

ISSN: 2007-9273

Protrepssis, Año 15, Número 29 (noviembre 2025 - abril 2026) 145 - 158

Recibido: 31/08/2025

Revisado: 23/11/2025

Aceptado: 28/11/2025

## Pensar lo no-identico: una aproximación a la dialéctica negativa de Theodor W. Adorno<sup>1</sup>

Enrique Tonathiu Garrido de Anda<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Universidad de Guadalajara

Guadalajara, Jalisco. México

E-mail: enriquegarrido.udg@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0005-8635-0785>

**Resumen:** Este ensayo reconstruye sistemáticamente la dialéctica negativa de Adorno, articulando sus determinaciones fundamentales y su diálogo crítico con la herencia hegeliana y materialista. Examina el giro epistemológico que postula la primacía de lo no-identico, lo que conlleva una reivindicación materialista del objeto como sedimentación de relaciones sociales e históricas. Asimismo, analiza sus herramientas centrales —la crítica inmanente y las constelaciones conceptuales— como claves para señalar y denunciar las contradicciones sociales sin asimilarlas en una identidad forzada. Finalmente, subraya su vigencia como alternativa crítica contra el dogmatismo y como impulso para la transformación social.

**Palabras clave:** Negatividad, no-identidad, crítica inmanente, constelaciones.

**Abstract:** This essay systematically reconstructs Adorno's negative dialectics, articulating its fundamental determinations and its critical dialogue with its Hegelian and Marxist heritage. It examines the epistemological shift that postulates the primacy of the non-identical, which leads to

---

<sup>1</sup> Este ensayo se deriva y estructura conforme al primer capítulo de la tesis inédita de licenciatura *Arte como resistencia: el carácter crítico del arte en la estética de Theodor W. Adorno*, presentada por el autor de este texto en junio de 2025 y aprobada por el comité asignado por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara.

a materialist vindication of the object as a sedimentation of historical social relations. Furthermore, it analyzes its core tools —immanent critique and conceptual constellations— as keys to identify and denounce social contradictions without assimilating them into a forced identity. Finally, it emphasizes its current relevance as a critical alternative to dogmatism and as an impulse for social transformation.

**Keywords:** Negativity, non-identity, immanent critique, constellations.

La esencia solo se deja conocer en la contradicción del ente con lo que él afirma ser  
(Th. W. Adorno)

## Introducción

Adentrarse en el pensamiento de Theodor W. Adorno no es una tarea sencilla. El filósofo de la dialéctica negativa no se distingue especialmente por la claridad de su estilo; tampoco por lo inequívoco de sus conceptos o la rigurosidad de su método. Por el contrario, el proyecto filosófico de Adorno prescinde intencionalmente de estas cualidades. Pero la ausencia de éstas, que algunos podrían considerar un defecto, no es un indicio de poca seriedad filosófica, sino una muestra de congruencia radical entre el contenido y la forma de su exposición. Es, en última instancia, la materialización discursiva y metodológica de su rechazo al principio idealista de identidad: del reconocimiento que entre el objeto y su concepto se abre un abismo, una distancia que no puede ser superada sin traicionar las contradicciones y tensiones inherentes a la realidad. Es ahí donde reside la esencia de su pensamiento: captar lo múltiple sin reducirlo a lo uno, pensar lo complejo sin sacrificar su diferencia y su no-identidad.

Si la tarea de la filosofía consiste, tal como lo expresa él mismo, en la interpretación de la realidad no intencional (Adorno, 2010: 310) —es decir, de aquellas estructuras sociales e históricas que operan con independencia de lo que los sujetos individuales piensan y desean— entonces el pensamiento filosófico debe asumir la responsabilidad de preservar el carácter contradictorio y no-identico del objeto en el acto interpretativo. Pero ¿cómo puede el pensamiento asumir esta tarea? Para Adorno, la respuesta es clara y nos remite a Hegel: si la interpretación de la realidad exige captar sus contradicciones, entonces esta tarea solo puede cumplirse mediante un pensamiento dialéctico (Adorno, 2010: 309).

Ahora bien, la dialéctica a la que alude Adorno no es cerrada ni resuelta al modo hegeliano, pues al negar la identidad entre sujeto y objeto, se distancia también de cualquier forma de idealismo. La dialéctica adorniana se centra en el momento crítico del pensamiento dialéctico; el instante negativo que revela las tensiones y contradicciones irresueltas entre la realidad y el pensamiento, haciendo visible la no-identidad del objeto. Así se configura una dialéctica negativa, siempre abierta y en constante devenir, que renuncia categóricamente a la pretensión de una síntesis final.

El propósito de este ensayo es, precisamente, profundizar en las afirmaciones que acaban de esbozarse. De esta manera, se pretende articular una caracterización detallada de la dialéctica negativa a través del análisis de sus determinaciones conceptuales, pero también mediante la exploración de sus similitudes y diferencias frente a las principales variantes de la dialéctica que anteceden al pensamiento de Adorno: la idealista y la materialista.

