

Sobre el concepto de no-identidad en la *Dialéctica negativa* de Adorno

On the Concept of Non-Identity in Adorno's *Negative Dialectics*

Amaro Fleck
Universidade Federal de Minas Gerais
amarofleck@hotmail.com

Enviado: 5 septiembre 2024 | **Aceptado:** 14 octubre 2024

Resumen

El concepto de no-identidad es uno de los conceptos más enigmáticos de la obra *Dialéctica negativa* de Adorno. El autor utiliza el concepto tanto para referirse a la no-identidad entre el concepto y el objeto como crítica social, refiriéndose al hecho de que los conceptos son apariencias necesarias de una situación ilegítima, como para indicar la no-identidad entre concepto y objeto como crítica del conocimiento, mostrando que el objeto excede lo que su concepto puede abarcar. En el artículo defiendo la tesis de que este uso fluctuante se debe a una interpretación problemática de la teoría de la plusvalía de Marx, la cual permite a Adorno vincular la crítica de la ideología con la crítica del fetichismo. Esta interpretación es crucial para justificar la tesis del protoparentesco entre el principio de intercambio y el principio de identidad, trayendo consecuencias para el proyecto de unir la crítica social con la crítica del conocimiento.

Palabras clave: No-identidad, crítica de la ideología, dialéctica negativa.

Abstract

The concept of non-identity is one of the most enigmatic concepts in Adorno's work, *Negative Dialectics*. The author uses the concept both to refer to the non-identity between the concept and the object as social critique – indicating that concepts are necessary appearances of an illegitimate situation – and to indicate the non-identity between the concept and the object as a critique of knowledge, demonstrating that the object exceeds what its concept can encompass. In this article, I defend the thesis that this oscillating use arises from a problematic interpretation of Marx's theory of surplus value, which allows Adorno to link the critique of ideology with the critique of fetishism. This interpretation is crucial to justify the thesis of the proto kinship between the exchange principle and the identity principle, bringing consequences for the project of uniting social critique with the critique of knowledge.

Keywords: Non-identity, critique of ideology, negative dialectics.

En su ensayo «Sobre sujeto y objeto», Adorno afirma que la «crítica de la sociedad es crítica del conocimiento, y viceversa» («Zu Subjekt und Objekt» 748). Esta frase puede tomarse como una especie de premisa de la teoría expuesta en la *Dialéctica negativa*. Al fin y al cabo, a través de la tesis del protoparentesco entre el principio de intercambio y el principio de identidad, el pensador frankfurtiano sugiere que el desarrollo de la racionalidad moderna está amalgamado con la difusión del modo de producción capitalista.

No obstante, no está claro de qué manera la crítica del conocimiento se entrelaza con la crítica social (y viceversa). Los dos temas conviven lado a lado en la *Dialéctica negativa*, pero a menudo de forma tensa o conflictiva. Por un lado, Adorno realiza una crítica social basada en el modelo de la crítica de la ideología al mostrar que el discurso legitimador de las sociedades modernas no es idéntico a las situaciones allí vividas. Por otro lado, Adorno realiza una crítica del conocimiento moderno denunciando la violencia que el procedimiento de clasificación ejerce sobre los objetos que busca subsumir bajo sus conceptos. En ambos casos, el autor utiliza el concepto de no-identidad, pero de manera ambigua o fluctuante, haciendo uso de acepciones distintas. En el primero, para indicar la diferencia o la contradicción entre el concepto que legitima un determinado orden social y el propio orden social, de modo que el concepto es una apariencia socialmente necesaria del orden social. En el segundo, para resaltar los aspectos no-conceptuales del objeto aprehendido, de manera que la propia cosa excede el concepto que busca subsumirla.

En este artículo defiendo la tesis de que el uso ambiguo del concepto de no-identidad se deriva de una interpretación problemática de la teoría de la plusvalía de Marx, y que es precisamente esta interpretación problemática lo que permite el vínculo que Adorno establece entre los dos sentidos de la no-identidad: la no-identidad como crítica social (la crítica de la ideología) y la no-identidad como crítica del conocimiento (la crítica del fetichismo).¹ El presente artículo se divide en tres secciones: en la primera, presento la dialéctica negativa como un procedimiento de crítica de la ideología, destacando el aspecto de crítica social de dicho procedimiento; en la segunda, expongo la dialéctica negativa como un procedimiento de crítica del fetichismo, resaltando su carácter de crítica del conocimiento; en la última sección, analizo la tesis del protoparentesco entre el principio de intercambio y el principio de identidad, así como la lectura adorniana de la teoría de la plusvalía de Marx.

