como] en Hegel, que al final sujeto y objeto a través de su proceso terminan siendo uno y lo mismo–, una filosofía semejante no puede hacer otra cosa, cuando se expone a sí misma –y menos aún con las insuficiencias que una improvisación libre, oral, trae consigo–, que destacar el carácter fragmentario, que acaso sea en general el único carácter en que hoy es posible el pensar dialéctico; y en este aspecto encuentro al final, en cierto modo, aún una ideología para la insuficiencia de eso que les he dicho. Pero no quisiera dejarlos ir sin darles al menos al final, en la medida en que se los quito –[en la medida en que] quisiera hacerlos abordar la pregunta de si [se puede en general renunciar a] una suposición tal de una identidad, o permítanme decir: [si] sin la suposición de que, finalmente, sujeto y objeto serían uno al otro no del todo disímiles,<sup>305</sup> algo como

<sup>305</sup> Conjetura a partir de: “sin la suposición de que sujeto y objeto no serían uno a otro disímiles del todo”. Esta conjetura ha procurado algunos dolores de cabeza al editor. Por un lado, parece deducirse del razonamiento previo obligatoriamente, donde se habla de una presuposición ineludible de un todo, que al menos en Hegel adopta la forma de un todo idéntico y de una identidad de sujeto y objeto (ver aquí las propias exposiciones de Adorno, pp. 49 y 168-169). De hecho, Adorno comienza con este pensamiento de la identidad, y la corrección que emprende al hablar solo mitigaría la tesis de una identidad en favor de un ser-no-disímil de sujeto y objeto. No obstante, habla *en contra* de esta conjetura propuesta la continuación de la argumentación de Adorno, puesto que luego equipararía la renuncia a una tesis de una similitud entre sujeto y objeto con el “completo iluminismo” que, en la medida en que se lo refiera críticamente, según Adorno representaría el triunfo del pensar de la identidad por sobre el de la no-identidad. Pero es posible que esté utilizando aquí el concepto del ‘completo iluminis-

el conocimiento es posible, o si no, cuando nos prohibimos en completo iluminismo cualquier pensamiento de una posibilidad tal, ¿no nos prohibimos también el conocimiento mismo y de hecho no caemos de vuelta entonces, con el iluminismo, en la tenebrosa mitología? Es este un duro hueso que hoy les doy para roer, pero las vacaciones son largas, y acaso sí consigan liquidar en estas vacaciones este duro hueso. Por lo demás, quisiera agradecerles mucho su atención en unas lecciones que han pasado a menudo por todos los obstáculos posibles, y quisiera desearles de corazón buenas vacaciones, y espero en todo caso volver a ver a muchos de ustedes en el próximo semestre en las lecciones de estética.<sup>306</sup> Muchas gracias.

---

mo' de otra manera, esto es, que estaría nombrando la posición gnoseológica de una dialéctica radicalmente escéptica, que con intención crítica respecto de Hegel renunciaría a la posibilidad de una identidad y partiría de una *inderogable* no-identidad de concepto y cosa, de sujeto y objeto, con la consecuencia de una recaída en la "tenebrosa mitología", es decir, en el reconocimiento de una incognoscibilidad del mundo. Otra conjetura podría consistir en reemplazar el 'disímil' por 'símil'. Pero la problemática aquí expuesta seguiría existiendo.

<sup>306</sup> Las lecciones de estética del semestre siguiente se encuentran en NaS IV-3 [edición en castellano: *Estética* (1958/59), Buenos Aires, Las cuarenta, 2013].