### **No—identidad y negatividad**

Un momento clave para comprender el desarrollo de la dialéctica negativa tuvo lugar en mayo de 1931, cuando Adorno, tras obtener su habilitación como profesor en la Universidad de Frankfurt, pronunció una conferencia que sentaría las bases de su proyecto filosófico. Este discurso, titulado *La actualidad en la filosofía*, se inaugura con una afirmación respecto al punto de partida de toda interpretación filosófica:

Quien hoy elija dedicarse profesionalmente a la filosofía ha de empezar por renunciar a la ilusión de la que antes partían los proyectos filosóficos: la de que sería posible apresar con la fuerza del pensamiento la totalidad de lo real. (Adorno, 2010: 297)

Esta declaración inicial tiene una importancia doble en términos de método: establece una delimitación previa del objeto de estudio de su filosofía, pero, a la vez, representa la base misma de la que parte la dialéctica negativa. En efecto, el reconocimiento de que el pensamiento no puede capturar la totalidad de lo real implica un distanciamiento drástico de la tradición idealista y anuncia una forma de filosofar que asume, como punto de partida, la imposibilidad de compactar la totalidad de lo real en la identidad y lo imposible de su aprehensión conceptual.

En este punto, resulta necesario comprender por qué Adorno emprende un esfuerzo tan decidido por distanciarse del idealismo. Para él, el fracaso de los proyectos filosóficos que aspiraron a aprehender la totalidad absoluta no es casual, sino la prueba inequívoca de su imposibilidad (Adorno, 2010: 298), pues lo real excede siempre al concepto, como mostrará en su reflexión fundamental sobre lo no-idiéntico. Según su análisis, dichos sistemas absolutos, predominantes durante toda la tradición filosófica, se construyen sobre un supuesto erróneo: que el sujeto puede desplegar, desde sí mismo, el ser objetivo o la totalidad abstracta de lo real (Adorno, 2010: 298). El problema está, básicamente, en la reducción de lo objetivo al ámbito de la subjetividad, que desatiende aquello que el objeto expresa por sí mismo cuando establece al sujeto como principio

absoluto del conocimiento. El idealismo, pues, incurre en una identificación entre sujeto y objeto que subordina la realidad al pensamiento, a la que Adorno se refiere como *principio de identidad* —el núcleo del idealismo al que la dialéctica negativa se opone rotundamente—.

En la dialéctica idealista —es decir, hegeliana— se reconoce la oposición efectiva entre sujeto y objeto, pero también se pretende integrarlos como uno y erradicar su contraposición (Adorno, 2013: 41). Esto quiere decir que, si bien, en el proceso dialéctico de conocimiento se presentan contradicciones inherentes a la realidad y tensiones en su relación con la razón, Hegel asume la identidad sujeto-objeto como *telos* de este proceso. Las contradicciones y tensiones entre realidad y razón acaban siendo superadas —o son susceptibles de ser superadas— mediante el desarrollo filosófico del concepto, movimiento de la forma lógica del pensamiento que conduce, inevitablemente, a la reconciliación con la realidad o *síntesis*. De esta manera, la dialéctica idealista establece una preeminencia de la razón sobre la realidad, ya que es el pensamiento el que otorga estructura y significado al objeto, subordinándolo enteramente a las categorías de la subjetividad.

Por su parte, la dialéctica negativa, fiel a su naturaleza, reconoce el carácter contradictorio y fragmentado de la realidad, pero rechaza cualquier presupuesto de reconciliación. Su negatividad reside, precisamente, en su resistencia a eliminar las tensiones entre sujeto y objeto mediante una síntesis forzada. De modo que, en lugar de buscar un punto de reconciliación, se centra en el momento crítico y negativo de la dialéctica; aquel en el que la fisura entre realidad y pensamiento se vuelve evidente. Además, Adorno también argumenta que esta brecha no puede superarse mediante el puro ejercicio del pensamiento, pues la reconciliación, no es un acto puramente conceptual: es una tarea práctica que exige la transformación real de los objetos.

He aquí el problema central que Adorno identifica en la dialéctica idealista. Por una parte, señala que, al operar desde el principio de identidad como base del conocimiento, el sujeto fuerza la realidad a conformarse a las estructuras de la razón, eliminando todo aquello que no encaja en sus categorías racionales (Tafalla, 2003: 69). Por otra parte, advierte que la supresión de lo no-ideológico no es meramente un problema epistemológico, sino que tiene implicaciones sociales significativas: desde paralizar la praxis encaminada a la reconciliación social, hasta la homogeneización de la experiencia humana bajo la lógica mercantil de los sistemas capitalistas —objetivo constante de la crítica de Adorno—, donde todo lo cualitativamente distinto es sistemáticamente marginado o absorbido por una razón totalizadora. Como señala Adorno en sus *Tres estudios sobre Hegel*: “la reconciliación perfecta a través del espíritu en medio de un mundo real de antagonismos es una mera aseveración, y la anticipación filosófica de la reconciliación atenta contra la reconciliación real” (Adorno, 1970: 46).

