

WAS IST, IST MEHR, ALS ES IST. EL LUGAR DE LO POSIBLE TH. W. ADORNO

Was ist, ist mehr, als es ist. The Place of the Possible in Th. W. Adorno

AGUSTÍN MENDEZ*

a_mendez86@hotmail.com

Recibido: 30 de septiembre de 2015

Aceptado: 13 de febrero de 2016

RESUMEN

El presente trabajo consiste en realizar una lectura de la obra de T. W. Adorno, tomando como eje el concepto de lo posible. Para ello se estudiará la forma en que se conjugan elementos del idealismo, tanto kantiano como hegeliano, para delinear el lugar de lo trascendente pensado desde el punto de vista de la teoría crítica. De esta manera, se expondrá el modo en que nociones como dialéctica, inteligible, metafísica y teología constituyen la base de su proyecto emancipatorio.

Palabras clave: Dialéctica; inteligible; metafísica; teología; totalidad.

ABSTRACT

This paper proposes a reading of T. W. Adorno works, taking as an axis the concept as possible. For it there will be studied the form in which is combination elements of kantian and hegelian idealism to delineate the place of the transcendent, thought from the point of view of critical theory. In this way, there will be exposed the way in which notions such as dialectic, intelligible, metaphysics and theology are the basis of its emancipatory project.

Key words: Dialectics; intelligible; metaphysics; theology; totality.

1 INTRODUCCIÓN

Definiendo su propia obra, Theodor W. Adorno ha sostenido que es irreductible a un principio unificador. Sin embargo, tal caracterización no hace mella en la cohe-

* Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

rencia de su pensamiento¹. Desde *Actualidad de la filosofía*, iniciático estudio de carácter programático, hasta *Dialéctica Negativa* o *Teoría Estética*, se percibe una constante preocupación: arraigar el pensamiento al mundo material, afrontando sin resquicio la indigencia de su tiempo, marcado tanto por Auschwitz, como por el ascenso de la sociedad de masas.

El carácter tardío imputado a su teoría no debe ser confundido con pesimismo². Si, como sostiene Adorno, el pensamiento no se reduce a mera reconstrucción de lo establecido, lleva consigo siempre un momento transformador³. En virtud de ello, en un pasaje central de su obra magna, *Dialéctica Negativa*, afirmará que

“Un conocimiento que quiere el contenido quiere la utopía. Esta, la conciencia de la posibilidad, se adhiere a lo concreto en cuanto lo no deformado. Es lo posible, nunca lo inmediatamente real, lo que obstruye el paso a la utopía; por eso es por lo que en medio de lo existente aparece como abstracto. El color indeleble procede de lo que no es. Le sirve el pensamiento, un pedazo de la existencia que, aunque negativamente, alcanza a lo que no es”⁴.

Enigmáticamente, Adorno, en la misma idea, subraya el entrelazamiento constitutivo de las nociones de utopía y posibilidad, para luego considerar a esta última como aquella que bloquea a la primera. Esta desconcertante cifra se torna legible al ponerla en correlación con esa otra que, haciéndole justicia a esa coherencia arriba descrita, se encuentra en su ensayo juvenil, *Idea de la historia natural*, escrito treinta años antes: “criticar partiendo de la realidad la separación entre posibilidad y realidad, mientras que hasta ahora ambas cosas estaban separadas”⁵.

De lo antedicho se desprende el *leitmotiv* del proyecto adorniano: la reinscripción de la noción de lo posible amarrada al campo de lo real. Sin embargo, esta no se liga a la realidad efectivamente acaecida, sino, a lo aún no devenido. Pensar lo posible, por tanto, requiere pensar lo no deformado. Ahora bien, si la dialéctica negativa, es “la ontología de la situación falsa”⁶, ¿cómo es capaz de otorgar respuestas sobre lo que está más allá de sí?, ¿cómo logra indagar acerca de lo aún no sido?

¹ Cf. Vicente GOMEZ, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Valencia: Frónesis, 1998, pág. 151.

² Cf. Silvia SCHWARZBÖCK, *Adorno y lo político*, Buenos Aires: Prometeo, 2008, pág. 17.

³ Cf. Theodor W. ADORNO, *Crítica de la cultura y sociedad*, Vol. II, trad. Javier Navarro, Madrid: Akal, 2009, pág. 701.

⁴ Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid: Akal, 2008, pág. 63.

⁵ Theodor W. ADORNO, *La actualidad de la filosofía*, trad. Antonio Aguilera, Barcelona: Altaya, 1991, pág. 117.

⁶ Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, op. cit., pág. 22.

Desandar dicha cuestión requiere postular la apertura de lo existente, la capacidad de su modificación. Para demostrar tal característica, Adorno se adentra en la discusión con el idealismo, tanto trascendental como absoluto. Siguiendo la estrategia iniciada por Marx, buscará “tocarle su propia melodía”, en pos de acceder a su verdad inconsciente: su carácter ideológico y apologético con lo acaecido, ya que, refugiado en el mito de una conciencia constitutiva, termina por justificar lo existente como necesario. La tarea a desarrollar será, por tanto, interpretar a Kant desde Hegel y a Hegel desde Kant, con la finalidad de apoderarse del punto ciego que surge en la mutua confrontación de sus teorías. Esta “tierra de nadie” será, precisamente, el lugar de inscripción de lo posible pensado desde lo real⁷.

2 KANT Y EL BLOQUE DE LA RAZÓN. REIFICACIÓN Y FORMALISMO SUBJETIVISTA

Como es bien sabido, el ascendiente de Kant en el pensamiento de Adorno es fundamental. Desde temprana edad se inició en la lectura de la *Crítica de la Razón Pura* junto con S. Kracauer, dejando una huella indeleble en su propia obra. Tan grande es su influencia, que los enunciados desarrollados por el hombre de Königsberg constituyen uno de los ejes centrales de los primeros acápites de *Dialéctica negativa*. En ellos el frankfurtiano reconocerá, como condición de posibilidad de todo trabajo autocrítico, la limitación de las pretensiones absolutistas de la razón, volviéndose con ello finita y materialista⁸.

No se debe perder de vista que, según la lectura de Adorno, la filosofía de Kant gira en torno a la destrucción del argumento ontológico⁹. La presuposición del

⁷ Es necesario dejar planteado desde el inicio que este trabajo se encuadra, en un contexto general, dentro de las lecturas realizadas, principalmente, por Jay BERNSTEIN, *Adorno: Disenchantment and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004; Mateu CABOT, *El penós camí de la raó: Theodor W. Adorno i la crítica de la modernitat*, Palma: Universitat de les Illes Balears, 1997; Roger FOSTER, *Adorno: The Recovery of Experience*, Albany State: University of New York, 2007; Fredric JAMESON, *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*, trad. María Julia de Ruschi, Buenos Aires: FCE, 2010; Simon JARVIS, *Adorno: A Critical Introduction*, Cambridge, UK: Polity Press, 1997; Jordi MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la teoría crítica de Theodor W. Adorno*, Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2010; Brian O’CONNOR, *Adorno’s Negative Dialectic*, Cambridge: MIT Press, 2004; Marta TAFALLA, *Adorno. Una filosofía de la memoria*, Barcelona: Herder, 2003; José Antonio ZAMORA, *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid: Trotta, 2004; Lambert ZUIDERVAART, *Social Philosophy after Adorno*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

⁸ Cfr. Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, op. cit., pág. 24.

⁹ Cfr. *Ibid.*, pág. 353.

sistema metafísico leibniziano-wolffiano, que postulaba la existencia de Dios a partir de su concepto, será el punto de partida de su trabajo crítico. El “despertar del sueño dogmático” permitió a Kant afirmar que todo conocimiento válido debe surgir de la experiencia. En virtud de ello, la dialéctica trascendental demostrará los enredos en los que cae la razón al tratar de predicar la presencia de aquello que no se manifiesta fenoménicamente. Los temas clásicos de la metafísica, Dios, alma, mundo, los cuales pueden ser pensados, mas no así conocidos, se tornan ficciones heurísticas. Su utilidad gira en torno a la orientación práctica del mundo, pero no son objetos de conocimiento: la esfera de lo nouménico, sustraída del ámbito de lo fáctico, se torna incognoscible.

La arquitectónica gnoseológica kantiana parte del reconocimiento de que si bien “todo nuestro conocimiento comience con la experiencia, no por eso surge todo él de la experiencia”¹⁰. Esta distinción significa que, en todo proceso de conocimiento, se ponen en juego dos elementos: por un lado, las estructuras fundamentales de la razón, independientes de la experiencia y, por otra parte, las impresiones que son dadas a esta, de allí la célebre sentencia: “pensamientos sin contenidos son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegos”¹¹. Por consiguiente, la razón se encuentra constituida, de un lado, por el espacio y el tiempo, que Kant llama formas puras de la sensibilidad o intuiciones puras y, del otro, por las categorías, o conceptos puros del entendimiento, tales como substancia, causalidad, unidad, pluralidad. Resulta, entonces, que el espacio, el tiempo y las categorías no son independientes del sujeto, no son propiedades de las cosas en sí mismas, sino “instrumentos” o “moldes” mediante los cuales el sujeto elabora el mundo de los objetos y, el “material” al que se aplican esos moldes, son las impresiones o sensaciones. Ahora bien, el problema central que intenta desandar en su *Crítica de la Razón Pura* será demostrar la posibilidad de la existencia de juicios sintéticos a priori, es decir, juicios que amplíen el conocimiento, cuya validez sea universal y necesaria. Antes que una investigación de tipo ontológica, propia del paradigma griego-heleístico, Kant consumará el giro epistemológico, nota saliente de la modernidad filosófica, donde la pregunta a desarrollar no es como las cosas son en sí mismas, sino como el sujeto es capaz de conocerlas, de allí que apelará, como vía de indagación, al método trascendental: “Llamo *trascendental* a todo conocimiento que se

¹⁰ Inmanuel KANT, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, Buenos Aires: Colihue, 2007, B1.

