

**RESEÑA DE UN DESENCUENTRO: ADORNO LECTOR DE HEGEL**

**SUMMARY OF A FAILED MEETING: ADORNO AS READER OF HEGEL**

HÉCTOR FERREIRO

*Pontificia Universidad Católica Argentina* / CONICET

**hferreiro@conicet.gov.ar**

**Abstract:** Adorno asocia la concepción hegeliana del espíritu a la concepción en última instancia formal de la subjetividad de Kant y del Fichte de la *Grundlage*. La subjetividad no puede ser infinita: al sujeto siempre se le opone el objeto. Aunque pretende superar el subjetivismo de la concepción kantiana y fichteana del sujeto, la unidad del sujeto y el objeto que define al “espíritu” de Hegel es todavía un sujeto; fuera de este sujeto resiste siempre algo no-idéntico que le es irreductible; un idealismo absoluto es como tal, pues, imposible. En una línea con esto, Adorno considera que la Lógica hegeliana carece de contenido y permanece, a pesar de sus pretensiones materiales, una teoría puramente formal. Ahora bien, Adorno no ofrece un análisis detallado de la argumentación de Hegel en contra de la concepción formal de la subjetividad que proponen Kant y el primer Fichte. Hegel diferencia la subjetividad vacía obtenida por abstracción a partir del sujeto empírico respecto de la subjetividad absoluta o espíritu. Adorno rastrea la esencia del idealismo absoluto en la relación entre sensibilidad e inteligibilidad; para Hegel, sin embargo, la clave del idealismo absoluto reside en la unidad entre ser y pensar, o, lo que para Hegel es en última instancia lo mismo, entre ser y determinidad.

**Palabras clave:** Idealismo absoluto, dialéctica negativa, conceptualismo, subjetivismo, teoría crítica

**Abstract:** Adorno links Hegel's notion of spirit with the ultimately abstract and formal conception of subjectivity by Kant and the early Fichte. Subjectivity cannot be infinite: the subject is always opposed to the object. Although Hegel's spirit as the unity of the subject and the object is supposed to overcome Kant's and Fichte's subjectivism, it is still a subject; for Adorno, the object remains beyond that subject as an irreducible non-identical; thus, absolute idealism is as such impossible. Along this same line, Adorno claims that Hegel's Logic lacks content, so that, despite its material pretension, it is a merely formal theory. Now, Adorno does not offer a detailed analysis of Hegel's reasoning against the formal conception of subjectivity developed by Kant and the early Fichte. Indeed, Hegel distinguishes the formal notion of subjectivity obtained by means of abstraction from absolute subjectivity or spirit. According to Adorno, absolute idealism focuses on the relation between perceptual and conceptual contents; for Hegel, however, it results from an analysis of the relation between being and thought or, which is ultimately the same, between being and determinacy.

**Keywords:** Absolute idealism, negative dialectics, conceptualism, subjectivism, critical theory

Copyright © 2022 HÉCTOR FERREIRO

*Ápeiron. Estudios de filosofía*, monográfico «Vigencia de la filosofía de Hegel»,

n.º 17, 2022, pp. 255–279,

Madrid-España (ISSN 2386 – 5326)

<http://www.apeironestudiosdefilosofia.com/>

Recibido: 25/03/2021 Aceptado: 19/05/2021

## I. Adorno: El idealismo absoluto como conceptualismo subjetivista

El idealismo descansa, según Adorno, sobre la tesis de que la unidad del sujeto y el objeto es también un sujeto, a saber: un sujeto trascendental o absoluto, según el caso. En el idealismo, pues, el sujeto es una parte y al mismo tiempo el todo. Esta contradicción, dice Adorno, es un “sinsentido” (*Nonsense*) y un “escándalo” (*Skandal*) (Adorno 1986b: 178, 271; 1986c: 261; 1986d: 17, 198–9, 312; 1986e: 745). A pesar de que Hegel critica la noción de sujeto trascendental de Kant, a ojos de Adorno con su crítica Hegel no logra realmente superar la formalidad constitutiva de esa noción (Adorno 1986c: 38, 151; 1986d: 323; 1986e: 49). El idealismo supuestamente absoluto no sería entonces más que “subjetivismo trascendental” (Adorno 1986c: 29). Fichte comienza la Doctrina de la Ciencia con la identidad pura del yo consigo mismo. En el comienzo de la Lógica, Hegel rechaza –reconoce abiertamente Adorno– la identidad indeterminada como el primer principio de su sistema y la reemplaza por el ser determinado a partir del cual son derivadas luego todas las determinaciones. Pero aun cuando no deja de advertir la diferencia decisiva sobre este punto entre Fichte y Hegel, Adorno sostiene que el idealismo absoluto surge por una radicalización ulterior de los idealismos de Kant y Fichte. En efecto, el “espíritu” de Hegel no es para Adorno más que el “sujeto trascendental” de Kant y el “yo absoluto” de Fichte radicalizados en el sentido de una expansión ilimitada del sujeto sobre la cosa en sí, en el primer caso, y sobre el no-yo, en el segundo (Adorno 1986d: 254, 262–3, 265; 1986e: 173). Adorno describe así la relación de Hegel con el idealismo como contradictoria: a pesar de que se opone al planteo de Kant y Fichte, Hegel no abandona realmente el proyecto de derivar todo contenido y determinación a partir del principio formal de la subjetividad;<sup>1</sup> no abandona, pues, la tesis central de la primacía del sujeto (Adorno 1986c: 12; 1986d: 259–61, 264; 1986e: 48, 125, 139 [nota a pie de página 1], 180–1, 343).

---

<sup>1</sup> Adorno interpreta al sujeto trascendental kantiano y, ulteriormente, al yo de Fichte como un sujeto sin contenido, como “identidad pura” (*reine Identität*) (Adorno 1986b: 28; 1986c: 262).

El objeto como lo no-idéntico implica una negación de la primera identidad del sujeto consigo mismo; la restitución de la identidad del sujeto en su relación con el objeto es lo que Hegel describe como la negación de la (primera) negación. La negación de la negación es para Adorno la quintaesencia del idealismo. Adorno rechaza, sin embargo, la tesis que el resultado de la negación de la negación sea una afirmación. Una ulterior negación no puede reducir lo no-idéntico al primer momento de lo idéntico: si la restauración de la identidad inicial fuera posible significaría que la primera negación no habría sido suficientemente negativa (Adorno 1986e: 161–2; Hearfield 2018: 35; Wesche 2019: 379–80). En efecto, si lo no-idéntico pudiera ser reducido a lo idéntico no sería ya más no-idéntico; correlativamente, lo idéntico cesaría de ser enteramente idéntico consigo mismo. El principio de la identidad absoluta es, pues, contradictorio, dado que el sujeto como lo idéntico a sí mismo debe perdurar en su identidad consigo mismo y al mismo tiempo incluir en sí lo que no es idéntico a él (Adorno 1986e: 17, 33): “El principio de la identidad absoluta –dice así Adorno (Adorno 1986e: 312)– [...] perpetúa la no-identidad como oprimida y dañada”.