Cabe destacar que esta crítica al principio de identidad, con sus profundas ramificaciones sociales, no se limita al idealismo hegeliano. Adorno extiende este diagnóstico a todo sistema que aspire a ser una *prima philosophia*, tal como lo ejemplifica en su obra *Sobre la metacrítica de la teoría del*

*conocimiento* (1986), dirigida a la fenomenología de Husserl. El proyecto husserliano de fundar la filosofía en un principio absolutamente primero y universal —la lógica pura— mediante una reducción que aísla lo lógico de su contexto histórico y social concreto, constituye para Adorno el pecado original de esta tradición (Adorno, 1986: 12). Su método, al eliminar las mediaciones y recortar todo cuanto no se adapta a sus principios, infringe violencia hacia lo no-ideológico, pero también refleja una coerción que se aproxima a la coerción real del orden social. Como señala Brian O'Connor, el absolutismo lógico de Husserl amenaza con invalidar la verdad misma, ya que al desvincular la objetividad del sujeto y pretender una validez pura, la sitúa fuera de la estructura de mediación que para Adorno es la única explicación posible de la objetividad (O'Connor, 2004: 131). La crítica que Adorno dirige a la fenomenología de Husserl apunta, pues, a demostrar que la lógica no es absolutamente autónoma, sino que se encuentra radicalmente mediada por lo social, lo que conduce necesariamente al análisis de la mediación sociedad-historia que se desarrollará a continuación.

### Objeto, historia y sociedad

Según Adorno, la reflexión crítica en torno el principio de identidad demuestra, por una parte, las limitaciones del idealismo y de toda forma de pensamiento que obedezca al modelo de la *prima philosophia*, y, por otra, la *prelación del objeto* en la relación básica del conocimiento (Adorno, 2005: 176). Pero que el objeto posea un lugar privilegiado en esta ecuación no implica una regresión al empirismo ni al realismo clásico; más bien, se trata de reconocer, por una parte, que todos los objetos poseen determinaciones que son independientes a la representación del sujeto —sociales e históricas—, y, por otra, que incluso la subjetividad se encuentra determinada por elementos que le son externos. Como señala Adorno: “El objeto solo puede pensarlo el sujeto, pero siempre se mantiene frente a éste como algo distinto; sin embargo, el sujeto, por su propia constitución, es de antemano también objeto” (Adorno, 2005: 174). Ambos polos de la dialéctica están, por tanto, mediados por su contrario, condicionándose mutuamente en un proceso que, sin embargo, no es equilibrado.

Para comprender la influencia que los objetos ejercen sobre la subjetividad, resulta indispensable delimitar, en primera instancia, cómo se conciben los objetos dentro del marco de la filosofía adorniana. En Adorno, la comprensión de la realidad es estrictamente dialéctica: esto quiere decir que los objetos no se perciben como entidades inmutables con una esencia fija, sino como entes dinámicos y en transformación permanente, como procesos y no como invariables. Al fin y al cabo, como indica Adorno, aquello que inspiró a la dialéctica es la experiencia de la movilidad; de que en realidad no hay nada entre el cielo y la tierra que sea simplemente así, que todo lo que es debe ser concebido como algo en movimiento y en devenir (Adorno, 2013: 46). Los objetos son, en suma, fragmentos de la realidad condicionados por el tiempo, capaces de deslizarse fuera de las categorías universales e inmutables propuestas por la subjetividad. Sin embargo, esta concepción procesual del objeto también es una reapropiación crítica de la herencia hegeliana.

La dialéctica negativa no supone, en ningún sentido, un rechazo absoluto de la filosofía de Hegel. Por el contrario, Adorno valora decisivamente la revolución que Hegel operó contra el formalismo kantiano. Como explica Jay M. Bernstein, Adorno sitúa en el centro de la dialéctica hegeliana su eficacia como crítica inmanente del formalismo kantiano (Bernstein, 2004: 40). Frente a la rígida separación kantiana entre forma y contenido, espíritu y naturaleza, o fenómeno y cosa en sí, Hegel comprendió que cada una de estas determinaciones exige por sí misma aquel mismo momento que en Kant se le oponía como término antagónico (Adorno, 1970: 24). Esta premisa, fundamental para la dialéctica negativa, se articula en el concepto clave de *mediación*, que en Hegel no quiere jamás decir algo intermedio entre unos extremos, sino un proceso que acontece a través de los extremos y en ellos mismos (Adorno, 1970: 24). Es decir, la mediación no es un puente estático ni un punto de equilibrio, sino la relación dinámica y constitutiva mediante la cual los términos de una oposición se definen recíprocamente: el sujeto y el objeto, el individuo y la sociedad, o la teoría y la praxis son ejemplos de esta mediación a los que Adorno recurre constantemente.