¹¹ *Ibid.*, B75.

ocupa en general no tanto de objetos, como de nuestro modo de conocerlos, en la medida en que este ha de ser posible a priori”¹².

De esta forma, la pregunta de Kant se basa en la indagación acerca de las condiciones de posibilidad de toda experiencia en general. Si esta es una combinación de intuiciones y conceptos, se torna indispensable justificar el modo en que se unifican ambas instancias. De acuerdo con la distinción kantiana, tal enlace no puede ser producto de las intuiciones, ya que tienen un papel receptivo. Su accionar, por tanto, descansa en la actividad del entendimiento. Ahora bien, esta función de unidad o síntesis¹³, ya no es una de las doce categorías del entendimiento, sino una más originaria: la alcanzada por la apercepción trascendental, cuya finalidad será darle coherencia al conjunto de representaciones, haciendo que tengan una validez objetiva:

“La unidad sintética de la conciencia es, entonces, una condición objetiva de todo conocimiento, no (una condición) que meramente yo requiera para conocer mi objeto, sino (una condición), a la cual debe estar sometida toda intuición, para llegar a ser objeto para mí, porque de otra manera, y sin esta síntesis, el múltiple no se uniría en una conciencia”¹⁴.

La apercepción trascendental, por tanto, no es producto de una conciencia empírica individual, sino que remite a una unidad trascendental de la conciencia, que permanece igual e inalterable: el “yo pienso que acompaña todas las representaciones”¹⁵, se convierte en el garante de universalidad de todo juicio.

La conclusión cabal a la que arriba Kant, a través de este derrotero, consiste en que “las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son a la vez condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia*”¹⁶.

A partir de lo antedicho toma consistencia el proyecto kantiano, basado en la imposición de límites a la razón, en pos de alcanzar su autonomía. De esta manera, se prohíben afirmar juicios de existencia tanto de la cosa en sí, dado que permanece incognoscible, como del contenido de las ideas metafísicas de la razón: el cam-

¹² *Ibid.*, B25.

¹³ “(Enlace) es una acción de entendimiento que designaremos con la denominación general de síntesis para hacer notar a la vez, con ello, que no podamos representarnos nada como enlazado en el objeto sin haberlo enlazado previamente nosotros mismos y que entre todas las representaciones, el enlace es la única que no es dada por los objetos, sino que solo puede ser efectuada por el sujeto mismo, porque es un acto de espontaneidad de este” (*Ibid.*, B130).

¹⁴ *Ibid.*, B138.

¹⁵ *Ibid.*, B131-32.

¹⁶ *Ibid.*, B197.

po de validez gnoseológica se encuentra circunscripto, de esta manera, al ámbito de lo fenoménico.

Ambas prohibiciones conformarán lo que Adorno llamará el bloque de la razón¹⁷, es decir, la constitución de “límites del conocimiento positivo posible”¹⁸. Según su análisis, esta constricción de las facultades del pensamiento es resultado del método trascendental que utiliza Kant para fundamentar su proyecto teórico. El “giro copernicano” que dicho método sustenta, señala que la construcción del *Objekt* a partir del *Gegenstand* es efecto de la actividad unificadora de los conceptos puros del entendimiento¹⁹, desconociéndose, por tanto, el carácter mediado, en sí mismo, del objeto. La cosa ya no es interpretada a partir de sus tensiones inherentes, sino como el producto de la unidad sintética de la apercepción:

“El entendimiento es, para hablar en general, la facultad de los conocimientos. Estos consisten en la referencia determinada de representaciones dadas, a un objeto. Objeto, empero, es aquello en cuyo concepto está reunido lo múltiple de una intuición dada. Ahora bien, toda unión de las representaciones exige unidad de la conciencia de las síntesis de ellas. En consecuencia, la unidad de la conciencia es lo único que constituye la referencia de las representaciones a un objeto, y por tanto, la validez objetiva de ellas, y en consecuencia, (es lo único que hace) que ellas lleguen a ser conocimiento, y sobre ella, en consecuencia reposa la posibilidad misma del entendimiento”²⁰.

La metacrítica que lleva adelante Adorno, sostendrá que, en definitiva, el corolario de la *Crítica de la Razón pura* es la reificación de la razón. Ello se debe a que termina por hipostasiar la validez de las categorías del entendimiento al deducirlas independientemente de la experiencia²¹; la racionalidad, olvidando su génesis, cosifica sus medios: “el pensamiento mismo, que aparece como condición de toda

¹⁷ Cf. Theodor W. ADORNO, *La Crítica de la razón pura de Kant*, trad. Francesc J. Hernández y Benno Herzog, Buenos Aires: Editorial Las cuarenta, 2015, págs. 425-428.

¹⁸ Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, op. cit., pág. 353.

¹⁹ Cf. Howard CAYGILL, *A Kant dictionary*, Blackwell: Oxford-Massachusetts, pág. 317.

²⁰ Inmanuel KANT, *Crítica de la razón pura*, op. cit., B137.

²¹ “La idolatría de la lógica cual ser puro reclama la separación incondicionada entre génesis y validez: de lo contrario, lo lógicamente absoluto sería mezclado con el ente y con lo que es contingente y relativo de acuerdo a la medida del *porismos*” (Theodor W. ADORNO, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Caracas: Monte Ávila Editores, 1970, pág. 95).

objetividad, está ligado desde el punto de vista genético al mundo objetual en tanto que tiene un origen histórico y se ha formado propiamente en la historia”²².

Ahora bien, si el énfasis se pone en la hipostatización que realiza Kant al deducir apriorísticamente las categorías del entendimiento, esta crítica se alimenta de la suposición del carácter dinámico de la experiencia. Por tanto, con la enunciación de tal presupuesto, se avizora un cambio de registro: la rigidez e inmutabilidad del método trascendental se afirma desde una perspectiva que defiende la movilidad de la cosa, es decir, el pensamiento dialéctico inaugurado por Hegel:

“Adorno critica la doctrina kantiana del bloque indestructible, esto es, su doctrina de unas formas de la intuición y del conocimiento dadas de una vez para siempre, de las cuales la conciencia humana, por así decirlo: juzgada a prisión perpetua en ellas, fundamentalmente no debe poder salir. La crítica hegeliana al dualismo kantiano de forma y contenido ha mostrado el dogmatismo en esta concepción kantiana”²³.

Hegel está presente en una serie de elementos absolutamente centrales al planteo de Adorno, destacándose las categorías de no identidad, negatividad, contradicción, esencia y apariencia, aunque el modo en que los conjuga y resuelve, como se verá más adelante, discrepen notablemente del suyo.

3 HEGEL CONTRA KANT. INMANENCIA DE LO ABSOLUTO Y NECESARIEDAD DE LO POSIBLE

Llegado a este punto es necesario observar el modo en que Hegel pretende superar los dos ejes que, según Adorno, constituyen el bloque kantiano de la razón para, *a posteriori*, precisar la crítica que el frankfurtiano le realiza a tal intento.

De acuerdo con Hegel, Kant sentó las bases fundamentales de la filosofía moderna: el reconocimiento de que la verdad del objeto está dada por el carácter unificante de la razón. Sin embargo, este buscará superar los límites impuestos por Kant, de allí que Adorno encuentre en la formulación de Hegel un paso adelante respecto de aquel:

²² José Antonio ZAMORA, *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, op. cit., pág. 197. Para un desarrollo mayor de la relación entre génesis y validez, cf. Theodor W. ADORNO, *Filosofía y sociología*, trad. Mariana Dimópulos, Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2015, págs. 338 y ss.

²³ Albrecht WELLMER, “La metafísica en el momento de su caída”, *Taula. quaderns de pensament*, 23-24 (1995), pág. 15.

“La justificación del primado de la negación en la filosofía hegeliana sería que los límites del conocimiento a que lleva su autoconsideración crítica no son nada exterior a él, nada a lo cual estuviese condenado de forma meramente heterónoma, sino que son inherentes a todos sus momentos (...) de ahí que para Hegel los límites kantianos del conocimiento se conviertan en el principio de su progreso”²⁴.

Con respecto al primer eje del bloque de la razón, basado en el presupuesto de la existencia de la cosa en sí como algo irreductible e independiente al pensamiento, Hegel afirmará que no hay una división tajante entre sensibilidad y entendimiento, como si existiesen dos instancias diferenciadas: la cosa en sí, por un lado, y las representaciones, por otro. Desde su perspectiva “la filosofía kantiana se ha detenido solamente en el reflejo psicológico del concepto y ha vuelto otra vez a la afirmación de la permanente dependencia condicional del concepto con respecto a la multiplicidad de la intuición”²⁵. La suposición de tal escisión, entre intuición y razón, le permitirá a Hegel concluir que la verdad en juego de la lógica trascendental es, solamente, la del fenómeno.