Kant construye el mundo a partir de un material sin cualificación propia. En una línea de coherencia con ello, Hegel –según lo interpreta Adorno– concibe lo dado como algo que es de suyo indefinido. Pero semejante interpretación de lo dado es una *petitio principii* (Adorno 1986c: 143): lo dado como puramente indeterminado es solo una función de la auto-comprensión del sujeto como primariamente activo y productivo, precisamente porque, privado de determinidad propia, lo dado requiere de una instancia diferente de sí de la que debe recibir la determinación que de hecho ya tiene (Adorno 1986c: 143–6). En efecto, desde el momento que está como tal privado de toda determinidad, lo dado exige una instancia que se la confiera activamente desde sí. Adorno atribuye así a Hegel la tesis que el sujeto elimina lo que difiere de su pensamiento. En la exacta medida en que niega lo que difiere de él y se le opone, el sujeto deviene ilimitado o absoluto (Adorno 1986d: 264). Para Adorno, sin embargo, el mundo concreto de las cosas determinadas permanece siempre detrás de lo dado (Buck-Morss 1977: 80–1). Un idealismo “absoluto” no puede ser, pues, más que un proceso al infinito de reducción de lo dado (Adorno 1986b: 326). Lo no-idéntico

es como tal un momento necesario e irreductible de la actividad de conocimiento; el espíritu humano intenta reducirlo a su identidad consigo mismo, pero lo dado, en cuanto lo no-idéntico, permanece en su diferencia respecto del espíritu que lo conoce (Adorno 1986c: 36; 1986d: 264, 375; 1986e: 17–8, 23, 126–7). El concepto de lo dado implica, pues, una tensión interna en el concepto idealista del espíritu, tensión que no puede, en rigor, ser resuelta. Pero la tesis de la reducción total de la no-identidad de lo dado no es para Adorno más que un malabarismo lógico: para hacerla plausible Hegel interpreta lo no-idéntico como una instanciación del concepto universal de no-identidad; sobre la base de esta interpretación, lo no-idéntico se deja entonces asimilar completamente por la subjetividad (Adorno 1986e: 126, 175, 322).<sup>2</sup> Sin embargo, para que la actividad de conocimiento pueda siquiera tener lugar, lo no-idéntico, sostiene Adorno, debe ser respetado como tal y conservarse en su propia no-identidad irreductible respecto del sujeto. Kant había interpretado al objeto como una composición o síntesis de material sensible y forma categorial. El idealismo absoluto continúa y radicaliza esta misma línea de argumentación. El objeto como material bruto que permanece después de la extracción de lo subjetivo es para Adorno, sin embargo, un valor límite que ofrece resistencia a la “idolatría de la deducción” (Adorno 1986e: 187). Si se abandona la primacía del sujeto, también desaparece la facticidad como determinación residual mínima. El objeto es más que pura facticidad. No hay nada en el mundo, dice Adorno, que esté constituido de facticidad y concepto (Adorno 1986e: 188–9). Por esta razón, el poder de la actividad conceptual de la mente humana debe ser desmitificado para prevenir su expansión ilimitada sobre el objeto. El pensamiento no puede ni debe devenir algo absoluto (Adorno 1986e: 24).

Los conceptos remiten a algo que, como tal, no es conceptual; este elemento no-conceptual en los conceptos es, según Adorno, lo que les confiere su significado y, con ello, los trasciende. Adorno remite en este contexto a la tesis de Kant que los conceptos son vacíos (Adorno 1986e:

---

<sup>2</sup> Adorno asume en este respecto particular la crítica hecha a Hegel por Marx en el así llamado Manuscrito de Kreuznach de 1843, conocido también como *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* –véase Marx 2002: 92.

23, 179–80). Al correlacionar el concepto de Hegel con el concepto vacío de Kant, Adorno interpreta la actividad conceptual como intrínsecamente formal y, en su contracara, identifica a lo otro del concepto, esto es, a lo que no es idéntico al pensamiento humano, con lo *empírico* (Adorno 1986a: 98; 1986c: 161; 1986d: 264). Con esto, Adorno suscribe la tesis de Kant sobre la constitución receptiva de la intuición sensible y defiende, en una misma línea con ello, la tesis del carácter en última instancia irreconstruible (*Inkonstruierbarkeit*) de la determinidad empírica (Adorno 1986e: 48, 311; 1986f: 600–1). Desde el momento que son como tales vacíos, puramente formales, y su contenido les viene de fuera, los conceptos contienen siempre un momento que no se deja reducir a la identidad de lo conceptual. El contenido no-conceptual ciertamente está determinado por los conceptos universales, pero no puede ser propiamente identificado con ellos. La actividad conceptual no puede subsumir nunca al *individuum ineffabile*: los individuos persisten siempre más allá de la actividad conceptual del sujeto, como lo otro o negativo de esa actividad (Adorno 1986e: 148; Plessner 1970: 515). Esta es la premisa principal de una dialéctica “negativa”, que Adorno presenta como específicamente diferente de la dialéctica “positiva” de Hegel (Adorno: 1986e: 23). Los conceptos, sostiene ulteriormente Adorno, implican un momento deíctico (Adorno 1986e: 24). En la medida en que es concebido como de suyo abstractamente universal, el contenido de los conceptos necesita de algo externo, a saber: del contenido empírico, para poder singularizarse y remitir al mundo real. Al identificar “no-idéntico” con “empírico”, Adorno identifica en la práctica “espíritu” con “actividad (abstractamente) universal”; correlativamente, el contenido empírico es interpretado como diferente de la actividad en cuanto tal vacía del espíritu y, por tanto, como implicando en sí mismo un vínculo inmediato con el mundo externo (Jameson 1990: 29; Bernstein 2004: 35; Naeher 2013: 15, 39; Stone 2014: 1120, 1129–1130, 1133). El sujeto del que habla el idealismo resulta para Adorno de la hipostasiación de la actividad de pensar (Adorno 1986a: 98; 1986c: 37–8; 1986d: 263; 1986e: 44–5, 198–9; 1986f: 754, 756; 1986g: 103–4); desde el momento que esta actividad es considerada como de suyo vacía, el sujeto no contiene en sí mismo restricción alguna que pueda explicar que su actividad mental conoce el mundo no-mental. Si el pensamiento es formalmente

idéntico solo consigo mismo, no puede ser entonces más que una actividad librada a sí misma, un girar desbocado en el vacío. El pensar solo puede recibir desde fuera lo que le da la consistencia y solidez que no tiene en sí mismo (Adorno 1986e: 44–5, 48).<sup>3</sup> En este marco teórico es la percepción sensible la única que puede conferirle al pensamiento su fijación, en la medida en que el vínculo con el mundo real es considerado como un compromiso ontológico de los contenidos perceptuales. La objetividad del pensar es imposible, dice Adorno, si el pensar no se vincula con algo que no es él mismo (Adorno 1986e: 186; 1986f: 601). Desde el momento que la verdad depende de la relación del pensamiento con el mundo real, el paradigma idealista hace imposible al interior de su planteo la noción de verdad y requiere entonces ser complementado y corregido por una concepción en mayor o menor medida empirista de la percepción, concepción que los idealistas posteriores a Kant, sin embargo, rechazan (Adorno 1986c: 178; 1986d: 262).