Precisamente de esta comprensión dialéctica y mediada de la realidad es de donde surge la noción de no-identidad. La propuesta de Adorno se arraiga en la convicción de que los objetos, marcados por sus fracturas, transformaciones e historicidad, escapan a cualquier intento de fijación conceptual absoluta. No obstante, cabe subrayar que la dimensión histórica y temporal del objeto, tal como la concibe Adorno, no conduce hacia la identidad postulada por Hegel. En lugar de un progreso lineal y teleológico, Adorno describe la historia como un proceso discontinuo, lleno de fracturas y rupturas, que no avanza hacia un fin determinado ni culmina en la superación total de sus contradicciones. La historia, en lugar de dirigirse hacia un *fin*, se desarrolla de manera discontinua y fragmentaria, con un carácter contingente que se resiste a la coherencia que el idealismo busca imponerle. Por ende, la historicidad de los objetos no implica que éstos se desarrollen según una teleología; por el contrario, significa que nunca alcanzan un estado de reposo en sí mismos, que su existencia está marcada por una incesante transformación (Adorno, 2013: 49).

En resumen, Adorno sostiene que el objeto no es algo dado al entendimiento humano para ser moldeado. Su forma ya está constituida, pero no de manera fija ni ahistorical, sino como el sedimento resultante de la actividad humana a lo largo del tiempo (Adorno, 2013: 157). Esta última afirmación, sin embargo, no debe leerse en términos idealistas, como si el objeto de conocimiento estuviese constituido por el sujeto trascendental, sino en un sentido dialéctico-materialista. El filósofo de Frankfurt no equipara la actividad humana con el acto puramente cognitivo de un sujeto abstracto; sino que se refiere a la transformación real de los objetos. Los objetos están esencialmente mediados por el trabajo humano (Adorno, 2013: 157), configurados por la acción de las manos y mentes que interactúan con ellos en el contexto de sus necesidades concretas.

En consecuencia, para Adorno, en tanto pensador dialéctico-materialista, los objetos están directamente determinados por el modo de producción dominante de una época y sus respectivas relaciones sociales. En las sociedades modernas organizadas bajo el capitalismo, esta mediación

adquiere una dimensión específica: los objetos están profundamente marcados por la lógica de la mercancía y el principio de intercambio, o así lo señala Adorno siguiendo a Lukács en *Historia y conciencia de clase*. Resumiendo, Lukács establece que la forma mercancía es la forma constitutiva de la sociedad en tanto que configura el conjunto de las manifestaciones vitales y las transforma a su imagen (Lukács, 1970: 112). De este modo, la mercancía no solo representa un fenómeno que configura la estructura económica de una sociedad, sino que también desempeña un papel central en la totalidad de su configuración: en la construcción de la subjetividad de sus individuos, en la formación de su cultura y en su actividad política.

El sujeto, en su condición de ente, tampoco escapa a la influencia de la estructura social históricamente desarrollada. Como afirma Adorno: “los sujetos a cuya investigación se compromete la psicología no están simplemente sujetos a la influencia de la sociedad, como suele llamársele, sino que vienen configurados por ella hasta lo más profundo” (Adorno, 2008: 66). Esta configuración da lugar a lo que Adorno describe como una *falsa conciencia*, una subjetividad sumamente deformada por la lógica del capital, al grado de naturalizar las dinámicas de dominación y explotación que el ser humano experimenta cotidianamente. Los individuos no son meros receptores pasivos de las condiciones sociales; sino que actúan como agentes que reproducen y perpetúan dichas condiciones, a menudo de manera inconsciente, asegurando la continuidad del sistema que los opprime. Esto se traduce, a su vez, en una interiorización de un sistema totalizante que ocasiona la desaparición del individuo. Los seres humanos dejan de ser únicos e irremplazables para convertirse en seres cada vez más homogéneos y anónimos, cuyas actividades, comportamiento y pensamiento están modelados socialmente para servir a los intereses del todo social (Tafalla, 2003: 89).

Luego, cualquier intento de comprender un objeto de conocimiento —incluso la subjetividad misma— debe comenzar por entender la estructura social que lo condiciona; pues siendo la sociedad inmanente a la experiencia, solo una autocrítica social del conocimiento puede garantizar su objetividad (Adorno, 1993: 149). En este marco, la *experiencia* debe entenderse, por una parte, como la interacción de los individuos con el mundo, y, por otra, como las condiciones de la subjetividad que definen la apertura para la aprehensión de la realidad (Hernández López, 2022: 168). Por su parte, la *autocrítica* o *autorreflexión crítica* representa una evaluación del objeto que considere su mediación con la sociedad (Hernández López, 2024: 38). En otras palabras, Adorno concluye que la objetividad en el conocimiento solo puede obtenerse a través de la reflexión que reconoce y aborda las mediaciones sociales que atraviesan tanto al objeto como al sujeto. Por ello, en el escenario de la dialéctica negativa, la crítica de la sociedad constituye el núcleo de toda interpretación filosófica.