La caracterización de la cosa en sí como inconmensurable al pensamiento se debe al lugar otorgado por Kant a la receptividad dentro de su arquitectónica teórica. Si bien Hegel concede a la sensibilidad ser el punto de partida de todo proceso cognitivo²⁶, no debe confundirse con la verdad del proceso desarrollado. Si la intuición sensible es la condición del entendimiento, en tanto inmediatez abstracta, se encuentra destinada a ser absorbida por el concepto, el cual es su fundamento²⁷. La pregunta se desplaza en el idealismo absoluto, por tanto, de cómo se puede conocer a la cosa en sí, a cómo conocer la verdad del trabajo del concepto, su acuerdo consigo mismo²⁸.

²⁴ Theodor W. ADORNO, *Tres estudios sobre Hegel*, trad. Victor Sánchez de Zavala, Madrid, Taurus, 1974, págs. 104-105.

²⁵ G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, trad. Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Ediciones Solar, pág. 264.

²⁶ Cfr. *Ibid.*, págs. 63 y ss.

²⁷ “El concepto es el fundamento y el origen de toda determinación y multiplicidad finitas (...) ¿Quién habría nunca podido imaginar que la filosofía negaría a las esencias inteligibles la verdad, sólo porque carecen de la materia espacial y temporal de la sensibilidad?” (*Ibidem*, pág. 265).

²⁸ “Esta concepción de la verdad, según Hegel, elimina definitivamente el problema planteado por la distinción entre apariencia y la cosa en sí. La pregunta: ¿Podemos conocer la cosa en sí misma? Desaparece y deja lugar a otra: ¿Podemos alcanzar la verdad, es decir, el acuerdo del pensamiento consigo mismo?” (Beatrice LONGUENESSE, *Hegel's Critique of Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pág. 25, trad. propia).

Este cambio de registro lleva directamente al segundo eje anteriormente señalado, cuya crítica principal era la imposibilidad de emitir, tal y como otrora hiciera la metafísica dogmática, juicios de existencia a entidades suprasensibles. La premisa por la cual Kant le imputa una incapacidad predicativa a la metafísica, se debe a que incurre en un uso ilegítimo al intentar conocer lo incondicionado o absoluto. Este es concebido, dentro de su parecer, como el fin de una cadena de causas, lo que cierra el círculo de las condiciones finitas y, por tanto, inconmensurable al campo de la experiencia²⁹.

Si bien Hegel compartirá este diagnóstico, no lo hará con su conclusión, ya que según su perspectiva, lo absoluto no es algo que se ubica más allá de las categorías con las que dispone el sujeto para pensar. Antes bien, es caracterizado como el proceso mismo del desenvolvimiento del concepto, trabajo mediante el cual se consagra la identidad autoconsciente entre las categorías y el objeto pensado por ellas. Si no existe nada por fuera del movimiento del concepto, se entiende que el Espíritu, en tanto sujeto, y no sustancia, sea lo absoluto:

“La experiencia que la conciencia hace sobre sí no puede comprender dentro de sí, según su mismo concepto, nada menos que el sistema total de la conciencia o la totalidad del reino de la verdad del espíritu (...) Impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera, la conciencia llegará entonces a un punto en que se despojará de su apariencia de llevar en ello algo extraño que es solamente para ella y es como un otro y alcanzará, por consiguiente, el punto en que la manifestación se hace igual a la esencia y en el que, consiguientemente, su exposición coincide precisamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu y, por último, al captar por sí misma esta esencia suya, la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo”³⁰.

Tanto en Kant, como en Hegel, el concepto posee una actividad sintética. Sin embargo, en el primero, es caracterizado como una determinación externa, ya que unifica el múltiple sensible. Por el contrario, en Hegel, el concepto expresa la auto-reflexión del propio contenido del pensamiento³¹. Si todo lo que se manifiesta

²⁹ Cf. Immanuel KANT, *Crítica de la razón pura*, op. cit., B699.

³⁰ G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces, México: FCE, pág. 60.

³¹ “El problema no es la conciencia individual, sino el concepto en sí mismo como una función unificadora del pensamiento. El objeto es cualquier determinación resultante en virtud de dicha función unificadora. Hay reflexión en la medida en que la función unificadora va más allá de la unidad lograda hacia otras determinaciones, e incluso hacia la síntesis de estas determinaciones. Lo que impulsa este movimiento es lo que se podría llamar la inadecuación de la verdad consigo misma, de la función unificadora y de las determinaciones imperfectamente unificadas, entre el concepto y el

posee una esencia, su desenvolvimiento se plasma mediante las negaciones que el Espíritu se da a sí mismo³². El teorema hegeliano, según el cual, la verdad del objeto no está puesta por el sujeto trascendental frente a un material caótico, sino que es un plexo de relaciones, tiende a dotar al objeto de consistencia propia. Sin embargo, a través del movimiento dialéctico del concepto, resulta evidente que lo no idéntico, lo otro del sujeto, es tan solo un requerimiento para su despliegue y, por tanto, una determinación puesta por él.

La noción de diferencia u otredad dentro del proyecto hegeliano no es, por ende, más que la alteridad del pensamiento dentro de sí mismo: cada particularización es producto del propio devenir del concepto. De esta manera, se comprende que lo absoluto es inmanente al propio proceso de la razón. Esta es infinita e incondicionada, precisamente, porque se da a sí sus propias determinaciones. Por ello, en la sección final de la *Ciencia de la Lógica*, la Idea absoluta retorna al objeto del cual partió, para reconocer que su propio contenido es el objeto de su reflexión:

“En el *ser*, es decir, en el comienzo de su *contenido*, el concepto de esta ciencia aparece como un saber extrínseco respecto a aquél, y propio de la reflexión subjetiva. Pero, en la idea del conocer absoluto, el concepto se ha convertido en el propio contenido de esta ciencia. Esta misma es el puro concepto, que tiene a sí mismo como objeto, y que, en cuanto recorre, como objeto, la totalidad de sus determinaciones, se desarrolla en la totalidad de su realidad, se convierte en sistema de la ciencia, y concluye así apoderándose de esta comprensión de sí mismo, eliminando de esta manera su posición como contenido y objeto, y reconociendo el concepto de la ciencia”³³.

Ahora bien, el planteo llevado adelante por Hegel finaliza en la inmanentización de lo absoluto, con la consecuente igualación de la lógica, las categorías del pensamiento, con la metafísica, las estructuras fundamentales del ser: tal solapamiento está a la base de la célebre afirmación acerca de la racionalidad de lo real (*Wirklichkeit*), contenida en el prefacio de sus *Grundlinien der Philosophie des Rechts* y cuya especificidad es tratada con exactitud en la *Ciencia de la Lógica*. Su análisis se ubica precisamente en el segundo libro, “La Esencia”, donde la realidad es com-

ser. Esto es lo que hace que la reflexión sea la reflexión del contenido sobre sí mismo” (Beatrice LONGUENESSE, *Hegel's Critique of Metaphysics*, op. cit., pág. 33).

³² Cf. G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza, 2005, § 131.

³³ G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, op. cit., pág. 582.

prendida como la superación de esencia y apariencia. Su interpretación se encuentra dividida en: A. Accidentalidad o Realidad, Posibilidad y Necesidad Formales; B. Necesidad Relativa, o Bien Realidad, Posibilidad y Necesidad Reales; C. Necesidad Absoluta.

El primer movimiento, la realidad formal, toma como objeto de su reflexión a la presentación abstracta de la cosa misma, su mera dación. Aunque esta no posea un contenido propio, no es una inmediatez pura; por el contrario, es una inmediatez mediada, ya que es la unidad en-sí de apariencia y esencia. Como inmediatez lograda, ella demuestra que es producto de una posibilidad. En el nivel de análisis actual, esta solo puede ser formal, lo cual significa que, en tanto contingente, su condición de existencia es el principio de no contradicción³⁴, dado que cualquier otra situación hubiera sido igualmente concebible: “En el A posible está contenido el -A posible y esta relación misma es la que determina a ambos como posibles”³⁵.

Ahora bien, esta contingencia no elimina la necesidad pues, para que algo se manifieste, previamente debe haberse considerado como posible. Por tanto, lo que se da no es una mera aparición, sino un devenir, un proceso con un desarrollo justificado. De acuerdo con Hegel: “la realidad, en su diferenciación, es decir, en la posibilidad, es idéntica consigo misma. Por ser esta identidad, es necesidad”³⁶. Un ser que ha devenido, lo hace gracias a sí mismo, por ello, la unidad de realidad y posibilidad es, a la vez, contingente y necesaria: solo debido a su posibilidad, lo real alcanza su existencia, razón por lo cual ésta es condición necesaria y suficiente para devenir real.

