

ADORNO, Theodor W.: *Einführung in die Dialektik* (1958), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2010, 439 páginas.

A finales de 2010 se ha publicado un nuevo volumen de las lecciones universitarias de Adorno, el curso de introducción a la dialéctica impartido en el semestre de verano de 1958, editado por Christoph Ziermann. Además del curso de Adorno, el volumen incluye los apuntes y anotaciones en que se apoyaban sus lecciones. Tras la publicación del curso sobre la relación entre reflexión filosófica y teoría crítica de la sociedad y del primero de los dos cursos sobre estética —ambos reseñados en *Constelaciones*—, el presente volumen inaugura la confrontación específica de Adorno con la dialéctica, centrando la atención en la reflexión sobre el que sería el método de sus trabajos materiales. Sin poder formular aún sus posiciones de manera inequívoca, Adorno se confronta aquí con las dificultades y contradicciones con las que se encuentra el pensamiento dialéctico. Para ello explicita, interpreta y construye modelos de pensamiento dialéctico, y de este modo facilita una cercanía respecto a su propia posición. Ésta es también la tarea a la que quería incitar a sus oyentes: “hacer de la dialéctica un asunto propio, reproducir sus motivos a partir de sus propias experiencias, producirlos de nuevo” (pág. 22). Lo que Adorno expresa aquí como objetivo recorre todo el curso como un hilo conductor. Dicho propósito cobra vida mediante el dinamismo del discurso hablado, incitando tanto a los oyentes de entonces como a los lectores de hoy a “asumir el esfuerzo y el empeño de pensar por uno mismo estos conceptos y, si es posible, ponerlos a prueba críticamente” (pág. 34 s.).

Cuando se habla de viveza, nos referimos a esa sublimación lograda que Adorno constatará en Hegel en su ensayo “Aspectos”, que escribió poco antes del comienzo de este curso. Se trata de un modelo de construcción de los conceptos mediante el que éstos “absorben de nuevo todo el colorido y la riqueza de la vida y comienzan así a relumbrar” (pág. 78). Según Adorno, este modelo de construcción conceptual contiene ya en Hegel un carácter inmanentemente político, puesto que a través de los conceptos “se da una interacción constante entre el pensamiento extremadamente teórico y el giro hacia la praxis” (pág. 55). Pero sobre esto volveremos más tarde. Porque lo que Adorno intenta desarrollar es ante todo un pensamiento extremadamente teórico; en primer lugar, a partir de algunos conceptos dialécticos centrales de Hegel, así como de distintas objeciones contra la dialéctica y de una crítica de las reglas del método cartesiano, explicita los momentos fundamentales del pensamiento dialéctico. De la concepción adorniana se deriva tanto

una crítica de las implicaciones políticas y las necesidades socialmente producidas –sobre todo la necesidad de seguridad– de las posiciones que se oponen al conocimiento dialéctico como también el que las ideas fundamentales sólo sean formuladas explícitamente al final –de acuerdo con la tesis hegeliana de que la verdad es fundamentalmente resultado–.

Con esto se anuncia ya la parte más fructífera y más densa del curso: la confrontación de Adorno con Hegel en la primera mitad del volumen, en la que Adorno explica “la dialéctica en su versión idealista, la hegeliana” (pág. 15) a partir de algunos pasajes del prólogo de la *Fenomenología del espíritu*. En su confrontación con Hegel, Adorno presenta distintos motivos del pensamiento hegeliano que se van desarrollando uno detrás de otro: la relación entre ser y pensamiento, el “movimiento del concepto”, el “núcleo temporal de la verdad”, el hablar de la verdad como el todo, el concepto hegeliano de mediación, el ya mencionado carácter de la verdad como resultado, la contradicción dialéctica, la idea de crítica inmanente, la relación de Hegel con la tradición (entre otros y explícitamente con Kant) y con la lógica tradicional, el concepto hegeliano de ser en sí y para sí o el esquema de la triplicidad –por mencionar solo los más importantes–. Pero la verdadera riqueza y densidad de estas ideas sólo puede comprenderse cuando se aprecia la imbricación de los distintos motivos entre sí: primero se alude a un tema sin desarrollarlo totalmente, para que más tarde, con la fuerza de las ideas desarrolladas entre tanto, reciba toda su significación, fundamentando así las determinaciones del concepto precedentes. El que este movimiento –característico del pensamiento dialéctico desde Hegel– sea expuesto al oyente y al lector al mismo tiempo que se ejecuta constituye el principal atractivo de este curso, que, si bien no hace de la publicación “una obra propiamente dicha” –como un periódico alemán escribió a propósito del curso *Sobre la doctrina de la historia y la libertad*¹–, ya no permite al receptor instalarse en una tranquilidad engañosa. Por ello Rolf Tiedemann ha escrito en su último libro que las ideas expuestas en este curso eran para él “lo verdaderamente estimulante en su pensamiento, que no había percibido tan claramente en la lectura de los escritos de Adorno y Horkheimer, y que desde entonces ya no me ha abandonado”².