## Materialismo y crítica inmanente

A partir de lo anterior, es posible vislumbrar la influencia que ejerce el materialismo dialéctico en la construcción del proyecto filosófico de Adorno. De hecho, es Adorno mismo quien insiste en que la interpretación filosófica solo es viable si adopta un enfoque dialéctico en el sentido materialista (Adorno, 2010: 309). Sin embargo, el influjo del materialismo dialéctico no reside únicamente en la adopción de la tesis materialista de la mediación entre la forma del objeto y la estructura históricamente desarrollada de la sociedad. Adicionalmente, la dialéctica negativa rescata la concepción materialista del objeto como una entidad que, al encontrarse mediada por la sociedad y la historia, posee un sentido que no se presenta de manera inmediata al entendimiento, que emerge solo como resultado de una interpretación filosófica y dialéctica.

En el marco de la dialéctica, tanto negativa como materialista, la interpretación filosófica debe ir más allá de la inmediatez del objeto para iluminar lo que permanece oculto, casi imperceptible. Tal como Marx evidenció en *El Capital* al describir la esencia oculta de la mercancía —el trabajo humano y las relaciones sociales que posibilitan su existencia (Marx, 2008: 88)—, Adorno persigue una tarea análoga con sus respectivos objetos de estudio. Para Adorno, la interpretación filosófica no se reduce a la explicación de los fenómenos en su inmediatez; antes bien, apunta a desentrañar lo que los objetos ocultan bajo la fachada de unidad. La dialéctica negativa pretende desmitificar, a través de la interpretación, el pensamiento de lo inmediato e idéntico, donde la unidad representa una simple apariencia, una máscara de la verdad que le subyace. No obstante, esta tarea de desmitificación es únicamente realizable mediante la confrontación del objeto con su concepto, con lo que éste pretende ser. Este movimiento crítico de la interpretación dialéctica, cuyo fin es evidenciar las contradicciones internas del objeto, es denominado *crítica inmanente*.

Una explicación precisa de la crítica inmanente —y de su diferencia con la crítica fundamentada en criterios externos o trascendente— se encuentra en *Introducción a la dialéctica*, en donde Adorno declara:

Cuando se hace crítica de algún constructo, entonces esta crítica —y esta es una forma de hablar en boga— puede ser crítica trascendente, esto quiere decir que puede medir este constructo o la realidad o lo que sea según algún tipo de presuposición que al que juzga le parece fija, pero que no está en la cosa, o puede ser crítica inmanente, esto quiere decir, allí donde se ejerce la crítica, medir ese constructo según el propio supuesto, en su propia ley formal. Pues bien, el camino dialéctico es siempre el de la crítica inmanente, es decir que no se puede, en el sentido que acabo de exponerles, acercar a la cosa un criterio que le sea externo, ni ‘aseveración’ ni ‘ocurrencia’, sino que la cosa debe, para llegar a sí misma, ser medida en sí, en su propio concepto. (Adorno, 2013: 83)

En otros términos, la crítica inmanente consiste en enfrentar al objeto con sus propias premisas, rechazando el juicio basado en criterios externos, como ocurre en la crítica trascendente. De este

modo, las contradicciones entre el objeto y su concepto se hacen visibles y su identidad no realizada queda en evidencia. La crítica inmanente se convierte en una exposición de las contradicciones inherentes a la realidad consigo misma (Romero, 2013: 38).

Siguiendo este argumento, y considerando que el núcleo de la filosofía adorniana se encuentra en la sociedad, puede afirmarse que la crítica inmanente persigue, en última instancia, la denuncia de las contradicciones inherentes al todo social. En particular, se dirige hacia una crítica radical del pensamiento dominante (Adorno, 2010: 310) que, en el contexto histórico del siglo XX, se identifica con la ideología burguesa, la cual es inseparable del modo de producción capitalista. Esta ideología se caracteriza por centrarse en la defensa de los intereses de aquellos que poseen los medios de producción, instrumentalizando tanto las relaciones humanas como la naturaleza al transformarlos en medios para un fin determinado: la acumulación de capital. Un proceso que, por lo demás, es causa de la frialdad del sujeto, la indiferencia y la falta de empatía hacia el sufrimiento ajeno (Hernández López, 2022: 181).

Así, al llevar a cabo esta crítica, Adorno pretende demostrar y evidenciar las contradicciones y fracturas que el mismo sistema pretende ocultar sirviéndose del pensamiento identitario. Por ejemplo, en *Dialéctica negativa*, la crítica inmanente es aplicada al pensamiento dominante al señalar la profunda contradicción que representa el sufrimiento irracional en una sociedad que se autoprolama racional. Según Adorno, el pensamiento identitario, que construye la ilusión de un mundo reconciliado con la razón, no puede sostenerse mientras persista cualquier vestigio de sufrimiento sin sentido en la realidad (Adorno, 2005: 191), pues el sufrimiento irracional, producto de la barbarie y la frialdad, no tiene cabida en un mundo que aspira a la racionalidad. De esta manera, el sufrimiento deviene en un motor indispensable para la filosofía crítica. La experiencia del propio dolor y el reconocimiento del sufrimiento ajeno actúan como recordatorios ineludibles de que la identidad entre razón y realidad sigue siendo una meta no realizada; que mientras el sufrimiento irracional persista, no solo existe un motivo para la crítica, también una exigencia de transformación (Adorno, 2005: 191).

