XI Jornadas de Jóvenes Investigadorxs

Instituto de Investigaciones Gino Germani

26, 27 y 28 de octubre de 2022

**Teoría del conocimiento, economía política y vida dañada.**

**La crítica de Th. W. Adorno al idealismo absoluto hegeliano**

Agustin Mendez (FSOC-UBA)

Lic. Ciencia política - maestrando Teoría política y social (FSOC-UBA)

agustinmendezff@gmail.com

Eje 9

**A modo de introducción**

El presente trabajo pretende dar cuenta de los aportes de la teoría desarrollada por Th. W. Adorno al campo sociopolítico y la teoría del conocimiento, tomando como eje central la crítica que realiza al proyecto filosófico propio del idealismo de corte hegeliano.

Para la consecución de tal fin se tomará como leitmotiv el *dictum* adorniano, contenido en su ensayo *Sobre Sujeto y Objeto*, que reza “crítica del conocimiento es crítica de la sociedad y viceversa”. Con ello en vista, se mostrará, en un primer momento, la vinculación interna entre los preceptos vertidos por G.W.F. Hegel en sus obras *Ciencia de la lógica* y *Principios de filosofía del derecho* para luego exponer las consecuencias que Adorno extrae del estudio de dicha articulación. De esta manera, la tesis basada en la correlación entre el principio de identidad y el intercambio de equivalentes dará lugar a la consagración de un tipo de dominación particular que está a la base de la denominada “vida dañada”.

Frente a este armazón teórico, la propuesta de Adorno será liberar la fuerza de lo particular, desestabilizando la ingeniería conceptual que la motiva. Producto de tal intervención será el cuestionamiento del paradigma idealista de la reconciliación dialéctica, para abrir paso a la noción de emancipación, sustentada en la convivencia de lo múltiple y distinto.

El punto de partida para alcanzar dicho objetivo será, por tanto, reponer brevemente la crítica que realiza Hegel a los límites del entendimiento, según la exposición realizada por Kant en la *Crítica de la Razón pura*, ya que dicha contraposición permitirá señalar los elementos centrales de su propia perspectiva, la cual, a su vez, sentará las bases para comprender la diferencia con la dialéctica negativa.

**Razón y entendimiento. El idealismo según Hegel**

De acuerdo con Hegel, Kant, si bien reconoció el carácter unificante de la razón, recortó su potencialidad al sostener una división tajante entre la aprehensibilidad del mundo fenoménico y la incognoscibilidad del mundo nouménico. La disposición natural a pensar lo incondicionado lleva a la razón a sobrepasar sus límites, postulando ideas concebidas como Dios, alma y mundo, que poseen una función heurística a la hora de ordenar el conocimiento en una dirección y mostrar la interconexión de los conocimientos condicionados del entendimiento. En pos de criticar y superar este paradigma, Hegel buscará reconciliar la escisión entre pensar y conocer. A diferencia del entendimiento, ámbito delimitado por Kant, que fija y abstrae, la razón es infinita, porque se despliega a sí misma, a través de las diversas determinaciones de lo finito. No depende de nada externo a ella, pues no existe tal limitación. Es la razón misma la que se da sus propias condiciones de posibilidad. La piedra fundacional del idealismo especulativo hegeliano, y que permite superar el método trascendental, descansa en el reconocimiento de la idealidad de lo finito: “La proposición que lo *finito es ideal,* constituye el *idealismo.* El idealismo de la filosofía no consiste en nada más que en esto: no reconocer lo finito como un verdadero existente” (Hegel, 1982: I/§197).

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

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

De lo antedicho se comprende que lo finito solo tiene existencia en relación a la infinitud que le da su sustento. Lo finito posee una carencia intrínseca; su despliegue se encuentra apuntalado por su deducción a partir del concepto. Este se pone y desdobla en diversas determinaciones que, mediante sus sucesivas negaciones, permite alcanzar mayores grados de concretud. Al estar atravesado por su contradictoriedad lo finito desaparece, se muestra verdaderamente como lo que es, un momento del devenir del concepto, siendo este la instancia metafísica fundamental de toda finitud: “Lo finito no es lo real, sino que lo es el infinito” (Hegel, 1982: I/§191).