¹ Theodor W. ADORNO: *Zum Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.

² Rolf TIEDEMANN: *Adorno und Benjamin noch einmal*, Munich: Text+Kritik, 2011, pág. 29.

El desarrollo dialéctico del curso puede apreciarse por ejemplo cuando, en la tercera de sus clases, Adorno se aproxima al concepto de verdad y analiza los motivos hegelianos de “lo verdadero es el todo” y lo “absoluto” –que Adorno equipara con “verdad en sentido enfático” (pág. 30)– es “fundamentalmente resultado”. Porque esta aproximación se enriquece con las reflexiones precedentes sobre la relación entre pensamiento y cosa, esa “experiencia fundametal de la dialéctica” que consiste en “el avance de los conceptos a través de la confrontación con su objeto” (pág. 10). Es decir, la experiencia gracias a la cual el concepto de experiencia adquiere una importancia fundamental en la filosofía adorniana. Según ésta, es dialéctico el pensamiento “que no se da por satisfecho con el orden conceptual, sino que es capaz de corregir el orden conceptual mediante el ser de los objetos” (pág. 10); la reflexión dialéctica es “el intento de autorrestricción del pensamiento a través de la cosa” (pág. 11). Pero esta restricción no significa perderse irreflexivamente en la cosa, sino que sirve para salvar –desde la reflexión sobre la relación entre pensamiento y cosa– un concepto de verdad que conserva el énfasis de la dialéctica hegeliana sin renunciar a la diferencia respecto de ésta. Adorno subraya la necesidad de clarificar las reflexiones de Hegel sobre la relación entre identidad y no-identidad, sin simplificar por ello sus planteamientos ni ser injusto con ellos. Por ello no se limita a anteponer el veredicto aislado –que se convertiría así en un juicio no verdadero– sobre el carácter de filosofía de la identidad del pensamiento hegeliano para, después de esta “denunciación”, practicar alegremente su “propia” filosofía, sino que su exposición toma en serio los puntos fuertes de la filosofía hegeliana e intenta, por medio de ellos, ir más allá del propio Hegel. De este modo es consciente de que la filosofía hegeliana “identifica pensamiento y ser”, y que por tanto “la dialéctica [de Hegel] es en último término una filosofía de la identidad” (pág. 15), pero sólo para explicitar a continuación que la filosofía de Hegel no se basa en el principio de la identidad, sino que tiene en cuenta la mayor contradicción de la relación entre pensamiento y ser, es decir, la paradoja del pensamiento identificador de la no-identidad, y que sólo a través de este proceso lleno de contradicciones llega a tal identidad. Este momento de la dialéctica hegeliana, que se dirige contra la identidad abstracta, es lo que Adorno, a lo largo del curso, dirigirá contra el propio Hegel. En la medida en que renuncia a la idea de una identidad concluyente de identidad y no-identidad, se decanta por la experiencia objetiva de la cosa, que no se agota en la identidad como resultado.