Ciertamente, aunque Adorno adopta una postura profundamente desconfiada ante la posibilidad de una reconciliación absoluta entre concepto y realidad, este escepticismo no se traduce en una renuncia al ideal de un mundo racional. Por el contrario, en la crítica misma, en ese reproche que señala que la cosa no es idéntica a su concepto, resuena el anhelo de que algún día pueda llegar a serlo (Adorno, 2005: 145). Pero Adorno es consciente de que la irracionalidad del mundo no puede superarse únicamente desde el pensamiento abstracto; se requiere, inevitablemente, una vinculación con la praxis transformadora. Dicho de otro modo, para una filosofía crítica no basta con señalar teóricamente la falsedad del principio de identidad; es necesario impulsar al pensamiento más allá de sus propios límites (Adorno, 2013: 80).

Por ello, puede sostenerse que el tránsito de la interpretación a la praxis, como lo enuncia Marx en su célebre XI tesis sobre Feuerbach —"Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo" (Marx, 1980: 2)— constituye otro de los puntos de convergencia entre la dialéctica negativa y la dialéctica materialista. La filosofía no puede limitarse a interpretar la realidad tal y como se presenta —ya que hacerlo equivaldría a reducirla a un ejercicio ideológico que justifica el *statu quo*—, sino que debe ser capaz de incitar la transformación efectiva del estado de cosas. En este sentido, como apunta Nicholas Joll, el objetivo primordial de la dialéctica negativa es identificar, no la reconciliación, sino su ausencia; no la solución, sino el problema, lo que sostiene la posibilidad de un futuro mejor al mostrar cuán distante se encuentra realmente (Joll, 2009: 18).

Sin embargo, es importante precisar que esta convergencia no convierte a la filosofía adorniana en marxista en un sentido ortodoxo y dogmático. Al rechazar la visión hegeliana de una historia que se dirige hacia una totalidad reconciliada, Adorno tampoco pudo suscribirse a la idea de la conciencia proletaria como el sujeto-redentor con el que la realidad debería identificarse (Buck-Morss, 1981: 108). La dialéctica negativa sospecha de todo intento de identificar la realidad con una verdad última y a la mano, ya sea idealista o materialista. En este marco, lo crucial es no hipostasiar ni la cosa ni el concepto; es decir, no conferirles el estatus de entidades fijas o acabadas. Toda teoría que así lo haga, incluso aquella que se pretenda revolucionaria, incurre en dogmatismo, que cumple, además, una función ideológica: ya sea justificando el *statu quo* dominante, ya sea imponiendo una visión teleológica de la historia que, al postular un fin garantizado, anula la crítica y la autonomía de la praxis.

Por este motivo, Adorno, al igual que Marx, reconoce que el momento teórico y de interpretación filosófica es tan indispensable como el momento práctico de la acción transformadora. La transformación de la realidad demanda, en primer lugar, su interpretación crítica, de la misma forma en que la interpretación filosófica no puede desligarse del momento conceptual que le da sustento: una tarea que, según Adorno, solo puede realizarse a través de la conformación de *constelaciones*.

## Constelaciones

Como se señaló con anterioridad, una de las metas que persigue la interpretación filosófica dentro de la teoría crítica de Adorno es revelar aquello que no es evidente en el objeto, es decir, su contenido mediado por la sociedad y la historia. Ahora bien, para que el sujeto sea capaz de captar este contenido, el objeto debe ser determinado conceptualmente, pues solo a través del concepto se puede articular el conocimiento. Esto, sin embargo, representa una dificultad para el pensamiento dialéctico debido a la tensión existente entre la no-identidad del objeto y el carácter totalizante del concepto. En términos más precisos, si el objeto no es idéntico a sí mismo y está en constante transformación, la tarea de determinarlo mediante conceptos inmutables y universales,

como pretende la tradición filosófica, parece ser irrealizable. Los conceptos no son herramientas neutras, sino repositorios históricamente condicionados; de modo que el pensamiento siempre se enfrenta a un exceso de contenido empírico, en su particularidad, sobre la forma conceptual (Bernstein, 2004: 41).

Ante esta disyuntiva, Adorno observa que el concepto, entendido en su universalidad, “es condenado por su propia insuficiencia” (Adorno, 2013: 44) debido a su incapacidad para captar el devenir histórico como en su tendencia a ignorar la realidad concreta: o, como lo explica Marta Tafalla, los conceptos absolutos y excesivamente abstractos diluyen las diferencias específicas de los objetos que representan, dejando de decir algo significativo sobre ellos (Tafalla, 2003: 32). Adorno propone, por tanto, que la filosofía supere el enfoque totalizante del concepto sin abdicar de su función cognitiva; es decir, que mitigue su tendencia identificadora sin renunciar a él (Hernández López, 2022: 37). En otras palabras, no se trata de rechazar los conceptos, sino de emplearlos de manera dialéctica. El pensamiento filosófico debe reorientar el concepto hacia aquello que las definiciones generales tienden a suprimir: la no-identidad, siempre irreducible a la abstracción plena.