La Lógica de Hegel comienza con la noción de “ser” (*Sein*). Para Adorno, este punto de partida decide de antemano el desarrollo ulterior en una dirección idealista destinada a legitimar la primacía del sujeto. En efecto, al comenzar con la noción de puro ser Hegel puede disolver al ente, en cuanto “aquello que *es*”, bajo la universalidad del concepto general de *ser* (Adorno 1986e: 125–6). En lugar de haber comenzado con la categoría del ser puramente indeterminado, cuyo contenido es idéntico al de su negación, esto es, al de la nada (*Nichts*), la Lógica hegeliana debería haber comenzado con la noción del “ente” (*Daseinsdes*) o del “algo” (*Etwas*). El “algo indeterminado” (*das unbestimmte Etwas*) se *diferencia* de la nada, pues no es enteramente indeterminado, es decir, no es el ser indeterminado, sino algo ya determinado en sí mismo *contra* el pensar. No hay ser sin ente, dice Adorno (Adorno 1986e: 139, 175). Adorno sostiene así que si la Lógica de Hegel hubiera comenzado, tal como lo hizo la de Kant, con la categoría del ente o del algo, los entes determinados hubieran persistido como un fundamento imposible

---

<sup>3</sup> Véase en ese respecto McDowell 2000, 50–51: “If we focus on the freedom implied by the notion of spontaneity, what was meant to be a picture of thinking with empirical content threatens to degenerate into a picture of a frictionless spinning in a void. To overcome that, we need to acknowledge an external constraint on the exercise of spontaneity in empirical thinking.” Véase también *ibid.*, 42, 66.

de ser subsumido bajo el proceso conceptual posterior (Adorno 1986e: 44, 139 [nota a pie de página 1], 160).

Tal como Adorno considera que la concibe el idealismo, la actividad de pensar es inseparable de un material dado. Toda vez que el trabajo se ejerce siempre sobre un material, Adorno vincula el concepto idealista del pensar con el proceso social del trabajo (*Arbeit*). Ya Marx había avanzado en sus *Manuscritos económicos y filosóficos* la tesis que detrás de la noción de espíritu de Hegel se esconde el concepto de trabajo (Adorno 1986d: 265–6, 271; 1986e: 199). La condición de posibilidad de la asociación del espíritu con el trabajo es la consideración del contenido de conocimiento como algo desprovisto en cuanto tal de determinidades y, correlativamente, del pensar como una actividad eminentemente productiva que configura y se apropia de ese material enteramente amorfo. Cuando en el Prefacio a la *Fenomenología del espíritu* Hegel habla del “trabajo del concepto” (*Arbeit des Begriffs*) no lo hace, sostiene Adorno, en un sentido metafórico (Adorno 1986d: 269). Adorno asocia ulteriormente la concepción idealista del pensar con el trabajo no-físico (*geistige Arbeit*) y con el privilegio que en la sociedad burguesa se le atribuye al trabajo no-físico sobre el trabajo corporal (Adorno 1986d: 270–2; 1986e: 179). El espíritu no sería sino el trabajo no-manual en cuanto es aislado respecto del trabajo manual y es hipostasiado en esa abstracción. La teoría hegeliana del espíritu sería con esto un intento de justificar el privilegio del trabajo no-manual y de distraer de la violencia que el mismo implica sobre el trabajo físico (Adorno 1986d: 270–2). La relación del trabajo con el material sobre el cual se ejerce es, según se adelantó, la imagen originaria, el modelo primigenio de la concepción hegeliana de la actividad de pensar, la cual, así concebida, se presenta como una actividad de dominación de la naturaleza (Adorno 1986d: 268; 1986e: 23, 30, 181). La concepción del espíritu como una actividad que elimina la resistencia que le ofrece lo empírico concebido correlativamente como mera materia significa, según Adorno, un culto al producir y una veneración filosófica del dominio. El culto al dominio de la naturaleza no es sino la consecuencia final del subjetivismo burgués que considera al mundo como el resultado del trabajo humano y, en esa medida, con una mercancía (*Ware*) (Adorno 1986d: 274, 289–90). La visión del ser humano como un pro-

ductor sin freno, como el heredero del legislador divino, todopoderoso y autónomo, es, por su parte, un corolario del principio de expansión insaciable y destructivo de la sociedad de intercambio (Adorno 1986d: 290; 1986e: 180).

El carácter absoluto que Hegel le confiere al pensamiento humano está íntimamente vinculado, según Adorno, con el concepto de *sistema* (Adorno 1986c: 37; 1986d: 324; 1986e: 31–3). El sistema es la transposición teórica de la pretensión de apoderamiento de lo que se le quiere imponer al pensamiento desde fuera. Este planteo descansa en la previa reducción del contenido de conocimiento a mero material desde la correlativa reflexión en sí del pensar en cuanto pensar formal. Detrás del objetivo del sistema Adorno cree descubrir el afán de la razón burguesa de producir un orden a partir de sí misma. Es una ilusión típica del idealismo, dice Adorno, creer que el pensar puede captar la totalidad de lo real. Sin embargo, que el pensar siempre deba valerse de conceptos para conocer la realidad no implica que esos conceptos deban ser por eso convertidos en una totalidad autosuficiente. La razón enteramente autónoma que propone el idealismo absoluto debe ser capaz de captar toda la realidad; sin embargo, no se puede lograr contenido alguno a partir de categorías meramente lógicas; lo lógico es de suyo formal (Adorno 1986e: 48–9). El sistema pretende así en vano alcanzar el cierre y la completitud. En una alusión apenas velada al famoso *dictum* de Nietzsche que “en realidad a lo que más se asemeja ‘el espíritu’ es a un estómago” (*wirklich gleicht ‘der Geist’ am meisten noch einem Magen*) (Nietzsche 1988: 168 [§230]), Adorno sostiene que “el sistema es el vientre devenido espíritu” (*das System ist der Geist gewordene Bauch*) (Adorno 1986e: 34).<sup>4</sup> En efecto, para Adorno la idea de sistema tiene su prehistoria en la vida animal de la especie: los depredadores se abalanzan sobre sus presas, las someten con poder y violencia y se las asimilan. En el idealismo absoluto, este patrón de conducta se sublima, según Adorno, en teoría de conocimiento (Adorno 1986e: 33, 198–9).

---

<sup>4</sup> El primado de la subjetividad –afirma posteriormente Adorno (1986e: 181)– no es, en último análisis, más que una espiritualización de la lucha darwinística por la existencia.