La confrontación con Hegel y con los motivos hegelianos, así como el intento de hacer consciente su tendencia inmanente, que apunta más allá del sistema hegeliano, constituye la parte más densa del curso. Como interpretación adorniana de Hegel, esta parte puede iluminar las oscuridades que –algunos años más tarde– Adorno intenta clarificar en uno de sus *Tres estudios sobre Hegel*³. Por otra parte, su interpretación revela también los momentos en los que Adorno identifica los límites de un Hegel del que, al mismo tiempo, se sentía tan cercano que ocasionalmente se refiere a él como “mi Hegel” (pág. 210). Gracias a la exposición libre y a la pretensión de resultar comprensible, en esta confrontación con Hegel los problemas que Adorno reconoce en sus planteamientos y que quisiera superar resultan extremadamente claros.

Por lo demás, la excelente edición crítica de Christoph Ziermann facilita la comprensión de las diferencias de Adorno y Hegel. Las notas del editor remiten por una parte a los pasajes fundamentales de los escritos de Hegel comentados por Adorno, posibilitando la profundización de la lectura. Pero también señalan las referencias a Hegel que no concuerdan de modo exacto; por ejemplo cuando, a propósito de un comentario de Adorno sobre la relación de Hegel con Platón en relación a la filosofía primera y la filosofía del origen, se constata: “La admiración de Hegel por Platón es fácilmente demostrable. Sin embargo no pudieron encontrarse pasajes en los que Hegel reconozca el concepto de lo primero en el modo descrito por Adorno” (pág. 356). El esmero con el que se ha editado el volumen puede apreciarse también en las indicaciones sobre las conjeturas con las que se han completado los pasajes faltantes en la transcripción del curso, siempre detalladamente fundamentadas en escritos de Adorno. Este cuidado en la edición ha posibilitado que el editor haya logrado realizar notablemente su propósito de “elaborar una edición de lectura” (pág. 424). Pero se trata de una edición de lectura que no ha sacrificado el carácter científico. Además el volumen se cierra con un epílogo que, pese a su brevedad, es sumamente preciso. La publicación incluye también las anotaciones en las que Adorno se apoyaba para impartir sus clases y el plan general del curso realizado al comienzo del semestre.

Según este plan general (pág. 312 s.), después de la parte sobre Hegel –que, pese a su densidad, no llega a cumplir lo que Adorno se había propuesto en ella– debía

³ “Skoteinos oder Wie zu lesen sei”, traducido al castellano como “Cómo leer a Hegel el oscuro”.

venir una confrontación explícita y modélica con la dialéctica materialista. Por desgracia, dicha confrontación no tendría lugar en la extensión prevista. Hasta qué punto esto resulta insatisfactorio puede apreciarse ya en la huella de decepción que trasluce la lacónica nota del editor cuando, en la novena clase, a propósito de su crítica a la identidad de identidad y no identidad en la filosofía de Hegel, Adorno remite al posterior desarrollo de la “estructura extremadamente complicada” (pág. 127) de la relación entre teoría y praxis en Marx: “Adorno no llegará a desarrollar estos planteamientos en el curso” (pág. 378). Del mismo modo, puede sentirse una cierta decepción cuando se confronta el trascurso de las lecciones con su concepción en el plan general. Aunque algunos motivos de la dialéctica marxiana son esbozados ya en la parte sobre Hegel y explicitados en el desarrollo del curso, no llega a haber una exposición detallada de las transformaciones conceptuales requeridas por el giro materialista de Marx. Sin duda, una “introducción a la dialéctica” no puede ser omniabarcante, pero, si se tiene en cuenta el plan inicial, que preveía dedicar una clase a la “transición a la dialéctica materialista: filosofía del derecho”, y por ello también a “a) la doctrina del estado en Hegel” y “b) la crítica a la filosofía del derecho de Hegel en Marx”, pese a algunas observaciones sobre la teoría del estado en Hegel y la concepción marxiana, el texto del curso deja al lector con una cierta insatisfacción. En las clases octava y novena, Adorno trata la relación entre dialéctica idealista y materialista, pero a continuación se centra en el “doble frente” de la dialéctica: “por una parte contra la ontología y por la otra contra el positivismo” (pág. 158), y también en lo que une a ambos: “la necesidad de poder tener en la mano un fundamento último, que está estrechamente vinculada con la necesidad de seguridad que limita nuestro pensamiento en su conjunto” (pág. 155).