Para preservar la complejidad de lo real, Adorno propone determinar los objetos mediante configuraciones conceptuales dinámicas —y no a través de definiciones únicas y definitivas— a las que denomina *constelaciones*. Éstas constituyen una trama de conceptos cuyas relaciones mutuas revelan aquello que el pensamiento unificador tiende a eliminar (Adorno, 2005: 157). Por ello, la verdad de un objeto no reside en un concepto aislado, sino que emerge de la constelación; es, como indica Adorno, comparable a una caja fuerte cuyo contenido solo se revela con la combinación adecuada de claves (Adorno, 2005: 158).

Pero, al igual que la caja fuerte, la combinación conceptual que abre el acceso a la verdad del objeto no puede ser arbitraria; debe responder a la vida interna del objeto, reflejando sus determinaciones históricas y su incesante devenir. Esta exigencia de fidelidad al objeto es central en Adorno: las constelaciones no son meras construcciones subjetivas, pues emergen de la tensión entre el pensamiento y la materialidad histórica del objeto. Entonces, las constelaciones deben ser objetivas —fieles a las determinaciones que emanen del objeto—, pero están necesariamente mediadas por la activa intervención del sujeto en su configuración. Finalmente, es la espontaneidad del sujeto —facultad que organiza y articula las múltiples determinaciones del objeto sin traicionar su objetividad— la que impulsa el proceso de construcción de constelaciones. Esto es lo que Adorno denomina *fantasía exacta*, una combinación de objetividad y creatividad que cristaliza las relaciones del objeto en imágenes conceptuales para revelar su contenido sociohistórico (Buck-Morss, 1981: 185).

Las constelaciones, en tanto construcciones objetivas desarrolladas por el sujeto y moldeadas por el movimiento interno del objeto, no deben entenderse como estructuras absolutas ni inmutables.

Son configuraciones vivas, dinámicas, que se transforman al compás de los elementos que las constituyen. Si una categoría dentro de la constelación se desplaza, toda la estructura debe reconfigurarse, arrastrando consigo las relaciones y significados que la componían (Adorno, 2005: 160). Por ende, estas constelaciones filosóficas, a diferencia de las constelaciones astronómicas, no están fijas en el firmamento; son imágenes históricas en constante devenir. Aquí radica su verdadera importancia: las constelaciones trazan la silueta del objeto, pero también evocan la estructura histórica que lo configura, rescatan sus tensiones internas y aquellos fragmentos que la razón identificadora, en su afán de subsumir, condena al olvido. En su dinámica perpetua, son testimonios vivos de las contradicciones de la sociedad y la identidad no realizada entre la realidad y el pensamiento.

## Conclusión

En la introducción de este ensayo se planteó la intención de construir una caracterización de la dialéctica negativa, abordando sus determinaciones y su relación con las dialécticas idealista y materialista. Además, se propuso analizar categorías fundamentales de la filosofía adorniana, explorando las conexiones entre ellas y otros conceptos clave en su proyecto filosófico, pues un enfoque limitado a establecer definiciones unívocas y simples correría el riesgo de caer en el reduccionismo o, incluso, en la incoherencia con los planteamientos del filósofo de Frankfurt. Por ello, a modo de conclusión, se presenta un resumen de esta caracterización, pero también una breve reflexión sobre la relevancia del pensamiento de Adorno para la actualidad.

La dialéctica negativa de Theodor W. Adorno consiste en un método de interpretación filosófica que, partiendo del rechazo del principio idealista de identidad, persigue desentrañar las contradicciones irresueltas entre el concepto y la realidad sin aspirar a una síntesis final. Como su nombre lo indica, este método se centra en el momento crítico-negativo que evidencia la no-identidad del objeto —siempre excedente a su conceptualización— y la prelación de lo real sobre el pensamiento. Para Adorno, esta tarea exige un enfoque materialista que interprete los objetos como sedimentos de relaciones sociales e históricas, lo que convierte a la crítica de la sociedad en el núcleo mismo de la filosofía.

Su manera de operar es mediante la crítica inmanente, que confronta toda formación con sus propias premisas, exponiendo así la brecha entre su promesa y su realidad efectiva. Ante la insuficiencia del concepto tradicional para captar esta dinámica, Adorno propone las constelaciones: configuraciones conceptuales dinámicas que, al orbitar el objeto sin pretender definirlo unívocamente, revelan su contenido de verdad mediado sociohistóricamente. El propósito último de la dialéctica negativa es, pues, desenmascarar la irracionalidad subyacente en las estructuras aparentemente racionales del capitalismo avanzado, haciendo patente la urgencia de una transformación que, aunque requiere de la praxis, encuentra en la teoría crítica su condición de posibilidad.