La consecución de tal dispositivo lógico habilita el análisis del segundo estadio de esta particular dialéctica: la realidad real. Esta tiene su condición de posibilidad en la concurrencia de un conjunto de circunstancias que determinan la especificidad de su devenir: “La posibilidad real de una cosa es, por consiguiente, la existente multiplicidad de circunstancias que se refieren a ella (...) Así la posibilidad real constituye el conjunto de las condiciones”³⁷. A diferencia de la realidad formal, la realidad real descansa en una serie de condiciones que la determinan y constituyen. Si la realidad formal se basa en una posibilidad formal, su relación será de inesencialidad, pues otra realidad hubiera sido también posible. Por el

³⁴ “En el sentido de esta posibilidad formal, es *posible todo lo que no se contradice*; el reino de la posibilidad consiste, por consiguiente, en la ilimitada multiplicidad” (Ibíd., 132).

³⁵ Ibíd., pág. 482.

³⁶ Ibíd., pág. 483.

³⁷ Ibíd., pág. 484-485

contrario, la realidad real forma una unidad con la posibilidad real, ya que cada vez que se materializan un conjunto de condiciones, estas pasan necesariamente a la realidad:

“la posibilidad real, al tener en sí el otro momento, es decir, la realidad, es ya por sí misma la necesidad. Por consiguiente, lo que es realmente posible, ya no puede ser de otra manera; en estas determinadas condiciones y circunstancias, no puede acontecer algo diferente. La posibilidad real y la necesidad, por ende, son diferentes sólo en apariencia; ésta es una identidad, que no *se produce* ahora, sino que está ya *presupuesta*, y se halla como base”³⁸.

Sin embargo, esta necesidad es relativa, ya que la existencia de la realidad reside en estas condiciones, las cuales se muestran como dadas o meramente presupuestas, haciendo que lo necesario coincida con lo contingente³⁹.

Dicha situación abre paso a la sección final: la necesidad absoluta. En esta última se produce una torsión fundamental respecto de la realidad real, pues, si su concreción dependía de la convergencia de un conjunto de elementos meramente dados, ahora el énfasis retorna a la realidad, para demostrar que es ella misma la que pone, en retrospectiva, sus propias condiciones de posibilidad⁴⁰. Estas no determinan externamente a lo real, antes bien, son el producto de su auto-reflexión: “Esta realidad, que precisamente como tal es necesaria, es decir, por cuanto contiene precisamente la necesidad como su ser-en-sí, es absoluta realidad; realidad que no puede ser ya diferente, pues su ser-en-sí no es la posibilidad, sino la necesidad misma”⁴¹. Dicha situación demuestra, por un lado, que la realidad absoluta es contingente, ya que si ella se hubiera dado otras condiciones, sería distinta; pero, a la vez, es absolutamente necesaria, puesto que se elimina toda dependencia de circunstancias externas a sí⁴². La afirmación de la racionalidad de lo real sostiene que la realidad, al poner sus propias condiciones de existencia, deviene necesariamente lo que es, no pudiendo ser de otro modo del que se manifiesta en la

³⁸ *Ibid.*, pág. 486

³⁹ Cf. Antonio PÉREZ QUINTANA, “Posibilidad según condiciones y necesidad en la lógica de Hegel”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, XVI (1981), págs. 119-136.

⁴⁰ Cf. Beatrice LONGUENESSE, *Hegel's Critique of Metaphysics*, op. cit., pág. 139 y ss, trad. propia.

⁴¹ G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, op. cit., pág. 487.

⁴² Cfr. Luis GUZMÁN, “El carácter contingente de la necesidad absoluta en la Ciencia de la Lógica de Hegel”, *Ideas y Valores*, vol. 54 n°131 (2006), págs. 3-31.

actualidad⁴³. Esta no es la plasmación de una esencia oculta, sino el parecer de sí misma. El proceso se tiene a sí mismo como su propio fundamento, ya que, precisamente, el contenido de lo absoluto es manifestarse:

“Lo absoluto es la forma absoluta, que, en tanto división en dos de él, es totalmente idéntica consigo misma; es lo negativo como negativo, o sea, lo que coincide consigo mismo y que solamente así es la absoluta identidad consigo mismo, que es también *indiferente frente a sus diferencias*, o sea, es *contenido* absoluto. Por consiguiente el contenido no es sino esta exposición misma”⁴⁴.

La clave de este análisis se basa en explicar el modo en que fue posible *esta* (y no otra) realidad, antes que preguntarse por la posibilidad de su modificación. Lo posible, está, así, ligado a lo necesario, y termina por confirmar el carácter racional de lo real. Planteado en estos términos, el problema se encuentra resuelto antes de su desarrollo. A (lo posible) no determina a B (lo real), por el contrario, B es lo que pone a A retrospectivamente, como lo necesario para ser lo que es. Por ello, en este esquema, no hay espacio para algo que pudo haber sido y no fue: se justifica, de este modo, como la realidad llegó a adquirir su especificidad presente, elevando tanto al proceso de su constitución, así como su resultado, a una determinación necesaria. La realidad, por ende, nunca puede ser otra cosa que lo ya acontecido.

Sin embargo, dicha tesis será el punto de partida para desmontar la dialéctica idealista, ya que, a diferencia de esta, la dialéctica materialista no desanda un proceso que se dirime dentro de un esquema conceptual, sino que se halla determinada por la singularidad de la totalidad antagónica⁴⁵.

4 ADORNO CONTRA KANT. INTELIGIBLE Y HETEROGENEIDAD DE LO POSIBLE

Si bien fundamentales, las nociones de contradicción, negatividad y no identidad, terminan por licuar su potencial crítico al ser puestas en función del espíritu de sistema que el idealismo reclama⁴⁶. Como deja absolutamente en claro Adorno,

⁴³ “La posibilidad se convierte, como es patente, en necesidad, pues la cosa no solo puede ser real, sino que tiene que ser real, sin poder dejar de serlo” (Nicolai HARTMANN, *La filosofía del idealismo alemán, Tomo II*, trad. Emilio Estiú, Buenos Aires: Sudamericana, 1960, pág. 336).

⁴⁴ G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, op. cit., pág. 474.

⁴⁵ Cfr. Theodor W. ADORNO, *Tres estudios sobre Hegel*, op. cit., pág. 111.

⁴⁶ “Se hace fuertemente hincapié en las no identidades, pero no se las reconoce, justamente por su extrema carga especulativa: como en un gigantesco sistema de crédito, cada individuo singular esta-

la micro-estructura de la *Ciencia de la Lógica* presupone el principio de identidad, además de subrayar el carácter retroactivo que tiene el concepto sobre lo otro de sí⁴⁷.

En virtud de ello, se comprende que la tesis de la racionalidad de lo real es una de las más dudosas proclamadas por Hegel, “pues una filosofía en la que, como resultado de su movimiento y del de su conjunto, se disuelva todo en el espíritu, y que, por lo tanto, anuncie en lo grande aquella identidad entre sujeto y objeto cuya no identidad en lo singular es su inspiradora, semejante filosofía tomará partida apologeticamente por el ente, que, desde luego, ha de ser uno y lo mismo que el espíritu”⁴⁸.

En contraposición a la inscripción hegeliana de lo posible como necesidad absoluta, Adorno sostendrá que lo real expresa un conjunto de posibilidades que no se consuman y, debido al carácter coactivo e ideológico del Espíritu, son postuladas como imposibles, mera palabrería:

“Cualquier cosa que sea la utopía, lo que se puede imaginar como una utopía, es la transformación de la totalidad (...) A mí me parece que lo que la gente ha perdido subjetivamente, en lo que se refiere a la conciencia, es simplemente la capacidad de imaginar la totalidad como algo que puede ser completamente diferente (...) Mi tesis acerca de esto sería que todos los seres humanos en el fondo, lo admitan o no, saben que es posible que las cosas pueden ser diferentes. No sólo podrían vivir sin hambre y, probablemente, sin angustia, sino que también pueden vivir como seres humanos libres. Al mismo tiempo, el aparato social se ha endurecido en contra de las personas, y por lo tanto, todo lo que aparece ante sus ojos como una posibilidad alcanzable, como la posibilidad evidente de realización, se presenta a ellos como radicalmente imposible”⁴⁹.

Aquí se halla el nudo de la cuestión a resolver: de acuerdo con Hegel, como quedó dicho anteriormente, lo posible se vuelve necesario una vez que están dadas todas las condiciones para su cumplimiento, por ello “en filosofía, no hay que gastar palabras en mostrar que *algo es posible, o que lo es otra cosa*, ni tampoco para mos-

ria en deuda con otro (no idéntico), pero el todo, sin embargo, estaría libre de deudas, idéntico” (Ibid., pág. 189).

⁴⁷ Cf. Ibid., pág. 174-175.

⁴⁸ Ibid., pág. 115.

⁴⁹ Theodor ADORNO y Ernest BLOCH, “Something’s Missing: A Discussion between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing”, en E. Bloch (comp.), *The Utopian Function of Art and Literature: Selected Essays. Studies in contemporary German social thought*, trad. Jack Zipes y Frank Mecklenburg, Cambridge: MIT Press, 1996, págs. 3-4, trad. propia.

trar que algo, como también se suele decir, es *pensable*⁵⁰. Este modo de comprender lo posible, según Adorno, hace de dicha categoría algo que bloquea la utopía. Para la dialéctica especulativa, como se ha visto, lo real pone retrospectivamente sus condiciones de posibilidad: su función, por tanto, es demostrar la inevitabilidad de lo acaecido. Que *esta* realidad sea posible, significa, entonces, que es necesaria. Su posibilidad descansa en el autodespliegue del concepto. Estas determinaciones son *suas*, propias, permitiendo con ello el devenir de lo mismo, la actualización de lo siempre igual. Este no puede generar algo que sea heterogéneo a sí, ya que es su propio interior lo que se manifiesta. Lo permitido por esta realidad es lo que afianza y reafirma su dominio. Dentro de este esquema, pensar una realidad que sea alternativa y que no haya devenido real, es caer en el vacío de la pura indeterminación, propia de la inmediatez de la realidad y la posibilidad formal.