**Sobre la dialéctica de lo particular y universal I. La crítica adorniana a las categorías hegelianas en su dimensión filosófica**

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

La unidad de lo comprendido bajo conceptos universales es fundamentalmente distinta de lo particular conceptualmente determinado. En esto el concepto siempre es, al mismo tiempo, su negativo; recorta lo que esto mismo es y que, sin embargo, no se deja nombrar inmediatamente, y lo sustituye por la identidad. Esto negativo, falso, sin embargo, al mismo tiempo necesario, es el escenario de la dialéctica. (Adorno, 2008: 166)

En consonancia con lo antedicho se comprende que la estrategia de Adorno será recuperar lo particular de la imposición asfixiante y violenta de lo universal: “la filosofía tiene su verdadero interés en aquello sobre lo que Hegel, de acuerdo con la tradición, proclamó su desinterés: en lo carente de concepto, singular y particular” (Adorno, 2008: 19).

Este modo de comprender la relación entre lo universal y lo particular termina por trastocar la conceptualización misma de la noción de contradicción. Esta ya no es el motor que permite deducir lo infinito a partir de la idealización de lo particular, sino que lo contradictorio ahora es interpretado como aquello que rompe con los cánones del *statu quo*, con los principios de la lógica: lo diferente “adquiere la forma lógica de la contradicción porque todo lo que no se pliega al principio del dominio aparece, según el criterio del principio, no como algo distinto indiferente a éste, sino como una violación de la lógica” (Adorno, 2008: 55). La primacía del momento cuantificador, por encima del rasgo cualitativo del concepto, es la sede de la crítica a la dialéctica especulativa, no solo en el plano metafísico, sino también, en base a las repercusiones que tal unilaterización tiene en el edificio socio-político que fundamenta.

**Sobre la dialéctica de lo particular y universal II. La crítica adorniana a las categorías hegelianas en su dimensión sociopolítica**

En virtud de lo antedicho, se observa el modo en que las categorías que utiliza Hegel para comprender el despliegue del concepto sustentan filosóficamente la articulación entre su perspectiva de la economía política, propia del ámbito de la sociedad civil y lo jurídico-estatal. Retomando lo expuesto hasta aquí, se comprende que, en su *Principios de filosofía del derecho*, Hegel deduzca especulativamente el valor de cambio de una mercancía a partir de su valor de uso. La dimensión cualitativa constituye un complemento dialéctico de su determinación cualitativa:

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

Puesto que Hegel sostiene que el valor de una cosa depende de su capacidad para satisfacer una necesidad y que, debido a la división del trabajo existe una cesura entre su producción y las necesidades que ella cancela, solo pueden conservar dicha especificidad en tanto valores. El proceso de abstracción de lo cualitativo hacia lo cuantitativo es el correlato necesario para que el andamiaje especulativo se despliegue. Ello explica su capacidad para circular por el mercado, permitiendo que “lo cuantitativo para sí”', posibilite “el cambio de un algo cualitativo por otro” (Hegel, 1997: § 124).

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

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

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

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

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

Esta familiaridad primigenia detectada, no solo tiene una función de tipo social, sino que remite a una ingeniería metafísica particular, sostenida por la filosofía del sujeto: “el proceso de abstracción transfigurado por la filosofía y únicamente atribuido al sujeto cognoscente tiene lugar en la sociedad real del canje” (Adorno, 2008: 171).

Según Adorno existe una relación dialéctica entre lo universal y lo particular, de mutua implicación y no solo de producción del primero sobre lo segundo. De ahí la importancia del Espíritu hegeliano para desentrañar la especificidad del proceso de abstracción que ocurre dentro de la sociedad. A través del análisis de las categorías hegelianas, Adorno, señalará que la lógica idealista reproduce, elevando a categoría invariante y ontológica, la expansión del principio de cambio: “el insaciable y destructivo principio de expansión de la sociedad de cambio, se refleja en la metafísica hegeliana: ésta describe-pero no en perspectivas históricas, sin o esencialmente- lo que el mundo auténticamente es” (Adorno, 1974: 47).