Ahora bien, es pertinente señalar que la dialéctica negativa —y, en general, la filosofía de Adorno— sigue ofreciendo una metodología significativa para la interpretación crítica de la realidad. En el plano del pensamiento, esta filosofía nos brinda herramientas para comprender el mundo, los objetos y a los otros no como entidades idénticas a un concepto, sino como realidades no-ídenticas, fracturadas y complejas. Esto implica, por una parte, ser conscientes de que el sufrimiento sin sentido, producto de una sociedad irracional, puede y debe cambiar y, por otra, reconocer que no todas las contradicciones deben ser *resueltas* por la fuerza en una falsa unidad; muchas, como la diversidad sexual o cultural, deben ser reconocidas en su irreductible diferencia, preservadas de la violencia de un pensamiento homogeneizador.

En el plano de la praxis política, el pensamiento adorniano constituye un recordatorio ineludible de que la tarea del pensamiento no es contemplar el mundo, sino interpretarlo críticamente para transformarlo. Es un llamado a no naturalizar el orden existente, en donde la crítica inmanente, que evidencia la brecha entre lo que el mundo promete —racionalidad, libertad, justicia— y lo que realmente ofrece —irracionalidad, desigualdad, sufrimiento—, representa el primer paso para cualquier praxis emancipadora. Se trata de tomar conciencia de que nuestro mundo está plagado de contradicciones y dista mucho de ser el mejor de los posibles; pero también de impulsar, mediante la crítica, la acción y la transformación social. En este sentido, toda crítica conlleva un potente elemento de esperanza: decir que *esta sociedad no es justa* significa, al mismo tiempo, que *todavía no lo es* (Tafalla, 2003: 123). **Φ**

## Bibliografía

- ADORNO, Theodor (1970). *Tres estudios sobre Hegel*. Sánchez de Zavala, Víctor (Trad.). Taurus.
- ADORNO, Theodor (1986). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. Mames, León (Trad.). Planeta DeAgostini.
- ADORNO, Theodor (1993). *Consignas*. Bilbao, Ramón (Trad.). Amorrortu Editores.
- ADORNO, Theodor (2005). “Dialéctica negativa”. En, *Th. W. Adorno. Obra completa*. Brotons Muñoz, Alfredo (Trad.). Akal. Tomo 6.
- ADORNO, Theodor (2008). “Sobre la lógica de las ciencias sociales”. En *La lógica de las ciencias sociales*. Colofón.
- ADORNO, Theodor (2010). “La actualidad de la filosofía”. En *Th. W. Adorno. Obra completa*. Gómez, Vicente (Trad.). Akal. Tomo 1.

ADORNO, Theodor (2013). *Introducción a la dialéctica*. Dimópulos, Mariana (Trad.). Cadencia Editora.

BERNSTEIN, Jay. (2004). “Negative Dialectic as Fate. Adorno and Hegel” [La dialéctica negativa como destino. Adorno y Hegel]. En Huhn, Tom (Ed.). *The Cambridge Companion to Adorno*. Cambridge University Press.

BUCK-MORSS, Susan (1981). *Origen de la dialéctica negativa*. Rabotnikof, Nora (Trad.). Siglo XXI.

HERNÁNDEZ, Dinora (2022). *Elementos de filosofía moral negativa: violencia, vulnerabilidad y diferencia*. Universidad de Guadalajara.

HERNÁNDEZ, Dinora (2024). “Sujeto y subjetividad en la teoría crítica de Theodor W. Adorno”. *Bajo el Volcán. Revista del Posgrado de Sociología*. BUAP. Vol. V, Nº 10, mayo.

<https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2024.5.10.743>

JOLL, Nicholas (2009). “Adorno’s Negative Dialectic: Theme, Point, and Methodological Status” [La dialéctica negativa de Adorno: tema, propósito y estatus metodológico]. *International Journal of Philosophical Studies*. Vol. XVII, Nº 2, abril. <https://doi.org/10.1080/09672550902794413>

LUKÁCS, Georg (1970). *Historia y Conciencia de Clase*. Duque, Francisco (Trad.). Editorial de Ciencias Sociales.

MARX, Karl (1980). “Tesis sobre Feuerbach”. En Instituto de Marxismo-Leninismo (Comp.). *C. Marx & F. Engels. Obras escogidas*. Editorial Progreso. Tomo I.

MARX, Karl (2008). *El Capital. Crítica de la economía política*. Scaron, Pedro (Trad.). Siglo XXI. Vol. I, Tomo 1.

O’CONNOR, Brian (2004). *Adorno’s Negative Dialectic* [La dialéctica negativa de Adorno]. The Mit Press.

ROMERO, José (2013). “Crítica inmanente: Sobre el método en la teoría crítica”. *Devenires*. Vol. XIV, Nº 28, julio.

TAFALLA, Marta (2003). *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*. Herder.



**Acceso Abierto.** Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>