Frente a dicha caracterización de lo posible como necesario, Adorno inmediatamente sostiene que la utopía es la conciencia de lo posible, en tanto no sido. La reinscripción de esta categoría, debe ser entendida precisamente en la capacidad que tiene lo existente para generar posibilidades heterogéneas a su principio rector y que no llegan a efectivizarse: “Lo que es, es más de lo que es. Este plus no le es impuesto, sino que, en cuanto lo expulsado de él, le resulta inmanente”⁵¹. Este espacio de no-ser es, precisamente, el lugar de lo posible, pensado de modo materialista⁵².

La frase retratada por Hegel, “lo verdadero es el todo”⁵³, tolera su inversión, mientras que la de Adorno, “el todo es lo no verdadero”⁵⁴, no. En la totalidad hay rastros de eso otro distinto que desestabiliza lo real: “Aquello con que la dialéctica negativa penetra sus endurecidos objetos es la posibilidad por la que la realidad de estos ha engañado y que sin embargo se ve en cada uno de ellos”⁵⁵. Lo posible no justifica lo que existe. Por el contrario, el sitio de su inscripción surge en relación a

⁵⁰ G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit., §143

⁵¹ Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, op. cit., pág. 156.

⁵² Cfr. Deborah COOK, “From the Actual to the Possible: Nonidentity Thinking”, *Constellations*, vol. 12 n°1 (2005), págs. 21-35; Iain MACDONALD, “Un utopisme modal? Possibilité et actualité chez Hegel et Adorno”, en I. Macdonald, P. Noppen, G. Raullet (comp.), *Les normes et le possible. Héritage et perspectives de l'École de Francfort*, Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 2013, págs. 341-354.

⁵³ G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu* op. cit., pág. 16.

⁵⁴ Theodor W. ADORNO, *Mínima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Madrid: Taurus, 2001, pág. 48.

⁵⁵ Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, op. cit., pág. 59.

la diferencia que la realidad expresa consigo misma bajo la forma de un todavía-no⁵⁶.

Si, como se señaló anteriormente, gracias al dinamismo que aportaba la dialéctica especulativa se podía criticar al trascendentalismo kantiano –dado que reificaba las condiciones de posibilidad de la experiencia– ahora pueden recuperarse los elementos críticos que aportaba Kant para llevar adelante una desmitologización del Espíritu absoluto: “cuando se tiene una filosofía de la no identidad, se tiene, al mismo tiempo, una filosofía que no puede ser una filosofía de lo ilimitado (...) Para explicarlo de forma más sencilla, lo que Adorno conserva de Kant es la irreductibilidad de la experiencia, la imposibilidad de disolver la experiencia en la simple actividad del concepto”⁵⁷. Como señala Adorno, el papel que el regiomon-tano le otorgaba a la receptividad, le permitirá, en el plano práctico, abrirse “a la recepción del sufrimiento del Otro, a aquello que el Otro sufrió, y de ninguna forma puede esto conseguirse o construirse mediante el concepto”⁵⁸. Contrariar el carácter autosuficiente del concepto será lo que pone a resguardo al pensamiento de Kant frente a la justificación de lo acaecido: “el hecho de que ninguna mejora intramundana bastaría para hacer justicia a los muertos, el hecho de que ninguna afectaría a la injusticia de la muerte, mueve a la razón kantiana a esperar contra la razón. El misterio de su filosofía es la impensabilidad de la desesperación (...) desdeñó así el paso a la afirmación”⁵⁹.

En definitiva, como afirmará Adorno, el bloque kantiano de la razón se encuentra sobrepujado por un siempre presente, aunque permanentemente eludido, deseo de alcanzar una forma de conocimiento no reificado⁶⁰. Será la postulación de la esfera de lo inteligible, aquella que le permitirá a Adorno encontrar una válvula de escape al principio de autoconservación del Espíritu⁶¹.

En su relectura de dicha esfera, sostendrá que “por supuesto, Kant, en la determinación de la cosa en sí como la esencia inteligible, concibió por su parte la

⁵⁶ Cf. Theodor W. ADORNO, *Tres estudios sobre Hegel*, op. cit., pág. 118.

⁵⁷ Alain BADIOU, *Cinco lecciones sobre Wagner*, trad. Francisco López Martín y Juan Goristidi Munguía, Madrid: Akal, 2013, pág. 47.

⁵⁸ *Ibid.*, pág. 48.

⁵⁹ Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, op. cit., pág. 353.

⁶⁰ Cfr. Theodor W. Adorno, *La Crítica de la razón pura de Kant*, op. cit., pág. 275 y ss.

⁶¹ Para un análisis más detallado del concepto de lo inteligible dentro de la filosofía de Adorno, véase Sergio SEVILLA SEGURA, “La actualidad de la ética kantiana como metacrítica”, en J. J. García Norro, R. Rodríguez García y M. J. Callejo Hernanz (eds.), *De la libertad del mundo: Homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón*, Madrid: Escolar y Mayo, 2014, págs. 375-391.

trascendencia ciertamente como algo no-idéntico, la equiparó con el sujeto absoluto, siguió plegándose pese a todo al principio de identidad”⁶². Si bien Adorno encontrará un punto saliente en la doctrina de la cosa en sí, el problema será su caracterización como incognoscible, ya que termina erigiéndola como algo radicalmente distinto al mundo de lo fenoménico. Tal determinación, por tanto, es funcional al carácter subjetivista del conocimiento, el cual crea al objeto de conocimiento a partir de la proyección de sus propias estructuras lógico-formales. Romper con dicha situación requiere el reconocimiento de la primacía del objeto, que exige no menos sino más sujeto⁶³. Este debe entregarse a la cosa, buscando desentrañar sus mediaciones ocluidas. Solo así logra hacerle justicia a su carácter cualitativo y abierto, dejado de lado por la función clasificadora de las categorías del entendimiento:

“Dentro del enfoque identificador no se puede recuperar complementariamente lo que éste por su propia esencia elimina; en todo caso el enfoque cabe cambiarlo a partir del conocimiento de su insuficiencia (...) una tal fundamentación en algo rígido e invariante contradice lo que de sí misma sabe la experiencia, la cual, cuanto más abierta está y cuanto más se actualiza, tanto más cambia también sus propias formas. La incapacidad para ello es la incapacidad para la misma experiencia”⁶⁴.

Pensado desde y contra Kant, Adorno caracterizará lo inteligible en términos paradójicos: “algo que no es y sin embargo, no sólo no es”⁶⁵. Lo aporético de este término es la cuña que permite a la sociedad liberarse de su enquistamiento en el campo de la autopreservación. Para ello es necesario insistir en la primacía del objeto, demostrando que hay algo en este que exige ser pensado mas allá de su apariencia actual: ese “más” es lo no desfigurado, la identidad de la cosa frente a sus identificaciones⁶⁶. Aquí es donde descansa, precisamente, la interrelación que Adorno propone entre Kant y Hegel:

“Lo inteligible, con el espíritu de la delimitación kantiana no menos que del método hegeliano, tendría que ir más allá de éstos, pensarse únicamente de modo negativo. Paradójicamente, la esfera inteligible a la que Kant apuntaba volve-

⁶² Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, op. cit., pág. 372.

⁶³ Cfr. *Ibid.*, pág. 174 y ss.

⁶⁴ *Ibid.*, pág. 355.

⁶⁵ *Ibid.*, pág. 359.

⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, pág. 145. Asimismo, Cfr. Theodor W. ADORNO, *Introducción a la dialéctica*, trad. Mariana Dimópulos, Buenos Aires: Eterna Cadencia, pág. 164 y ss.

ría a ser ‘fenómeno’: lo que presenta al espíritu finito lo oculto a éste, lo que éste está obligado a pensar y gracias a su propia finitud deforma. El concepto de lo inteligible es la autonegación del espíritu finito. En el espíritu lo que meramente es se percata de su deficiencia”⁶⁷.

El concepto de lo inteligible registra como lo que meramente existe se vuelve consciente de su insuficiencia. Al romper la cárcel de su inmanencia, el Espíritu se trasciende a sí en su autonegación. En virtud de ello es que Adorno considera que la razón está compelida a pensar aquello que escapa a su determinación actual, “para ser espíritu éste tiene que saber que no se agota en aquello que alcanza; no en la finitud a la que se asemeja. Por eso piensa lo que le estaría sustraído”⁶⁸.