Tanto el sujeto trascendental de Kant como el yo absoluto de Fichte y el espíritu de Hegel –estos últimos como las formas radicalizadas de aquél– son para Adorno el resultado de la máxima abstracción del sujeto singular empírico (Adorno 1986d: 263–4, 288–9; 1986e: 139; 1986f: 744, 756; 1986g: 104). Aun cuando Hegel habría buscado ocultar su origen, el concepto de subjetividad absoluta solo puede ser obtenido a partir de los sujetos individuales (Marx 2002: 92). El sujeto trascendental, el yo y el espíritu surgen de la abstracción de la conciencia individual respecto de la cual quedan, sin embargo, genética y lógicamente vinculados; son así conceptos semi-teológicos que no pueden esconder el trazo de subjetividad individual de la que fueron obtenidos. Así como en Kant no hay mundo constituido (*Konstitutum*) sin las condiciones de la razón subjetiva, es decir, sin un constituyente (*Konstituens*), así tampoco es posible, sostiene Adorno, que haya un constituyente, es decir, condiciones de producción del espíritu, que no hayan sido extraídas de los sujetos concretos fácticos, es decir, que no hayan sido obtenidas a partir de algo que no es puro sujeto, sino un momento del mundo mismo. En efecto, el sujeto empírico pertenece al ámbito de lo constituido, en el cual se relaciona con las demás cosas constituidas. El espíritu pretende entenderse a sí mismo como un puro yo o un yo absoluto, pero en realidad, justamente porque es el resultado de la abstracción del yo empírico, contiene en sí a la sociedad en cuanto contexto de los sujetos empíricos singulares (Adorno 1986d: 265–6). Hegel pretende borrar la conciencia individual en la base del concepto de espíritu, aunque es ella la que lleva a cabo la experiencia vital; con esto, Hegel aspiraría a quitarle poder al momento crítico que está esencialmente unido a los sujetos vivientes individuales (Adorno 1986d: 322–3; 1986e: 55, 300–3). La conciencia de los individuos vivientes es la única que es infeliz, no la abstracción del espíritu absoluto. Por esta razón, Adorno considera a Hegel un pensador ultraburgués (*urbürgerlicher*) (Adorno 1986d: 323): su filosofía no es más que una ideología del derecho positivo, un culto del proceso del mundo, una “teodicea del más acá” (Adorno 1986e: 300; Hearfield 2018: 44–5). El “espíritu del pueblo” (*Volksgeist*) de He-

gel, dice Adorno, es reaccionario frente a la “humanidad” (*Menschheit*) kantiana (Adorno 1986e: 332).<sup>5</sup>

Al no poder evitar la contradicción que implica la tesis que la unidad del sujeto con el objeto es a su vez un sujeto, la dialéctica, dice Adorno, alcanza su verdad máxima, a saber: la de que es imposible (Adorno 1986d: 261). La dialéctica llega por su propia lógica y dinámica interna a la conciencia de su inviabilidad. Para Adorno, la crítica de la cosa en sí por parte de los idealistas posteriores a Kant es el reflejo de que el planteo de Kant y, más en general del idealismo, es, en último análisis, erróneo. Ser una mera “cosa en sí” es el corolario final que pone de manifiesto que el planteo mismo es como tal ilegítimo. La crítica de esta tesis debería haber conducido a los idealistas poskantianos a abandonar el principio que la hace posible, a saber: la exacerbación del yo abstracto y formal. En rigor, el dualismo de sujeto y cosa en sí comienza para Adorno a autodisolverse en la filosofía del propio Kant, en la medida en que Kant no puede eludir la teoría de que el material sobre el que el sujeto ejerce su actividad está preformado (Adorno 1986c: 151). En efecto, para Kant debe haber continuidad entre la forma categorial y el contenido sensible. La formación de la sensibilidad pareciera con esto trasladarse a una instancia previa a su unidad con lo inteligible. Por su propio concepto, el material y lo sensible tienden ya, pues, a trascenderse cada cual hacia el otro polo. El idealismo posterior a Kant convirtió a lo inteligible en una suerte de cosa en sí frente a lo sensible; debería, por el contrario, haber depotenciado lo inteligible, explicitando su necesaria referencia a lo sensible. Desde el momento que el idealismo poskantiano hipostasia todavía más al sujeto espontáneo y activo, Adorno valora a Kant contra Fichte y Hegel. Con la tesis de la cosa en sí, Kant, sostiene Adorno, defiende todavía la prioridad del objeto sobre el sujeto (Adorno 1986e: 185).

---

<sup>5</sup> Adorno traza ulteriormente un paralelo entre la concepción del espíritu como totalidad y el totalitarismo del partido único y la disolución del individuo (Adorno 1986e: 199; Bowie 2013: 57–8); véase en este sentido Marx 2002: 99, 101, 179.

## II. Hegel: El idealismo como unidad ilimitada de ser y pensar

La contradicción de la co-existencia de la tesis de la unidad del sujeto y el objeto con la de la prioridad del sujeto debe conducir, según Adorno, a una crítica *inmanente* del idealismo (Adorno 1986d: 262, 266; 1986e: 40, 322). El idealismo posterior a Kant se hubiera superado a sí mismo si hubiera caído en la cuenta de que la identidad sujeto-objeto no puede ser a su vez sujeto; la toma de conciencia de esta imposibilidad debería haber llevado a los idealistas poskantianos a reconocerle al objeto un carácter irreductible. Ahora bien, debe decirse que este “escándalo” sobre el que llama la atención Adorno fue caracterizado por el propio Hegel como una “contradicción” (*Widerspruch*), a saber: como la contradicción de la *conciencia* (*Bewusstsein*). Es justamente la contradicción de la conciencia la que lleva a Hegel a desarrollar el concepto de *espíritu* (*Geist*) como unidad del sujeto y el objeto (Hegel 1970a: 201 [§414], 210 [§421], 213–4 [§425], 215 [§426], 219 [§430]; Hegel 2008a: 112 [§352], 420, 430, 446–7, 455–6, 459, 463–4; vol. 25.2: 748, 752–4, 772–6, 779–80). Hegel no hubiera estado en desacuerdo con la tesis de Adorno que el sujeto y el objeto se definen como tales precisamente por su mutua diferencia y contraposición. Lo que Hegel intenta explicar, sin embargo, es que, a pesar de que objeto y sujeto difieren el uno del otro, son al mismo tiempo idénticos en el acto de conocimiento. En efecto, el modelo teórico que primero Fichte y luego Hegel buscan desarrollar aspira a dar cuenta del curioso fenómeno que sujeto y objeto se diferencian recíprocamente pero al mismo tiempo están unidos en una identidad en el acto de conocimiento, acto que es siempre el acto *del* sujeto. No hay así, pues, un sujeto contrapuesto al objeto; semejante autoconcepción del sujeto es una contradicción, porque en el mismo momento en que el sujeto se concibe como diferente del objeto debe concebirse también como relacionado con él; en ningún momento hay un sujeto que no esté unido al objeto que conoce; el sujeto es así la diferencia no menos que la unidad –es decir, es la unidad diferenciada– del sujeto y el objeto. El nuevo modelo teórico que propone el idealismo poskantiano busca explicar el fenómeno de conocimiento sin sacrificar ni la diferencia entre el sujeto y el objeto ni su identidad en el acto subjetivo de conocimiento. Ser sujeto es ser diferente y *al mismo tiempo*

ser idéntico al objeto. El espíritu no es, pues, la conciencia que se expande ilimitadamente, sino un sujeto que no puede ser comprendido en su propia especificidad hasta tanto no deje de ser concebido como radicalmente diferente del objeto que conoce. La escandalosa contradicción que Adorno quiere ver en el idealismo no conduce necesariamente a rechazar la posibilidad de un idealismo absoluto; propiamente comprendida debe conducir a cuestionar el modelo reflexivo del conocimiento y la autoconciencia (Henrich 1967). Hegel considera que hay una suerte de revolución teórica en el paso de la autocomprensión del sujeto como mero sujeto a su autocomprensión como la unidad del sujeto y el objeto. A sus ojos, el idealismo absoluto introduce un cambio de paradigma, de modo tal que la línea divisoria no discurre entre idealismo y realismo, sino entre realismo e idealismo subjetivo y trascendental, por un lado, e idealismo absoluto, por el otro (Ferreiro 2016: 195–6).