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

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

El desprecio que Hegel ha mostrado sobre el sufrimiento y el padecimiento de lo particular, sublimándolo como mera arbitrariedad del Espíritu en el despliegue de su racionalidad, le permitirá a Adorno asestar el golpe de gracia a su noción de totalidad. Esta, debido a que solo consigue plasmarse al precio de destruir y someter lo distinto y diferente, se revela como dominación particular:

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

Ahora bien, si la lectura materialista de Hegel ha demostrado que la totalidad resultante de su proyecto no es más que una universalidad que se recorta a sí misma, instaurando una dominación particular, el aparato político-estatal inscribirá su funcionamiento dentro de este mismo proceder. No es menor que, como sostiene Adorno, la noción de derecho, dota de una racionalidad jurídica al principio de identidad, ocultando con ello las desigualdades realmente existentes.

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

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

Apuntar hacia lo particular no implica realizar un salto hacia el otro polo de la dialéctica, despreciando lo universal. El modo en que se encuentran articulados ambos términos de la díada implica que una modificación en la constelación que los agrupa produce un cambio en su relación. Adorno no confía en la capacidad inherentemente liberadora del sujeto particular actual; este es producto de una formación social específica bajo el dominio de un universal coercitivo y, por tanto, un remedo de su verdadera potencialidad. A un universal abstracto y particular le corresponde un individuo masificado y aislado: “la emancipación del individuo, entonces, no es la emancipación del individuo respecto de la sociedad, sino la emancipación de la sociedad respecto de la atomización” (Schwarzböck, 2008: 177). Su interés no es sustraer al sujeto del hechizo del Espíritu y ponerlo a funcionar en su determinación presente, sino redimirlo y, con ello, modificar lo universal mismo.

El punto de partida que encontrará Adorno para desmentir la identidad entre individuo y sociedad será la experiencia del sufrimiento: “Pues el sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto; lo que éste experimenta como lo más subjetivo suyo, su expresión, está objetivamente mediado” (Adorno, 2008: 28). El sufrimiento, en la teoría adorniana, es la cuña que desmiente la realización de la reconciliación, pues sin conciencia de los padecimientos acaecidos no hay posibilidad de establecer una diferencia crítica frente a la realidad. El dolor, de esta forma, es una inmediatez mediada, que pone a la experiencia subjetiva como el lugar desde el cual desmontar el estado de ofuscación reinante, a la vez que ejerce la crítica al intento de configurar una individualidad puramente espiritualizada. Cuando Adorno, sostiene que “la más mínima huella de sufrimiento sin sentido en el mundo de la experiencia desmiente toda la filosofía de la identidad” (Adorno, 2008: 191), apunta a desmentir la constitución abstracta tanto de lo universal como de la particular. En lo más subjetivo se hace presente el peso y la imposición de la objetividad; este es, en definitiva, el motivo que permite erigir a lo no idéntico dentro del sujeto mismo, es decir, su dimensión afectiva-somática, como el vértice de todo trabajo crítico: “Cuanto más penetra la universalidad negativa lo singular y cuanto más lo determina, tanto más lo destruye y lo niega, es decir, tanto más fracasa su penetración, tanto más se muestra lo no idéntico como no idéntico y la identidad como falsa” (Zamora, 2004: 206).

**La posibilidad de lo absurdo como crítica a la dimensión burguesa de la praxis. Libertad como resistencia**

Ahora bien, la constatación que el aporte del polo subjetivo al conocimiento está dado por el sufrimiento, en tanto objetividad que pesa sobre el individuo, constituye el primer paso de la argumentación de Adorno. Para avanzar en su propuesta, es necesario adentrarse en la confrontación que lleva adelante tanto con Kant como con Hegel, en pos de señalar que no solo el valor moral de su posicionamiento, sino también su aspecto político o, para decirlo, en otros términos, como desarrollar una praxis trasformada que emerja de lo particular, y que permita superar su carácter monádico y con ello la falsa totalidad que lo conforma