La necesidad del Espíritu de “pensar lo que le estaría sustraído”, es una acción descartada por la lógica hegeliana, de acuerdo con el modo que tiene de deducir la relación entre lo posible y lo real. Según Adorno, dicha dialéctica demuestra que la fachada de lo nuevo no es más que la actualización de lo que el propio sistema requiere para su desarrollo. Solo rompiendo con la idea de la pervivencia de un primer principio idéntico a sí mismo, el cual pone sus propias condiciones de posibilidad para devenir determinadamente lo que ya es en forma inmediata⁶⁹, se puede postular el hecho que existan posibilidades heterogéneas a este y que no llegan a su concreción: “La teoría sólo puede mover el inmenso peso de la necesidad histórica si esta es reconocida como apariencia convertida en realidad, la determinación histórica como metafísicamente contingente”⁷⁰. Ahora bien, afirmar el carácter de apariencia de este principio, no debe llevar a suponer que, para demostrar el carácter reificado de la estructura social, se requiera expresar una alternativa en términos positivos. Por el contrario, el lugar de la crítica surge de la propia divergencia que el Espíritu crea en su coacción: “La razón omnidominante que se instaura sobre otro se estrecha necesariamente también a sí misma. El principio de la identidad absoluta es en sí contradictorio. Perpetúa la no identidad como oprimida y dañada”⁷¹.

Esta situación instaura una doble lectura respecto a la determinación de la cosa en relación a su concepto: ella es más de lo que aquel predica, a la vez que repre-

⁶⁷ *Ibid.*, pág. 358-359.

⁶⁸ *Ibid.*, pág. 359.

⁶⁹ “Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin” (G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu* op. cit., pág. 16).

⁷⁰ Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, op. cit., pág. 297.

⁷¹ *Ibid.*, pág. 293.

senta un déficit en referencia a las potencialidades que su concepto contiene: “A debe ser lo que no es todavía. (...) La no verdad de toda identidad obtenida es la figura invertida de la verdad. Las ideas viven en los intersticios entre lo que las cosas pretenden ser y lo que son”⁷². Ahora bien, ese más del objeto con respecto a sus determinaciones actuales, y no concretado en la realidad, es la sede de la potencia negativa del pensamiento, pues desmiente el carácter necesario de su manifestación presente⁷³. Es en la reflexión acerca del estatuto de este no ser donde la verdad se torna absolutamente más frágil. En su crítica a Kant, Adorno sostendrá que los conceptos puros, sin referencia a la experiencia, no solo son vacíos, sino impensables⁷⁴. Ello implica que el concepto de lo posible, como lo aún no sido, apunta a una modificación del mundo fenoménico, de ahí el carácter materialista de su crítica. Empero, si el concepto tiende a pensar algo todavía no existente, esto no significa que aquello que excede a lo manifestable bajo las condiciones actuales ya posea una presencia positiva, esperando ser descubierta detrás de un velo encubridor. Tampoco debe suponerse que la propia realidad, una vez consciente de su falsedad pueda, por tanto, determinar que es aquello que efectivamente le falta⁷⁵. Por el contrario, el pensamiento debe resistirse a ambas alternativas, sobrepujándose en su negatividad: “La más mínima diferencia entre la nada y lo que ha logrado la tranquilidad sería el refugio de la esperanza, tierra de nadie entre los mojones del ser y de la nada. En lugar de superarla, la consciencia debería arrancar a esa zona aquello sobre lo que la alternativa no tiene ningún poder”⁷⁶.

En resumidas cuentas, lo diferente debe inscribirse perteneciendo a la inmanencia, aunque fuera del horizonte de posibilidades que articula la facticidad reinante, ya que, de otro modo, la eternizaría. Su sede es lo heterogéneo a ésta:

“La consciencia no podría en absoluto desesperarse por el gris de no albergar el concepto de un color distinto, cuya huella dispersa no falta en el todo negativo. Esta procede siempre de lo pasado, la esperanza de su contrario, de lo que tuvo

⁷² *Ibid.*, pág. 146.

⁷³ “En esto el concepto siempre es, al mismo tiempo, su negativo; recorta lo que esto mismo es y que, sin embargo, no se deja nombrar inmediatamente, y lo sustituye por la identidad. Esto negativo, falso, sin embargo, al mismo tiempo necesario, es el escenario de la dialéctica” (*Ibid.*, pág. 166).

⁷⁴ “Un pensamiento que no piensa algo no es tal” (*Ibidem*, pág. 358).

⁷⁵ “Inane es el pensamiento que confunde lo pensado con lo real en el sofisma demolido por Kant del argumento ontológico. Pero se hace un sofisma con la elevación inmediata de la negatividad, de la crítica de lo que meramente es, a algo positivo, como si la insuficiencia de lo que es, garantizara que lo que es estuviera exento de esa insuficiencia. Ni siquiera llevada al extremo es la negación de la negación una positividad” (*Ibid.*, pág. 359-360).

⁷⁶ *Ibid.*, pág. 349.

que desaparecer o está condenado; tal interpretación sería sin duda adecuada para la última frase del texto de Benjamin sobre *Las afinidades electivas*: ‘Sólo por mor de los desesperanzados se nos dio la esperanza’⁷⁷.

Si el trabajo crítico demuestra que la existencia de un primer principio a priori no es más que mera apariencia⁷⁸, donde la postulación retrospectiva de sus condiciones de posibilidad se devela como la violencia ejercida por el sistema para domoñar a lo otro de sí, se comprende la postulación de un exceso creado por la totalidad, aunque reprimido, y por tanto, no necesariamente real: “La crítica dialéctica puede rescatar aquello que no pertenece a la totalidad, lo que se opone a ella o lo que, como potencial de una individuación que aún no es, se está configurando, ayudando a producirlo”⁷⁹.

5 TRASCENDENCIA DESDE DENTRO. CONVERGENCIA CON LA TEOLOGÍA Y LA METAFÍSICA

Lo hasta aquí expuesto permite afirmar que ese espacio mínimo y efímero, donde halla su lugar la posibilidad de trascender lo existente, es obtenido gracias a la mutua confrontación entre Kant y Hegel, mostrando, con este ejercicio, los aportes y limitaciones de cada una de sus propuestas:

“En efecto, aunque Hegel merced a su crítica de Kant, amplió grandiosamente la filosofía crítica por encima del campo formal, con ello escamoteó, al hacerlo, el momento crítico supremo: la crítica de la totalidad, de lo infinito dado como término de todo (...) y apartó con el pensamiento la diferencia entre lo condicionado y lo absoluto, otorgando a aquello (lo condicionado) la apariencia de incondicionado”⁸⁰.

Si Kant reificaba las categorías del pensamiento, abstrayéndose del dinamismo de la cosa, la dialéctica hegeliana permitirá movilizar esos límites: estos se develan no como apriorísticamente determinados, sino como históricamente constituidos.

⁷⁷ *Ibid.*, pág. 346.

⁷⁸ Huelga aclarar que la noción de apariencia de este principio no significa desdeñar la fortaleza de su accionar. La dialéctica negativa debilita su estatuto, elevado especulativamente a una categoría ontológica. Señalarlo como apariencia implica describir su carácter tanto contingente como necesario. Contingente, porque puede ser modificado; necesario, porque expresa los requerimientos del sistema para garantizar su desarrollo.

⁷⁹ Theodor W. ADORNO, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, trad. Jacobo Muñoz, Barcelona: Grijalbo, 1972, pág. 22.

⁸⁰ Theodor W. ADORNO, *Tres estudios sobre Hegel*, op. cit., pág. 116-117.

Si bien Adorno encontrará altamente productivo este gesto, le reprochará su corolario: inmanentizar lo absoluto, afirmar el carácter necesario de lo sido. Es por ello que, para criticar tal postura, recupera los postulados kantianos acerca de la no identidad del sistema consigo mismo, puesto que Kant “no sacrifica la idea de alteridad. Sin ella el conocimiento degeneraría en tautología; él mismo sería lo conocido”⁸¹. Sin embargo, es fundamental sostener que esta esfera de la alteridad, fundada en el concepto de cosa en sí, reaparece dialectizada, es decir, no como incognoscible, sino atada a la experiencia:

“Eso no idéntico se aproximaría bastante a la cosa en sí kantiana, aunque Kant se detuvo en el punto de vacilación de su coincidencia con el sujeto. No sería el residuo de un *mundus intelligibilis* desencantado, sino más real que el *mundus sensibilis*, en la medida en que la revolución copernicana de Kant abstrae de eso no idéntico y en ello encuentra su límite (...) Su contenido de verdad es el bloque cristalizado entre sujeto y objeto, de ningún modo ontológico sino histórico”⁸².

El materialismo, en tanto crítica, gracias a esta reconfiguración entre Kant y Hegel, permite desarrollar una perspectiva que sea inmanente y trascendente a la vez: “De modo bastante paradójico, criticar inmanentemente también significa por consiguiente criticar desde fuera”⁸³.

Ahora bien, esta situación paradójica termina por posicionar el pensamiento de Adorno por fuera de todo dogmatismo, adquiriendo su espesura final, en la convergencia con aquellas esferas que antaño aparecían como diametralmente opuesta a los principios del materialismo: la teología y la metafísica.

Con respecto a la primera, Adorno afirmará que el materialismo encuentra un elemento fundamental en tradición judía del *Bilderverbot*: “El ansia materialista por comprender la cosa quiere lo contrario: sólo sin imágenes cabría pensar el objeto entero. Tal ausencia de imágenes converge con la prohibición teológica de imágenes. El materialismo la secularizó al no permitir la descripción positiva de la utopía; ése es el contenido de su negatividad”⁸⁴. Esta noción, al impedir la proyección positiva de un estado reconciliado, posee la inmensa capacidad de anclar el trabajo crítico al campo de la inmanencia: la prohibición del nombre, antes que referirse a una divinidad suprasensible, permite demostrar el carácter falso de la situación

⁸¹ Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, op. cit., pág. 176.