La diferencia entre el sujeto y el objeto deviene una diferencia en la que uno excluye al otro solo si el sujeto se entiende a sí mismo como vacío y, correlativamente, entiende al objeto como aportando el vínculo con lo real. La diferencia con el objeto es constitutiva de la subjetividad, pero esa diferencia adquiere la forma de una contraposición solo cuando el sujeto la concibe como absoluta. Sin embargo, el sujeto nunca es solamente sujeto, sino siempre la relación y unidad con el objeto; el pensar nunca es solamente pensar, es siempre pensar el mundo. Para Hegel, el sujeto se conoce inicialmente como la unidad inmediata e indiferenciada con un contenido determinado para recién luego, en un segundo momento, poner la diferencia entre el contenido tal como le aparece y tal como es en sí mismo; en esta operación, el sujeto pasa a concebirse como formal frente al contenido determinado que ha excluido de sí, contenido con el cual, no obstante, sigue vinculado, pues continúa conociéndolo como un objeto aun cuando se conciba a sí mismo como vacío. Cuando, por último, el sujeto toma conciencia de que no ha cesado –y que de hecho nunca puede cesar– de estar vinculado con el objeto que conoce, recupera su unidad inicial con él. El espíritu es, pues, la unidad del sujeto y el objeto que se mantiene a través de las distintas formas *de sí misma*. Esta misma idea puede ser abordada desde el punto de vista de la categoría de la identidad: en efecto, al principio el sujeto conforma una identidad indiferenciada con el contenido que

conoce; en un segundo momento diferencia los dos elementos incluidos en esa identidad, es decir, el momento de la identidad del sujeto consigo mismo y el de la no-identidad que implica el objeto respecto de esa identidad; por último, el sujeto amplía la identidad consigo mismo asumiendo la diferencia y no-identidad del objeto, es decir, asumiendo en una identidad diferenciada en sí misma la particularidad del objeto que antes parecía romper la identidad del sujeto consigo mismo. Para Hegel, la auténtica noción de identidad no es la de la identidad abstracta, sino justamente la de la identidad en la diferencia, esto es, la de la identidad implicada en el hecho que algo siga siendo lo que es a pesar de sus *propias* variaciones. Hegel defiende, pues, un concepto más amplio de identidad y, sobre esa base, un concepto más amplio de subjetividad: una identidad que incluye lo no-idéntico, un sujeto que implica al objeto. No hay para Hegel contradicción en la unidad del sujeto con el objeto como inmediata y como mediada; solo la hay en el segundo momento, en el de la contraposición del sujeto y el objeto. El espíritu como unidad del sujeto y el objeto no es sujeto en el sentido del sujeto contrapuesto, sino que es sujeto en el sentido de la unidad que se mantiene a través de la diferencia respecto del objeto. El objeto no es más que un momento del sujeto mismo; es el propio sujeto en la medida en que se considera a sí mismo bajo una perspectiva particular. El “espíritu” no resulta, pues, de la abstracción del sujeto empírico, sino de la concientización de que la actividad de conocer difiere del objeto y al mismo tiempo lo contiene en sí misma; la solución de esta contradicción radica en reconocer que el pensamiento está determinado *en sí mismo* con la determinación que conoce.

Para el idealismo absoluto, tal como lo interpreta Adorno, el objeto es el mero material sobre el cual el pensamiento aplica su actividad categorial. A diferencia de lo que sostiene el idealismo trascendental, el idealismo absoluto pretende, según Adorno, que el sujeto sea capaz de apoderarse de la *totalidad* de ese material que se le da a su pensamiento. Para Hegel, sin embargo, el pensar no se “aplica” sobre un material, sino que *es* ya desde el vamos, en cuanto tal, un pensar material. Cuando Hegel niega que exista un ámbito más allá del pensar no lo hace en el sentido de una negación del mundo real como lo otro del pensar, sino en el sentido que el pensar es siempre *ya* pensar-mundo. Más claramente:

el mundo no tiene todavía que dársele al pensar; el mundo se le da al pensar en el acto mismo en que el pensar se da a sí mismo. A lo que Hegel se está refiriendo con esta a primera vista curiosa tesis no es más que a la inteligibilidad de lo real. Para Hegel, el sujeto nunca comprende en forma exhaustiva los objetos que conoce, pero por principio es capaz de llegar a conocerlos exhaustivamente, precisamente porque lo real es en sí mismo inteligible. Hegel no piensa, pues, en términos de la totalidad de la determinidad del objeto, sino del todo que el objeto conforma con el sujeto. Buscar una unidad exhaustiva entre el sujeto y el objeto en el plano de la determinidad del objeto —es decir, la meta de la comprensión total del mundo— desataría, como bien lo advierte Adorno, un proceso al infinito, no así, sin embargo, la tesis de la inteligibilidad intrínseca de lo real en cuanto unidad estructural del sujeto y el objeto. Adorno interpreta el proyecto del idealismo absoluto como un conceptualismo radicalizado, es decir, como un programa de total reducción de lo empírico a conceptos, de la sensibilidad a la inteligibilidad. Hegel, por el contrario, concibe el todo conformado por la unidad sujeto-objeto como una crítica al carácter de suyo formal del conocer. No se trata para Hegel, pues, de la unidad del conocer con la determinidad, sino de la unidad del conocer con el *ser* de lo determinado, es decir, para expresarlo de otro modo, de la unidad del pensar con lo determinado *en general*.

Es crucial tener en cuenta en este contexto la distinción que hace Hegel entre tres modos de actividad cognitiva, a saber: intuición, representación y pensar, y su concepción de esta tercera forma como la unidad de las dos anteriores en cuanto ámbitos particulares de lo sensible y lo inteligible, respectivamente (Hegel 1970a: 246–287 [Enz §§446–468]). La representación puede ser legítimamente caracterizada como una subsunción de contenidos perceptuales bajo contenidos abstractamente universales y, en esa medida, como una “reducción” de estos a aquellos (Hegel 1970a: 257 [Enz §451]); la comprensión, sin embargo, no debe ser confundida, como parece hacerlo Adorno, con una expansión de la representación. Para Hegel, la comprensión unifica bajo la teoría del objeto los contenidos concretos de la intuición y los contenidos abstractamente universales del pensar representacional. Pero la comprensión no logra una teoría adecuada del objeto mediante abstracciones y subsunciones, sino mediante un sistema de *inferencias* (*im Schlusse*)