Pero en esta desviación de Adorno respecto a su planificación puede reconocerse algo sobre la temática que no llega a desarrollar explícitamente: la necesidad práctica de la dialéctica materialista. Tres años antes de la disputa del positivismo y varios años antes de la publicación de sus *Intervenciones*, Adorno lleva a cabo la tentativa de una intervención –si bien limitada– de la teoría en la praxis. La dificultad que no llegó a ser plenamente desarrollada –es decir, que “si no se acepta el concepto de praxis [...], la idea de que las relaciones materiales o meramente existentes pueden ser dialécticas en sí mismas sería de hecho inconcebible; mientras que Marx no concibe esta idea como algo meramente contemplativo y explicativo a nivel teórico, mientras que se trata, pese a todo de una teoría” (pág. 127)– recorre

todas las clases que siguen. El intento de que la dialéctica no se atrofie como una idea meramente contemplativa, explicativa, sino de poner en relación lo explicitado a propósito de Hegel con la praxis científica contemporánea para criticarla y transformarla, puede haber sido un impulso para no tener que tratar directamente la dialéctica materialista. Ésta es tematizada después de la crítica a la ontología, a propósito de lo que Adorno denomina “el espíritu del método científico en cuanto tal” (pág. 184): el “espíritu del método” que, según Adorno, subyace tanto al empirismo como al racionalismo. Adorno desarrolla esta crítica a partir de las cuatro reglas cartesianas en *El discurso del método* y mediante reflexiones sobre las transformaciones del concepto de sistema. Con ello no se pretende decir que una confrontación más explícita con Marx –precisamente desde la perspectiva del presente– no hubiera sido deseable; en el mejor de los casos, podríamos especular sobre los motivos que llevaron a Adorno a no hacerlo. Pero sí que se puede decir que –tomándose en serio la relación con la praxis– Adorno intenta hacer justicia a una primera “introducción a la dialéctica”: por una parte mostrando las dificultades de una dialéctica post-hegeliana y por otra en las conclusiones relativas a la praxis sobre la que podía influir, que intentan llevarla a ser algo más que una praxis meramente científica en el peor sentido del término. Por ello no es casual, sino producto del apremio a la acción de toda teoría crítica que no quiere ser totalmente inmanente, que en la exposición del pensamiento dialéctico que sigue a continuación se formulen instrucciones para la acción y se designen posibles puntos de aplicación sobre los que tanto la investigación de las ciencias particulares como la teoría de la ciencia tendrían que reflexionar.

Hoy estas intervenciones pueden resultar superfluas –porque suenan ya sobradamente conocidas– u obsoletas –porque se refieren a un concepto anticuado de verdad y de praxis–. Esto se debe a la mediación subjetiva del pensamiento, que Adorno pone de relieve; a que “el momento subjetivo [...] representa un mero momento, y el concepto de subjetividad en el que se basa es él mismo algo abstracto, una abstracción de los sujetos vivientes, los seres humanos vivientes, cuyo pensamiento forma parte de la determinación de las contradicciones” (pág. 272). Pero esta reflexión abstracta sobre la relación entre sujeto y objeto remite a algo más que a una mera estructura lógica: Adorno se toma en serio las “relaciones existentes” de las que hablara Marx en la medida en que considera la reflexión sobre la experiencia social como presupuesto de la posibilidad del conocimiento: sólo en rela-

ción radical con la constelación social correspondiente pueden reconocerse los puntos dónde se abren brechas en un contexto de ofuscación que se intensifica, porque los individuos lo refuerzan activamente, permitiendo al conocimiento llegar a ser algo más que mera tautología e inmanencia —es decir, permitiendo que llegue a ser conocimiento propiamente dicho—. En este sentido, en relación con las formas contemporáneas de subjetividad, los intentos adornianos de intervención están hoy anticuados. Pero esto debe tomarse con precaución, porque, por mucho que se hable hoy del carácter condicionado de la propia posición y de reflexividad, lo cierto es que en Adorno pueden apreciarse distintos momentos que rebasan la decadencia de la reflexión actual. Por otra parte, sólo a partir de los intentos de explicación de Adorno podría entenderse por qué esta reflexividad está decayendo: a esta se la escapan los dos extremos dialécticos, el todo y el fenómeno particular que se desvía de él. La exposición de Adorno permitiría comprender que una reflexión que ya no se refiere a la cosa en su mediación con el todo degenera en una reflexividad ciega, que debido a la dilatación forzosa de la pupila y el deslumbramiento resultante ya no es capaz de distinguir nada.