1 Daniel Pucciarelli destaca que el concepto de identidad (y, por consiguiente, también su par conceptual, la no-identidad) es la categoría que permite «la conexión inmanente entre la crítica del conocimiento y la crítica social»: «Por lo tanto, [la identidad] forma un concepto con el cual Adorno busca conectar diferentes constelaciones teóricas y que sirve fundamentalmente como un medio de interpretación interdisciplinaria. El concepto de identidad parece ser adecuado para esto precisamente debido a su complejidad. En este sentido, para Adorno, la identidad es la categoría fundamental con la cual una teoría crítica –cuya idea real incluye la conexión inmanente entre crítica del conocimiento y crítica social– puede articularse bajo condiciones poshegelianas; la crítica de la identidad o crítica del pensamiento identitario es su operación fundamental» (100-1).

I. Crítica de la ideología: la no-identidad como crítica social

Como ocurre con todos los conceptos, ideología es un término polisémico. Este concepto puede referirse a un conjunto de creencias y valores que forman una cosmovisión, una visión del mundo; este es el caso cuando se dice que el liberalismo o el socialismo son ideologías (quizás hoy este sea el sentido predominante). También puede referirse a una teoría desvinculada de la práctica social que pierde su objeto y, por ello, se torna estéril (este es el sentido que Marx emplea al criticar a los jóvenes hegelianos en *La ideología alemana*). Además, puede servir para indicar las ideas, los conceptos y las teorías que sirven para legitimar un determinado orden social (uso predominante dentro del marxismo occidental). En esta tercera acepción, la ideología es una «apariencia socialmente necesaria» (Adorno, *Negative Dialektik* 196), pero, también, concomitantemente, una conciencia falsa. El procedimiento de la crítica de la ideología parte de esta tercera concepción: una teoría ideológica es aquella que legitima un orden social. La crítica de la ideología hace lo opuesto a esto: es una teoría que busca deslegitimar este orden, con el objetivo de transformarlo.

Al afirmar que «la identidad es la forma originaria de la ideología» (*Negative Dialektik* 149), Adorno está simplemente declarando que el discurso ideológico es aquel que sostiene que el concepto ya corresponde a la cosa. El ejemplo más utilizado a lo largo del libro es el concepto de libertad. El discurso ideológico es aquel que declara que el concepto de libertad ya se realiza en el mundo social, es decir, que es idéntico a la propia cosa, la libertad. Adorno dice:

El momento de la no-identidad en el juicio identificador es evidente en la medida en que cada objeto individual subsumido bajo una clase tiene determinaciones que no están contenidas en la definición de su clase. Sin embargo, en el concepto más enfático, que no es simplemente la unidad de las características de los objetos individuales de los que se abstraigo, también se aplica lo contrario. El juicio de que alguien es un hombre libre se refiere, en sentido enfático, al concepto de libertad. Este, sin embargo, es a su vez tanto más que lo que se predica de ese hombre, como ese hombre, por otras determinaciones, es más que el concepto de su libertad. Su concepto no solo dice que puede aplicarse a todos los hombres definidos como libres. Lo alimenta la idea de un estado en el que los individuos tendrían cualidades que, aquí y ahora, no se pueden atribuir a nadie (*Negative Dialektik* 151-2).

Al afirmar que la libertad ya está presente en el mundo social, que nuestras instituciones ya hacen efectiva la libertad, estamos asumiendo inmediatamente que no necesitamos grandes transformaciones sociales (como mucho, pequeñas mejoras o perfeccionamientos). Si, por el contrario, decimos que el concepto de libertad no es idéntico a la cosa libertad, que la cosa contradice al concepto, que nuestras instituciones aún no la garantizan, que nuestra sociedad está marcada, sobre todo, por la dominación, la

opresión y la explotación, entonces estamos indicando que vivimos en un orden ilegítimo que necesita ser transformado. Esto es lo que hace la crítica de la ideología. Cito la secuencia del pasaje recién mencionado:

El concepto de libertad queda por detrás de sí en cuanto se aplica empíricamente. Entonces, él mismo no es lo que dice. Pero, como siempre debe ser también el concepto de lo que abarca, debe ser confrontado con ello. Tal confrontación lo lleva a la contradicción consigo mismo. Todo intento de excluir del concepto de libertad, mediante una definición simplemente «operacional», lo que la terminología filosófica alguna vez llamó su idea, rebaja arbitrariamente el concepto en favor de su manejabilidad en comparación con lo que él mismo implica. Lo individual es tanto más como menos que su determinación general. Pero como solo mediante la superación de esa contradicción, es decir, mediante la identidad lograda entre lo particular y su concepto, lo particular, lo determinado, llegaría a sí mismo, el interés de lo individual no es solo conservar lo que el concepto general le roba, sino también ese «más» del concepto en relación con su necesidad. Lo experimenta hasta hoy como su propia negatividad. La contradicción entre lo general y lo particular tiene como contenido que la individualidad aún no es y por ello es defectuosa donde se establece. Al mismo tiempo, esa contradicción entre el concepto de libertad y su realización sigue siendo también la insuficiencia del concepto; el potencial de libertad exige una crítica de lo que su formalización inevitablemente hizo de él (Adorno, *Negative Dialektik* 152).