(Hegel 1970a: 285 [Enz §467]). En las inferencias, que son los actos específicos del comprender, los contenidos perceptuales no son eliminados, pues la comprensión no opera reduciendo exhaustivamente percepciones a conceptos abstractos. Adorno juzga con razón que esta empresa es como tal imposible; de hecho, Hegel comparte la misma opinión. La comprensión no elimina la dualidad como tal irreductible de contenidos empíricos y contenidos conceptuales, es decir, no acontece mediante una reducción total del contenido perceptual al contenido abstracto del representar. Al comprender, nuestro pensamiento desabsolutiza los contenidos de la intuición sensible y la representación y los reúne, sin cancelarlos, en la identidad diferenciada del objeto comprendido. La intuición sensible no es para Hegel diferente del pensamiento, sino una más de sus propias instancias; el pensamiento la abarca e incluye en sí como uno de sus momentos. De este modo, lo empírico no es un contenido sobre el que el yo aplica su actividad de pensar, sino ya a un momento de la idealidad de esta actividad. Más claramente: para Hegel el pensar se define como tal frente al *ser*, no frente a lo *sensible*. El proceso del pensar consiste justamente en poner de manifiesto que el ser es un aspecto del propio pensar. En este contexto deviene comprensible la apropiación y reinterpretación por parte de Hegel del argumento ontológico y del cogito cartesiano, cuya tesis central Hegel identifica de hecho con la del argumento ontológico, a saber: la unidad intrínseca del pensar y el ser (Hegel 1970b: 212; 1970c: 137, 145, 156–7, 360, 362). En efecto, aun cuando el yo que piensa intente negar todos los entes para concentrarse en la resultante vaciedad de contenido, no le resulta posible, sin embargo, concebirse a sí mismo sino como ya unido al ser, es decir, en otras palabras, como pensamiento existente (Hegel 1970c: 131). Hegel interpreta la imposibilidad que el pensar se conciba como no existiendo como un indicador de que el ser y el pensar están intrínseca e indisolublemente unidos. Desde el momento que el ser no le adviene a un pensar como tal vacío recién a través del contenido de uno de sus actos cognitivos particulares, el tránsito del pensar al ser es enteramente fluido: acontece en el propio plano del pensar, como un momento de su relación *consigo mismo*.

El pensamiento no es para el idealismo absoluto actividad “pura” porque aplique sus propias categorías y determinaciones en forma ex-

haustiva sobre un material dado; Adorno critica con razón semejante pretensión: el material que ofrece resistencia al pensar no puede, cuasi por definición, desaparecer bajo el pensar, pues si lo hiciera el pensar no podría ejercerse ya sobre nada. Sin embargo, no es de este modo como Hegel concibe la relación entre el pensamiento y sus objetos: el pensamiento es actividad pura, porque al estar determinado en sí mismo todo lo que hace es entonces solo sobre sí mismo; no hay un material diferente del pensar sobre el cual el pensar ejerza su actividad.<sup>6</sup> En el modo como Adorno aborda el problema de la relación entre la mente y el mundo en el acto de conocimiento debe presuponerse algo sustancialmente diferente del yo, un *no-yo* que *actúa* sobre el yo. La comprensión del idealismo por parte de Adorno se asemeja con esto a la autocomprensión de la posición idealista por el Fichte temprano. En efecto, en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* Fichte describe la relación entre la mente y lo que ella conoce en términos de una “reciprocación” (*Wechsel*) y una “acción recíproca” (*Wechselwirkung*) (Fichte 1965: 409, 353–354). Para Hegel, sin embargo, el pensar no es una actividad que se ejerza sobre un contenido pasivamente recibido, sino una actividad eminentemente espontánea: incluso el contenido que esa actividad encuentra es su propio contenido, su inmediato estar-determinada en sí misma. La determinidad inmediata o dada no interrumpe, pues, la unidad sujeto-objeto; es tan solo un momento, como lo es también la mediatez, de esa unidad. En la medida en que el pensar se encuentra a sí mismo determinado, lo inmediato no es más algo dado, no-idéntico, radicalmente diferente del espíritu que lo piensa. La actividad de negación del pensar se aplica siempre ya sobre sí misma y elimina entonces la mera *forma* de la inmediatez de lo que tiene inicialmente la *apariencia* de ser algo en sí mismo frente al pensamiento.

Para Hegel, la relación entre contenidos *empíricos* y contenidos *inteligibles* difiere específicamente de la relación entre cosas *reales* y contenidos meramente *mentales*. Si se confunden ambas relaciones, el pensamiento deviene como tal vacío y los contenidos perceptuales

---

<sup>6</sup> El efecto que resulta de la actividad de pensar es en todos los casos el espíritu mismo o, dicho en otros términos, el espíritu no es sino causa de sí mismo, *causa sui* (Hegel 1970c: 168)

devienen cosas reales. Contra la afirmación de Adorno que, tal como lo comprende el idealismo absoluto, el pensamiento gira sin fricciones en el vacío, Hegel contrapone una teoría coherentista de la verdad, según la cual la relación del pensamiento con el mundo —la “fijación” del pensar— no resulta de la recepción de un contenido externo, sino de la propia actividad de pensar, la cual, en cuanto pensar-mundo, se objetiva entonces *a sí misma*. En efecto, desde el momento que el pensamiento está estructuralmente vinculado al mundo real, la singularización de cada contenido acontece al interior de la totalidad que el pensamiento configura con el mundo, en concreto, mediante la fijación de ese contenido por un sistema de inferencias que lo convierte en necesario. La verdad por correspondencia —o, para decirlo con Hegel, la “corrección” (*Richtigkeit*) (Hegel 2003: 65)— se presenta como la actitud más plausible solamente para el pensamiento representacional, en cuyo ámbito se encuentran, confrontándose, las representaciones internas del sujeto y los objetos externos de la intuición. De aquí el vínculo natural que existe entre la teoría correspondentista de la verdad y la concepción empirista de los contenidos perceptuales. Para la actividad de comprensión, sin embargo, el correspondentismo pierde sentido. El pensar inferencial guarda, por el contrario, un vínculo intrínseco con un abordaje coherentista del problema de la verdad.

La dialéctica de Hegel no tiene como objetivo negar la diferencia entre el objeto y el sujeto mediante la disolución del contenido empírico bajo un patrón categorial abstractamente universal; resulta, por el contrario, del proceso de confrontación del objeto con sus sucesivas concepciones por parte del sujeto que intenta comprenderlo. Al comienzo de la Lógica, Hegel critica la concepción del ser que deriva de una abstracción que erróneamente se considera a sí misma como ilimitada; en una misma con esto, Hegel critica la extensión del campo de validez de los conceptos abstractos.<sup>7</sup> Las cosas singulares no son radicalmente diferentes del pensamiento que las conoce; por el contrario, son sus instanciaciones

---

<sup>7</sup> Cf. Hegel 1970a: 266 [Enz§456 Zus.]: “Abstrakte Vorstellungen nennt man, bei-  
läufig gesagt, häufig Begriffe. [...] Wenn behauptet wird, daß man durch dergleichen  
zur Erkenntnis der Wahrheit komme, so muß gesagt werden, daß gerade das Gegenteil  
stattfindet und daß daher der sinnige Mensch, an dem Konkreten der Bilder festhal-  
tend, mit Recht solch leere Schulweisheit verwirft.”