⁸² Theodor W. ADORNO, *Consignas*, trad. Ramón Bilbao, Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 153.

⁸³ Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, op. cit., pág. 142.

⁸⁴ *Ibid.*, pág. 194.

actual⁸⁵. La célebre sentencia de Spinoza *verum index sui et falsi*, es reinterpretada por Adorno como *falsi index sui et veri*, “esto significa que lo verdadero se determina a sí mismo a través de lo falso, o a través de lo que se da falsamente a conocer. Y, si bien no estamos autorizados a delinear una imagen de la utopía, en la medida en que no sabemos que sería lo correcto, sabemos exactamente, por cierto, qué es lo falso”⁸⁶.

De lo antedicho se comprende que el *Materialismus bilderlos* permite reposicionar que se debe entender por una razón limitada. Si la filosofía tradicional cree poseer su objeto como infinito, y por ello se hace finita y terminada, una filosofía modificada, en cambio, debería cancelar tal fatuidad, pues

“Tendría su contenido en la diversidad, no aprestada por un esquema, de objetos que se le imponen o que ella busca; se abandonaría verdaderamente a ellos, no los utilizaría como espejos en los que reproducirse, confundiendo su copia con la concreción. No sería otra cosa que la experiencia plena, no reducida, en el medio de la reflexión conceptual”⁸⁷.

El trabajo crítico, movilizado por las potencialidades aportadas por la singularidad teórica del *Bilderverbot*, permite descentrar las pretensiones narcisistas y autosuficientes de la filosofía: la razón no debe limitarse frente a una instancia superior o trascendente, por el contrario, esta limitación significa hacerse responsable, así como dejarse afectar, por los aspectos más frágiles y débiles de la realidad, dejando que estos expresen los padecimientos que determinaron su existencia:

“El pensar (...) es un modo de comportamiento al que le es imprescindible la referencia a aquello con lo cual se relaciona. El momento activo del comportamiento pensante se llama concentración. Esta se resiste tenazmente a distraerse de la cosa. Mediante la concentración la tensión del yo es mediada por lo que se le contrapone. Enemigo del pensar es el afán, propio de la mirada que se distrae a través de la ventana, de abarcarlo todo; tradiciones teológicas como la del

⁸⁵ Para un estudio más detallado de los aportes de la teología a la filosofía de Adorno, véase, entre otros, Christopher Craig BRITAIN, *Adorno and Theology*, New York: T & T Clark, 2010; David KAUFMANN, “Correlations, Constellations and the Truth: Adorno’s Ontology of Redemption”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 26 n°5 (2000), págs. 62-80; Elizabeth PRITCHARD, “Bilderverbot Meets Body in Theodor W. Adorno’s Inverse Theology”, *Harvard Theological Review*, vol. 95 n° 03 (2002), págs. 291-318; José Antonio ZAMORA, *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, op. cit., págs. 279-297.

⁸⁶ Theodor W. ADORNO y Ernest BLOCH, “Something’s Missing: A Discussion between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing”, op. cit., pág. 11, trad. propia.

⁸⁷ Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, op. cit., pág. 24.

Talmud ponen en guardia contra esto (...). La cosa se ofrece a la paciencia, virtud del pensamiento (...) El matiz pasivo de la palabra paciencia no expresa mal la índole de aquella actitud: no es la agitación afanosa ni la obstinación terca, sino la mirada que se detiene en el objeto sin forzarlo (...). El pensar no se reduce al método. La verdad no es el resto que subsiste después de la supresión del sujeto. Antes bien, este debe poner todo su nervio y experiencia en la consideración de la cosa para, en el caso ideal, desaparecer en ella. La desconfianza que inspira esta entrega del sujeto a la cosa es la forma- que reviste hoy- la hostilidad contra el pensamiento”⁸⁸.

Ahora bien, el peligro que corre esta prohibición de las imágenes es, precisamente, aislar lo absoluto, en tanto radicalmente Otro. La razón quedaría, paradójicamente, confinada a la aceptación, tal cual es, del campo de la inmanencia⁸⁹. Por eso se torna necesario repensar los aportes de la teología junto con la crítica al concepto de metafísica⁹⁰, ya que

“La metafísica hay que representársela como una especie de tierra de nadie o de tierra de Jauja, es decir como una especie de país nebuloso. No le basta a este tipo de pensamiento aquello que es; pero a lo que es más que el mero ser no le adjudica el ser (...) Pienso que uno de los accesos decisivos a la filosofía (...) consiste en comprender la motivación de este trascender el ámbito de los hechos sin que aquello por lo que se trasciende sea ello mismo un ente positivo”⁹¹.

Dado el carácter clasificatorio del concepto, este tiende a cercenar la especificidad de lo real a una mera particularidad, reduciendo todo lo nuevo a algo ya

⁸⁸ Theodor W. ADORNO, *Consignas*, op. cit., pág. 12.

⁸⁹ “Quien cree en Dios no puede por tanto no creer en él. La posibilidad a que se refiere el nombre divino la retiene el que no cree. Si antaño se extendió a la pronunciación del nombre, incluso en esta forma la prohibición de imágenes se ha hecho sospechosa de superstición. Se ha agudizado: hasta sólo pensar la esperanza peca contra ella y trabaja” (Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, op. cit., pág. 367).

⁹⁰ Para un estudio más detallado de los aportes de la metafísica a la filosofía de Adorno, véase, entre otros, Antonio AGUILERA PEDROSA, “Salvación de la apariencia”, en M. Cruz (comp.), *Individuo, Modernidad, Historia*, Madrid: Tecnos, págs. 189-211; Lucio CORTELLA, *Teoría crítica e metafísica*, Milan: Mimesis, 2009, págs. 105-182; María Jesús MINGOT MARCILLA, “Metafísica y dialéctica negativa”, *Anales del Seminario de Metafísica*, XXII (1987-1988), págs. 63-71; Espen HAMMER, “Adorno and Extreme Evil”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 26 n°4 (2000), págs. 75-93; Simon JARVIS, “The coastline of experience: materialism and metaphysics in Adorno”, *Radical Philosophy*, 85 (Sept./Oct. 1997), págs. 7-19; Marta TAFALLA, “Metafísica negativa para una razón mimética”, *Taula. quaderns de pensament*, 33-34 (2000), 113-120; Lambert ZUIDERVAART, *Social Philosophy after Adorno*, op. cit., págs. 48-76.

⁹¹ Theodor W. ADORNO, *Terminología filosófica Vol. II*, trad. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Madrid: Taurus, 1983, págs. 121-122.

conocido. Por ende, ningún concepto aislado puede captar lo absoluto sin traicionarlo: “Lo absoluto, sin embargo, tal como flota ante la metafísica, sería lo no idéntico que no afloraría hasta que se deshiciera la coacción identitaria”⁹².

Sin embargo, aquello no desfigurado, no puede ser una sustancia inmutable o eterna⁹³. Por el contrario, lo trascendente al estado actual aparece quebrado a través de lo más efímero⁹⁴. De allí la convergencia del materialismo con la metafísica, en el instante de su derrumbe: “una metafísica que fuese algo más que la simple afirmación de algo supremo, tendría que conectar con lo que hay tras esas pueriles preguntas: ¿Qué es esto?, ¿esto es todo?, ¿también nosotros somos así?”⁹⁵.

Desmentida la posibilidad de su cumplimiento otrora dibujado, la metafísica se encuentra enraizada en la dimensión somática de la experiencia⁹⁶. De tal solidaridad se comprende que su propósito será demostrar la no necesidad del dolor acaecido, “el dolor habla: pasa”⁹⁷. El momento especulativo del pensamiento, por tanto, no se enreda en elucubraciones suprasensibles, sino que tiene como su condición de verdad la respuesta a los sufrimientos perpetrados⁹⁸: “el pensamiento que no se decapita desemboca en la trascendencia hasta llegar a la idea de una constitución del mundo en la que no sólo sería abolido el sufrimiento existente, sino incluso revocado el irrevocablemente pasado”⁹⁹.

La metafísica, dentro del proyecto adorniano, encuentra su refugio en lo apócrifo, lo que permite, gracias al despliegue de una mirada micrológica¹⁰⁰, dejar de lado las limitaciones encontradas tanto en Kant¹⁰¹ como en Hegel¹⁰². La confrontación de sus postulados instaura, como corolario, una dialéctica de lo trascenden-

⁹² Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, op. cit., pág. 371.

⁹³ “Que lo inmutable es verdad y lo movido, lo efímero, es apariencia, la indiferencia recíproca entre lo temporal y las ideas eternas, no puede seguir afirmándose ni siquiera con la temeraria explicación hegeliana de que el ser-ahí temporal, gracias a la aniquilación inherente a su concepto, sirve a lo eterno que se representa en la eternidad de la aniquilación” (Ibid., 331).

⁹⁴ “Ningún recuerdo de la trascendencia es ya posible sino en virtud de la caducidad; la eternidad no aparece como tal, sino quebrada a través de lo más efímero” (Ibid., 330).

⁹⁵ Theodor W. ADORNO, *Terminología filosófica Vol. II*, op. cit., pág. 134.