En Hegel se anuncia por primera vez la experiencia de que el comportamiento del individuo, aunque su voluntad sea pura, no alcanza a una realidad que le prescribe y restringe al individuo las condiciones de su actuación. Hegel, al ampliar el concepto de lo moral hacia lo político, lo disuelve. Desde entonces no sirve la reflexión apolítica sobre la praxis (...). La filosofía moral de Kant y la filosofía del derecho de Hegel representan dos niveles dialécticos de la autoconsciencia burguesa de la praxis. Ambas son, escindidas en los polos de lo particular y lo general que esa consciencia desgarra, falsas; ambas tienen razón la una frente a la otra mientras en la realidad no se desvele una figura superior posible de la praxis. (Adorno, 2009: 680)

Según su perspectiva, Hegel, buscando superar con el concepto de *Sittlichkeit* el subjetivismo kantiano, desprecia la figura de lo particular, reificando lo universal mismo. Sin embargo, retraerse sin más a esta figura, luego de la crítica hegeliana, no tiene sentido alguno. Adorno suscribe que la liberación de lo particular debe ser a partir de lo general y, por ello, es necesario pensar en términos políticos y no meramente morales. Su apuesta por el individuo implica, necesariamente, el ejercicio de una reflexión atenta a la totalidad y lo colectivo. No es posible una modificación de lo particular sin la exigencia de un cambio en lo universal. Para repensar lo singular, sin despojarlo de su relación con lo colectivo, se torna necesario romper con la lógica de la subsunción, propuesta por el idealismo, entre ambos términos.

En pos de desmantelar la base metafísica que sustenta tal coincidencia, Adorno recupera, lo que denominará la posibilidad de lo absurdo:

En la teoría kantiana no aparece en absoluto el problema (…) de que, si exista la idea del bien y la obligación de hacerlo y de cumplir la ley, pero que, al mismo tiempo, se esté negando a los hombres la posibilidad de cumplirla, por ejemplo, por la totalidad del plexo social en que ellos se encuentran inmersos. (Adorno, 2000: 75)

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

La experiencia de lo absurdo, supone una reinscripción de la metafísica en términos materialistas, ya que no depende más de las facultades del sujeto la efectividad de las acciones realizadas. Esta posibilidad de lo absurdo no es una simple maniobra teórica o una mera propuesta abstracta. Por el contrario, surge del análisis del contexto de inmanencia actual que remite al *dictum* adorniano “no cabe la vida justo dentro de la vida falsa”. Lo absurdo, por tanto, si bien indica la pérdida de marcadores de certeza que guíen la acción, no por ello las acciones se tornan inmorales o amorales. El aplazamiento de la realización de la acción permite, también, remitir al individuo al mundo que lo circunda: “probablemente se puede decir que las cuestiones morales siempre han surgido cuando las normas morales de conducta han dejado de ser auto-evidente e incuestionable en la vida en comunidad” (Adorno, 2000:16).

En este contexto, el cumplimiento de una acción moral siempre tiene una cuota de contingencia, por lo cual implica un momento de “tener-fortuna”. Por tanto, el sujeto solo puede *creer* en el logro de su praxis o *esperar* a que alcancen su cometido, sin ningún tipo de garantías. Este momento de tener-fortuna, inherente a toda praxis, se liga a la promesa de felicidad, la cual

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

Empero, dado el contexto de ofuscación reinante que atenta contra la construcción de una voluntad autónoma que puede establecer una relación deductiva entre conocimiento y el cumplimiento de una acción, sostiene Adorno que no se puede conocer lo que es lo bueno en sí, así como tampoco delinear una estrategia específica de acción e intervención que posea resultados asegurados. Por tanto, no se pueden seguir ideales del bien, sino resistirse contra el mal: “no podemos saber que es el bien absoluto, la norma absoluta, incluso que es el ser humano o lo humano y la humanidad; pero qué es lo inhumano lo sabemos perfectamente” (Adorno, 2000: 175).