y singularizaciones. Hegel busca mostrar que el proceso que explica la determinidad del objeto es el proceso del pensar de ese proceso; ambos procesos, esto es, el de la configuración de la determinidad del objeto y el de la explicación mental de esa configuración son para Hegel uno y el mismo. En este marco teórico no hay un concepto como tal formal que se aplica luego sobre una pura facticidad extrínseca; no hay lugar, pues, para el algo no-idéntico del que habla la dialéctica “negativa” de Adorno. Por el contrario, la noción de una mera facticidad positiva que se le da al sujeto a través de la percepción para que el sujeto ejercite sus esquemas categoriales abstractos es atacada por Hegel mediante la figura del puro ser como resultado contradictorio e insostenible de una abstracción enteramente universalizada. El capítulo sobre la cualidad en la Lógica ofrece la premisa mayor de la argumentación de Hegel contra una distinción radical entre facticidad, determinidad y pensamiento. La Lógica debe comenzar con la categoría de ser —como lo había hecho también, por ejemplo, la metafísica escolástica—, por la sencilla razón que, si no comenzara de ese modo, el ente o el algo permanecería insuficientemente explicado en su propia determinidad mínima. Al comenzar la Lógica con el análisis del puro ser, Hegel no busca sino develar si puede haber algo que trascienda el universo de los objetos determinados: si al final de la actividad de abstracción la mente humana alcanzara un contenido inconmensurablemente distinto del pensar, ese contenido remitiría a un ámbito ontológico más allá del mundo tal como lo conocemos —precisamente esta fue la conclusión a la que arribó la metafísica clásica con la noción de un *ipsum esse subsistens* y Kant con la noción de una “cosa en sí”. Hegel, por el contrario, sostiene que la noción de ser en cuanto pura positividad de lo que hay y la noción de nada como su pura negación son ilegítimas, precisamente porque revelan en sí mismas al ente o al algo determinado a partir del cual fueron obtenidas (Hegel 2008b: 72). Cuando el sujeto resuelve y disuelve ambas nociones bajo la noción del ente determinado que está en su base no hay ya más lugar para imaginar un ámbito de realidad radicalmente diferente del pensamiento, así como tampoco hay más lugar para imaginar al pensamiento como siendo en sí mismo formal y vacío. Hegel no propone una radicalización del papel atribuido a la actividad abstracta conceptual; por el contrario, critica dicha estrategia y la concepción del ser que quedaría legitimada con ella

y sostiene que lo que hay y ha habido siempre es lo real determinado con lo que el sujeto ya está siempre relacionado por el hecho mismo de estar conociéndolo. Para Hegel, pues, el ente o el algo determinado no se diferencia específicamente del pensar ni se le contrapone como una materia bruta; el pensar es siempre ya pensar el mundo real de las cosas determinadas.

En contra de lo que afirma Adorno, lo que Hegel denomina “espíritu” no es el resultado de una abstracción a partir de la subjetividad empírica. La noción de subjetividad obtenida mediante un proceso de abstracción es para Hegel la de una subjetividad todavía finita, esto es, en otros términos, es una mera variante de la “conciencia”. Hegel considera al sujeto trascendental kantiano y al yo absoluto de Fichte como ejemplos de esa variación del concepto de “conciencia”. Incluso el “espíritu absoluto” no es más que el mismo *individuo* viviente y concreto que antes se concibió como “alma” y como “conciencia”; solo el modo como se concibe a sí mismo va cambiando a lo largo de su proceso de autococonocimiento. En la Antropología, Hegel parte expresamente del espíritu singular en un cuerpo; la elevación del alma al espíritu no acontece mediante una abstracción, sino mediante la superación de la contradicción de la conciencia; es, pues, la propia dialéctica de lo particular la que conduce a la noción de espíritu y no una abstracción de la particularidad. Lo mismo debe decirse respecto del tránsito del espíritu actual singular –el espíritu como “voluntad”– al espíritu absoluto a través del proceso del espíritu objetivo. No hay para Hegel un individuo originario que sería luego tergiversado por la reflexión abstractiva del sujeto. Hegel critica la ilusión del supuesto carácter fundacional de la inmediatez; los contenidos inmediatos no son un comienzo absoluto; por el contrario, la singularidad implica *en sí misma* a lo universal. Adorno no parece advertir suficientemente el potencial crítico de esta tesis hegeliana. Lo que es superado a lo largo del proceso de autoconocimiento del sujeto singular son justamente las formas persistentes de su inmediatez y naturalidad, es decir, las múltiples variantes del *statu quo*.

## Reflexiones finales

La crítica de Adorno al idealismo absoluto adolece de considerables debilidades hermenéuticas. Adorno no deja de advertir, sin embargo, que Hegel intenta resolver muchas de las cuestiones que deja abiertas el idealismo trascendental. Así, por ejemplo, Adorno reconoce que Hegel critica a Kant y a Fichte precisamente porque ambos abogan por una concepción en última instancia formal de la subjetividad; reconoce también que Hegel llama la atención en numerosas oportunidades sobre la importancia de la tesis de la unidad intrínseca del sujeto y el objeto; reconoce, ulteriormente, que Hegel rechaza la identidad pura del yo como punto de partida de su sistema y que sostiene, en cambio, que las diferentes concepciones de la realidad desarrolladas por la mente humana resultan de las sucesivas contradicciones de los objetos con sus propios conceptos (Buchwalter 1987: 298; Baumann 2011: 80). Esta es precisamente la razón por la que Hegel puede exponer su sistema tanto partiendo de los pensamientos del sujeto en la *Fenomenología del espíritu* como de las determinaciones del objeto en la *Ciencia de la Lógica* (Adorno 1986d: 260; 1986e: 176). Adorno reconoce asimismo que el intento de desarrollar la dialéctica desde ambos polos, esto es, desde el sujeto y desde el objeto, significa un paso adelante de Hegel respecto de los idealistas anteriores (Adorno 1986e: 176). Por último, Adorno acepta que, aunque Hegel caracteriza a la subjetividad como absoluta, la objetividad juega un rol decisivo en su filosofía (Adorno 1986d: 255–6).<sup>8</sup>

No obstante, a pesar de reconocer las bondades teóricas del planteo de Hegel, Adorno considera que el idealismo absoluto resulta, en último análisis, de una expansión del principio básico del idealismo trascendental (Adorno 1986d: 255, 258, 261, 265; 1986e: 343). Según esta lectura, Hegel no habría realmente superado el proyecto del idealismo trascendental de derivar toda determinación a partir del pensamiento subjetivo y no lograría entonces superar el principio de la primacía del sujeto. Aunque reconoce el valor de muchas de las soluciones que Hegel ofrece

---

<sup>8</sup> Adorno sostiene así que con Hegel el paradigma idealista alcanza su culminación (Adorno 1986d: 260).

para resolver las tensiones teóricas al interior del idealismo trascendental, Adorno considera, sin embargo, que esas propuestas no solucionan en verdad esas tensiones: a ojos de Adorno ellas simplemente no pueden ser resueltas mientras no se abandone el paradigma general del idealismo. En términos generales, no es injusto afirmar que Adorno malinterpreta el idealismo absoluto de Hegel como un intento heterodoxo de desarrollar ulteriormente el particular programa filosófico que Fichte había encarado en Jena en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (véase en este sentido Adorno 1986a: 96–8; 1986c: 252, 259–64; 1986d: 49; Jarvis 1994: 72–82; Theunissen 1970: 24–37; 1983: 57–8; Rosen 1982: 153–178). La crítica supuestamente “inmanente” del idealismo absoluto que Adorno propone descansa así en una interpretación controvertida del planteo específico de Hegel<sup>9</sup>, planteo que, en realidad, no tiene por objeto sino justamente resolver aquellas tesis problemáticas de las variantes de idealismo de Kant y del Fichte temprano que el propio Adorno juzga también como insostenibles.<sup>10</sup>

## Referencias bibliográficas

- Adorno, T.W. (1986a). Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre. In Adorno, T.W. *Gesammelte Schriften*, R. Tiedemann (ed.), vol. 1, pp. 79–322. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, T.W. (1986b). Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. In Adorno, T.W. *Gesammelte Schriften*, R. Tiedemann (ed.), vol. 5, pp. 7–245. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, T.W. (1986c). Drei Studien zu Hegel. In Adorno, T.W. *Gesammelte Schriften*, R. Tiedemann (ed.), vol. 5, pp. 247–381. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

<sup>9</sup> Para una defensa del carácter inmanente de la crítica de Adorno a Hegel véase Sommer 2011: 136–154; Baumann 2011: 83–90; Stone 2014: 1137–1140.