⁹⁶ Cfr. Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, op. cit., pág. 334.

⁹⁷ Ibid., 191.

⁹⁸ Cf. Simon JARVIS, “What is speculative thinking?”, *Revue internationale de philosophie*, n°227 (2004), 69-83.

⁹⁹ Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, op. cit., pág. 368.

¹⁰⁰ “Ningún absoluto puede expresarse de otro modo que con temas y categorías de la inmanencia” (ibid., pág. 372). Asimismo: “No hay, sin embargo, ninguna verdad que sea metafísica y no esté fatalmente abocada a lo apócrifo” (ibid., pág. 366).

¹⁰¹ Cf. ibid., pág. 355.

¹⁰² Cf. ibid., pág. 368.

te: “A quien captura la trascendencia se le puede reprochar con razón, como hizo Karl Kraus, ausencia de fantasía, hostilidad al espíritu y, en ésta, traición a la trascendencia. Si, por el contrario, es totalmente eliminada la posibilidad, por lejana y débil que sea, de redención en el ente, en definitiva el espíritu se convertiría en ilusión”¹⁰³.

Como sostiene Adorno, la crítica debe “penetrar teóricamente lo no captado [haciendo] hablar a lo petrificado y enmudecido, cuyos matices son tanto huellas de la violencia como mensajes clandestino de una posible liberación”¹⁰⁴. Para cumplir tal objetivo debe conjugar el punto de vista de la redención¹⁰⁵, que permite “fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme”¹⁰⁶, con la micrometafísica, pues termina por sobrepujar la premisa de falsedad del estado actual, hundiéndose en las posibilidades heterogéneas a las que el propio sistema crea, sin apresarlas:

“Según su propio concepto, la metafísica no es posible como un complejo deductivo de juicios sobre lo ente. Tampoco se la puede pensar según el modelo de algo absolutamente distinto que se burlaría terriblemente del pensamiento. Sólo sería en consecuencia posible como constelación legible de lo ente (...) Los más mínimos rasgos intramundanos tendrían relevancia para lo absoluto, pues la mirada micrológica rompe las cascaras de lo, según la pauta del concepto genérico subsumidor, desamparadamente singularizado y hace estallar su identidad, el engaño de que sería meramente un ejemplar”¹⁰⁷.

Si la teología permite resignificar la noción de límite, gracias al cual se abre la posibilidad de escuchar el grito ahogado de lo sometido y sufriente¹⁰⁸, la dimensión especulativa de esta *racionalidad prudente y respetuosa*, apuntará a demostrar el carácter no agotado de lo real: “quien sin hacer distinciones y sin perspectiva de lo posible acusa de inanidad a lo que es, contribuye a la actividad embrutecida (...) La prédica de capuchino sobre la vanidad de la inmanencia liquida en secreto tam-

¹⁰³ *Ibíd.*, pág. 366.

¹⁰⁴ Theodor W. ADORNO, *Escritos sociológicos Vol. I*, trad. Agustín González Ruiz, Madrid: Akal, 2004, pág. 180-181.

¹⁰⁵ Para un excelente estudio del último párrafo de *Mínima Moralia*, véase, Vicente Gómez, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, op. cit., págs., 195-218.

¹⁰⁶ Theodor W. ADORNO, *Mínima Moralia*, op. cit., pág. 250.

¹⁰⁷ Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, op. cit., pág. 371.

¹⁰⁸ “El conocimiento tiene sin duda que reproducir la desdichada linealidad de la sucesión de victoria y derrota, pero al mismo tiempo debe volverse hacia lo que en esta dinámica no ha intervenido, quedando al borde del camino, por así decirlo, los materiales de desecho y los puntos ciegos que se le escapan a la dialéctica” (Theodor W. ADORNO, *Mínima Moralia*, op. cit., pág. 150).

bién la trascendencia, la cual únicamente se alimenta de experiencias en la Inmanencia”¹⁰⁹.

Sin embargo, y en base a lo antes señalado, esta “trascendencia desde dentro”, no predica que lo absoluto es algo objetivado, un en-sí, sino el requerimiento de que no todo quede reducido a un en-sí. La paradoja que moviliza la filosofía de Adorno se encuentra en el hecho de que está asentada en la búsqueda de lo absoluto dejando de lado toda pretensión de un Saber absoluto. La dialéctica negativa, así, se encuentra sobrepujada por un momento antihegeliano, ya que excluye la síntesis de todas las particularidades en una universalidad superior¹¹⁰. A diferencia de esta, pretende hallar lo incondicionado en lo condicionado: “No se puede mirar afuera. Lo que estaría más allá sólo aparece en los materiales y categorías interiores”¹¹¹. La micrometafísica, de esta manera, hace causa común con la dimensión de lo abierto, de lo no reglamentado, ya que denuncia a la totalidad imperante como un constructo que se impone externa –y por tanto– coactivamente, para garantizar su conservación: “Sólo para quien puede pensar la sociedad como una sociedad diferente a la existente, se convierte esta (...) en problema; sólo mediante eso que no es, se destapará como lo que es”¹¹².

La base de lo antedicho se debe a que para Adorno, la idea de lo distinto, no está regulada por el principio de identidad¹¹³, en cambio, está ligada a lo no idéntico, a la producción de una diferencia que no se puede describir positivamente, ya que, de otro modo, se recaería en la trampa del idealismo: “En la situación justa todo sería, como en el *theologumenon* judío, sólo un poco distinto de como es, pero, en lo más mínimo, se puede representar cómo sería entonces”¹¹⁴. Es tal proclama la que enlaza con la exigencia de que la conciencia crítica no tome partido por ninguna alternativa entre el ser y la nada. Ambas nociones están regladas por el principio de identidad, la mansedumbre de lo sido o la imposibilidad de la modificación. Aquello con lo que la totalidad antagonica confronta su falsedad no es con

¹⁰⁹ Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, op. cit., pág. 364.

¹¹⁰ Cf. José CASTILLO HERMOSO, “Racionalidad y crítica del nihilismo: la perspectiva negativa de Adorno”, en J. De la Higuera, L. Saez y J. Zúñiga (eds.), *Nihilismo y Mundo Actual*, Granada: Editorial Universidad de Granada, 2009, pág. 168.

¹¹¹ Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, op. cit., pág. 137.

¹¹² Theodor W. ADORNO, *Escritos sociológicos Vol. I*, op. cit., pág. 525.

¹¹³ “Una conciencia que insertara entre sí y lo que piensa un tercero, imágenes, reproduciría inadvertidamente el idealismo; un corpus de representaciones sustituiría al objeto del conocimiento, y la arbitrariedad subjetiva de tales representaciones es la de los que mandan” (Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, op. cit., pág. 195).

¹¹⁴ *Ibid.*, pág. 274.

otro ente positivo, ni algo sustraído u oculto, sino con lo que aún no es, con su propio no ser, el cual no es una propiedad efectiva de la cosa que, recortada por el trabajo clasificatorio del concepto, se torna un sustrato inaudible¹¹⁵. Por el contrario, es lo que resta ser, el exceso de ese “más” del objeto que espera realizarse y que es imposible de alcanzar bajo el imperio de la razón autoconservadora: “Lo que trasciende a la sociedad dominante no es sólo la potencialidad que ésta desarrolla, sino también y en la misma medida lo que no encaja del todo en las leyes del movimiento histórico”¹¹⁶.

En virtud de lo mentado, Adorno sostendrá que la trascendencia desde dentro, aunque labor sin garantías y siempre amenazada, no es algo *u-tópico*: “los elementos de eso otro están reunidos en la realidad, solo tendrían que aparecer (ligeramente desplazados) en una constelación nueva para encontrar su lugar correcto”¹¹⁷. Ahora bien, si como afirma el frankfurtiano, al cambiar un elemento, cambia la identidad del resto¹¹⁸, esto significa, precisamente, que en aquellos elementos que esperan una nueva ordenación, vibra dicha posibilidad. No es en su manifestación presente y positiva en la que se efectivizaría aquella transformación, sino que, al ser puestos en una nueva configuración, su identidad se vería radicalmente modificada, dando paso a eso otro, de lo cual, ahora, son tan solo su esperanza. Dado que “en lo aparente se promete lo carente de apariencia”¹¹⁹, se comprende que lo trascendente no es y no solo no es.

La reinscripción de lo posible pensado desde el punto de vista de lo real, se torna, de este modo, en el cénit de la dimensión emancipatoria del pensamiento de Adorno: “Solo cuando lo que es se puede cambiar, lo que es no lo es todo”¹²⁰.

¹¹⁵ “Lo no-idéntico no puede obtenerse inmediatamente como algo por su parte positivo, ni tampoco mediante la negación de lo negativo. Esta no es ella misma, como en Hegel, afirmación” (Ibid., pág. 153).

¹¹⁶ Theodor W. ADORNO, *Mínima Moralia*, op. cit., pág. 151.

¹¹⁷ Theodor W. ADORNO, *Teoría Estética*, trad. Jorge Navarro, Madrid: Akal, 2004, pág. 180.

¹¹⁸ “Cuando una categoría -por obra de la dialéctica negativa, la de la identidad y de la totalidad- cambia, cambia la constelación de todas y con ello a su vez cada una” (Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, op. cit., pág. 160).

¹¹⁹ Ibid., pág. 370.

¹²⁰ Ibid., pág. 365.