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

**A modo de conclusión. Dialéctica negativa como política de la no-identidad**

En base a lo trabajado hasta aquí, se puede concluir que la postura adorniana respecto de la praxis, en tanto resistencia y abierta a ese momento de trascender lo establecido, sienta las bases de una política de la no identidad, es decir desarrollar una actividad contra lo que *es*, lo establecido y determinado por la síntesis del sistema. Este espíritu está manifestado por Holloway, quien al referirse a las luchas de los trabajadores sostendrá que: “no luchamos como clase trabajadora, luchamos en contra de ser clase trabajadora, en contra de ser clasificados. Nuestra lucha no es la del trabajo alienado: es la lucha contra el trabajo alienado” (Holloway, 2010: 189). Una política de la no-identidad, por tanto, busca desclasificar a los sujetos del lugar asignado dentro del todo social. Rota las cadenas de su identificación abstracta, el sujeto no se dispersa ni deviene en una masa amorfa sin significación. En este sentido debe interpretarse la idea de Adorno acerca de que “lo no-idéntico sería la propia identidad de la cosa contra sus identificaciones” (Adorno, 2008: 156). El trabajo de resistencia frente al principio de identidad permite no solo cuestionar la posición determinada de un sujeto, particular o colectivo, sino, como consecuencia de este mismo gesto, desencadenar un mecanismo que permita asumir una identidad pensada por fuera de la lógica de la identificación, es decir, de la particularización de un particular.

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

Frente a este modelo sostenido en la imposición de la identidad de lo idéntico y lo no idéntico, un proyecto que haga suya la exigencia de desarrollar estrategias de des-identificación, se aproxima a lo que se puede llamar una lógica de la emancipación, la cual apunta a liberarse de ese lastre de la necesidad de identificación, que no es más que el reverso exacto de la atomización de lo particular requerida para la reproducción indefinida del capital. Cuando Adorno sostiene que “[la] libera[ción] de lo no-idéntico (…) abriría por primera vez la multiplicidad de lo diverso” (Adorno, 2008: 18) no debe interpretarse en términos de una lectura posmoderna de los postulados de Adorno. La diferencia, noción tan cara a dicha corriente, aquí es algo a producir, es decir, diferencia respecto de lo actual y la multiplicidad de lo diverso a lo que se apunta es como resultado de una transformación que implica a lo universal mismo. No hay un polo de la dialéctica universal-particular que tenga una preeminencia sobre el otro, pues solo un universal que opera por fuera de la síntesis especulativa permite la “comunicación de lo distinto” (Adorno, 1993: 145). La emancipación no es de lo universal sino de su particularización, es decir, su pliegue respecto a la teoría del valor. Una universalidad real es aquella que permita vivir en “paz” a los particulares, concepto que, como sostiene Martin Jay (1984: 65), implica una transformación tanto a nivel de una subjetividad colectiva, una subjetividad individual y el mundo material.

En definitiva, el trabajo de la crítica no es el de construir desde su “pureza” una sociedad por fuera del intercambio o del principio de identidad, sino desmitificar su pretendida necesariedad y con ello contribuir a abolir sus injusticias, pues “En la resistencia al mundo fungible del canje es indeleble la del ojo que no quiere que los colores del mundo sean aniquilados” (Adorno, 2008: 370).

**Bibliografía**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hegel, G. W. F. *Principios de filosofía del derecho.* Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

Holloway, John. *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy.* México: Sísifo Ediciones– Bajo Tierra Ediciones, 2010.

Jarvis, Simon. *Adorno: A Critical Introduction*. Cambridge, UK: Polity Press, 1998.

Juarez, Esteban. “Th. W. Adorno. El elogio de la teoría y la impaciencia de la praxis”. *Signos Filosóficos. XIV (27)* (2012): 89-118.

Jay, Martin. *Adorno*. London: Fontana Paperbacks, 1984.

Kant, Inmanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires, Colihue, 2007.

Maar, Wolgang Leo. “[Experiência política e experiência filosófica: Marx, Adorno e a compreensão da práxis](http://constelaciones-rtc.net/article/view/823)”. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica. 5* (2013): 205-219.

Menke, Christoph, “Metafísica y experiencia. Acerca del concepto de filosofía en Adorno”. *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica.* Ed. Gustavo Leyva. Universidad Autónoma Metropolitana–Iztapalapa: Anthropos, 2005: 170-183.

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

Wellmer, Albrecht. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: la crítica de la razón después de Adorno*. Madrid: Visor, 1993.

Wiggershaus, Rudolf. *La Escuela de Frankfort*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

Zamora, José Antonio. *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*. Madrid: Trotta, 2004.