<sup>10</sup> Para el “hegelianismo” de la crítica de Adorno a Hegel véase, entre otros, Buchwalter 1987: 299, 306, 311–2; 320; Bernstein 2004: 19; O’Connor 2004: 29–43; Angehrn 2008: 268–9.

- Adorno, T.W. (1986d). Negative Dialektik. In Adorno, T.W. *Gesammelte Schriften*, R. Tiedemann (ed.), vol. 6, pp. 7–412. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, T.W. (1986e). Stichworte. In Adorno, T.W. *Gesammelte Schriften*, R. Tiedemann (ed.), vol. 10, pp. 595–798. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, T.W. (1986f). Theorien und Theoretiker. In Adorno, T.W. *Gesammelte Schriften*, R. Tiedemann (ed.), vol. 20, pp. 11–263. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, Th.W. (1986g). Vorträge und Thesen. In Adorno, T.W. *Gesammelte Schriften*, R. Tiedemann (ed.), vol. 1: 323–370. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Angehrn, E. (2008). Kritik und Versöhnung. Zur Konstellation Negativer Dialektik bei Adorno. In G. Kohler, S. Müller-Doohm (eds.), *Wozu Adorno? Beiträge zur Kritik und zum Fortbestand einer Schlüsseltheorie des 20. Jahrhunderts*, pp 267–291. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Baumann, Ch. (2011). Adorno, Hegel and the Concrete Universal. *Philosophy & Social Criticism* 37(1): 73–94. doi: 10.1177/0191453710384362
- Bernstein, J.M. (2004). Negative dialectic as fate: Adorno and Hegel. In T. Huhn (ed.), *The Cambridge Companion to Adorno*, pp. 19–50. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowie, A. (2013). *Adorno and the Ends of Philosophy*. Cambridge: Polity Press.
- Buchwalter, A. (1987). Hegel, Adorno and the Concept of Transcendent Critique. *Philosophy and Social Criticism* 12(4): 297–328. doi: 10.1177/019145378701200402
- Buck-Morss, S. (1977). *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press.
- Ferreiro, H. (2016). El idealismo absoluto como superación de la dicotomía realismo-idealismo. In N. Lerussi, M.J. Solé (eds.), *En busca del idealismo. Las transformaciones de un concepto*, pp. 193–216. Buenos Aires: RAGIF Ediciones.

- Fichte, J.G. (1965). Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. In Fichte, J.G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, vol. 2, pp. 173–462, R. Lauth; H. Jacob (eds.), Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Hearfield, C. (2018). *Adorno and the modern ethos of freedom*. Abingdon, New York: Routledge.
- Hegel, G.W.F. (1970a). Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III. In Hegel, G.W.F. *Werke in 20 Bänden*. E. Moldenhauer, K.M. Michel (eds.), vol. 10. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. [= Enz]
- Hegel, G.W.F. (1970b). Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. In Hegel, G.W.F. *Werke in 20 Bänden*. E. Moldenhauer, K.M. Michel (eds.), vol. 17. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. (1970c). Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. In Hegel, G.W.F. *Werke in 20 Bänden*. E. Moldenhauer, K.M. Michel (eds.), vol. 20. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. (2003). Wissenschaft der Logik. Die subjektive Logik (1816). In Hegel, G.W.F. *Gesammelte Werke*, vol. 12, H-J. Gawoll; F.Hogemann, (ed.). Hamburg: Meiner.
- Hegel, G.W.F. (2008a). Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes. In Hegel, G.W.F. *Gesammelte Werke*, vol. 25.1, C.J. Bauer (ed.). Hamburg: Meiner.
- Hegel, G.W.F. (2008b). Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832). In Hegel, G.W.F. *Gesammelte Werke*, vol. 21, H-J. Gawoll (ed.). Hamburg: Meiner.
- Henrich, D. (1967). *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M.: Kolstermann.
- Jameson, F. (1990). *Late Marxism. Adorno, or, the persistence of the dialectic*. London, New York: Verso.
- Jarvis, S. (1994). The “Unhappy Consciousness” And Conscious Unhappiness. On Adorno’s Critique Of Hegel And The Idea Of An Hegelian Critique Of Adorno. *Hegel Bulletin* 15(01): 71–88. doi: 10.1017/s0263523200002962
- Marx, K. (2002). *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Trad. de José María Ripalda. Madrid: Biblioteca Nueva.

- McDowell, J. (2000). *Mind and World. With a New Introduction*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Naeher, J. (ed.) (2013). *Die negative Dialektik Adornos. Einführung – Dialog*. Wiesbaden: Springer Fachmedien. doi: 10.1007/978-3-322-95466-4
- Nietzsche, F. (1988). Jenseits von Gut und Böse. In Nietzsche, F. *Kritische Studienausgabe*. vol. 5, G. Colli, M. Montinari (eds.), 2da. ed. rev., Munich, Berlin: DeGruyter.
- O'Connor, B. (2004). *Adorno's Negative Dialectic. Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*. Cambridge, London: The MIT Press.
- Plessner, H. (1970). Adornos Negative Dialektik. *Kant-Studien*, 61(4): 507–519.
- Rosen, M. (1982). *Hegel's Dialectic and Its Criticism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sommer, M.N. (2011). Die Differenz in der Vermittlung. Adorno und die Hegelsche Dialektik. *Zeitschrift für kritische Theorie*, 17 (32/33): 136–154. edoc doi: 10.5451/unibas-ep35918
- Stone, A. (2014). Adorno, Hegel and Dialectic. *British Journal for the History of Philosophy* 22(6): 1118-1141. doi: 10.1080/09608788.2014.952264
- Theunissen, M. (1970). *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin: DeGruyter. doi: 10.1515/9783110841770
- Theunissen, M. (1983). Negativität bei Adorno. In: L. von Friedeburg J. Habermas (eds.), *Adorno-Konferenz 1983*, pp. 41–65. Frankfurt a. M.: Surhkamp.
- Wesche, T. (2019). Negative Dialektik. Kritik an Hegel. In R. Klein, J. Kreuzer, S. Müller-Doohm (eds.), *Adorno-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, 2da. ed. ampl., pp. 377–385. Stuttgart: J.B. Metzler. doi: 10.1007/978-3-476-05458-6