Esta ofuscación se realiza desde cada sujeto neoliberal —al precio del hundimiento. Consiste en evitar toda reflexión sobre la propia integración en una totalidad funesta, y con ello sobre la experiencia de una nueva forma de impotencia que cobra su absurda expresión en el uso de todo el poder movilizable. De este modo, todo lo que podría rebasar lo existente —aunque sólo fuera el sufrimiento causado por dicha situación— es absorbido y reprimido mediante una integración activa de todo resto de no-identidad en la exhibición irónica y alegre de la propia deformación. Semejante (auto)ofuscación podría ser analizada mediante la dialéctica de Adorno. La posibilidad de conocimiento objetivo sólo podría recuperarse por medio de un concepto de totalidad a cuya realidad se oponía la dialéctica adorniana, pero a la que no se puede renunciar para el conocimiento de dicha realidad. Esto es especialmente válido en una situación histórica en la que, por una parte, la heteronomía ha penetrado en los últimos momentos capaces de ofrecer resistencia y la incorporación conformista de todos los potenciales de resistencia ha llegado a convertirse en un requisito para poder ser aprovechable: la caza de lo no-idéntico se ha convertido en presupuesto de lo siempre-igual; pero en la que, por otra parte, la cosificación y la segmentación objetiva del contexto social planetario ha dificultado hasta tal punto la experiencia inmediata de la imbricación que la insistencia

en la propia autonomía se ha convertido, pese al vacío de ésta, en apariencia socialmente necesaria. Esto no significa que a partir de estas formulaciones pueda llegarse al todo o se lo pueda poseer como a una cosa. Pero, cuando Adorno señala el problema de “cómo comprender la parte a partir de un todo que nunca está completamente dado como tal” (pág. 130), esto no debe entenderse como una llamada a abandonar –como hacen los postmodernos– el conocimiento del todo y con ello la idea de verdad, sino como una incitación a tomar las transformaciones sociales tan en serio que el todo, en su propia dinámica, sea considerado como objetivo del conocimiento y también de la transformación.

Si uno es consciente de la continuidad y también de las rupturas sociales que nos separan de las reflexiones de Adorno, al lector se le ha dejado –pese a la caducidad de las intervenciones de Adorno, dirigidas a una constelación social precisa– una “luz encendida” (pág. 288) contra la afirmación ciega de la praxis actual (no sólo la teórica) y contra la formación social en la que dicha afirmación se basa. Esto podría ser más provechoso que el mero esperar que “la crisis general [...], por la universalidad de su escenario y la intensidad de sus efectos, inculcará la dialéctica incluso a los más afortunados”⁴. Por una parte porque, en la época que parece haber tocado fin, los “más afortunados” pudieron convencerse con cierta razón de que, pese a toda dialéctica, en último término nada cambia, y por tanto la resistencia a la experiencia está ya muy endurecida; por otra porque los potenciales de destrucción al alcance de los seres humanos han alcanzado tales proporciones que aquellos que se defenderán por todos los medios, y también con las armas, de tal experiencia, apenas dejan ya esperanzas. Pero sobre todo porque la lectura de Adorno –a diferencia de la crisis– puede llevar a una conmoción intelectual que, gracias al placer de la lectura, no conduce a la parálisis, sino que empuja a una experiencia que exige ir más allá del quedar atrapado en lo falso y no permite contentarse con una situación sin salida.

Arne Kellermann

arne.kellermann@hu-berlin.de

⁴ Karl MARX: *Das Kapital*, vol. 1, *Marx Engels Werke 23*, Berlín: Dietz, 1981, pág. 28.