Al prescindir de criterios externos para evaluar y criticar su objeto, la crítica de la ideología es una forma de crítica inmanente. Es decir, no parte de la construcción de un ideal, de un deber ser, de un criterio dado de antemano para juzgar el objeto. Por el contrario, busca evaluar el objeto en función de su propia pretensión. En el caso de una sociedad moderna, esta pretensión se encuentra en su discurso de legitimación. En otras palabras, la crítica de la ideología es un tipo de procedimiento que critica el orden social con base en conceptos que son utilizados por el propio orden social, especialmente por sus instituciones, para justificar dicho orden. La crítica de la ideología es parasitaria: se apropia de los criterios utilizados por el propio orden social como si fueran promesas, para así denunciar su frustración. El orden social promete libertad, pero entrega dominación. Promete igualdad, pero entrega opresión y explotación. Promete justicia, pero entrega privilegios y disparidades. Cabe señalar aquí que la crítica de la ideología es un tipo de procedimiento que depende, para funcionar, de un tipo de discurso ideológico con pretensiones de universalidad o incluso con pretensiones emancipadoras, como es el caso del discurso legitimador burgués moderno (con pretensiones de realizar la libertad, la igualdad, la justicia). No se puede utilizar este procedimiento para discursos excluyentes por principio (pues un orden social basado en un discurso excluyente ni siquiera promete, y por lo tanto tampoco frustra una expectativa de emancipación). En este primer sentido, de crítica de la no-identidad

como crítica de la ideología, la dialéctica negativa es un procedimiento totalmente circunscrito a la modernidad capitalista.

Conceptos enfáticos

Estos criterios pueden estar claramente anclados en las constituciones y en los documentos de las instituciones sociales en cuestión, así como ser discursos difusos, no siempre plenamente aceptados por toda la sociedad, pero que terminan moldeando las políticas públicas y los debates políticos. Por ejemplo, las constituciones modernas suelen afirmar que corresponde al Estado asegurar un cierto nivel de bienestar mediante la provisión de ciertos servicios (provisión de educación y salud) y la garantía de ciertos derechos (jubilación, vacaciones, límite de jornada laboral, seguro de desempleo). Un crítico de la ideología puede, por lo tanto, denunciar el mal funcionamiento de esta provisión de servicios y garantía de derechos, mostrando que el bienestar está por debajo del nivel mínimo. Como segundo ejemplo, existe una cultura difusa, presente tanto en los medios de comunicación de masas como en los discursos de especialistas, que afirma que el mercado es el medio más eficiente para asignar recursos y que tanto la provisión de medios alternativos como una mayor regulación del mercado resultan en pérdida de eficiencia y, por ende, en pérdida de bienestar social. Corresponde al crítico de la ideología cuestionar y refutar tal teoría, mostrando ineficiencias en un mercado desregulado o pérdida de bienestar resultante de la mercantilización de determinados bienes y servicios.

De cualquier forma, es necesario destacar aquí el alcance de una dialéctica negativa: en este primer sentido de no-identidad, la dialéctica negativa trata únicamente con lo que Adorno llama «conceptos enfáticos». Aunque el término aparece solo una vez en la *Dialéctica negativa* (justamente en el pasaje mencionado anteriormente, que trata del «concepto más enfático» de libertad), es bastante desarrollado a lo largo del curso *Cuestiones de dialéctica* (1963/4), aunque Adorno utilice «concepto enfático» y «concepto dinámico» de manera intercambiable: Lo cito:

Cuando hablo de conceptos dinámicos, me alejo de –y esto también debe ser dicho: quiero intentar expresarles lo máximo posible sobre estas cosas para evitar cualquier intento de mistificación de la lógica dialéctica– cuando hablo de conceptos dinámicos, utilizo el concepto de concepto ya en un sentido enfático. Es decir, en realidad solo puedo hablar de conceptos dinámicos donde los conceptos no se definen simplemente por sus características, sino donde los conceptos deben expresar la esencia de la cosa a la que se refieren. Y si esta cosa en sí misma es dinámica, si no es un ser, sino un devenir, entonces el concepto debe estar configurado de tal manera que exprese esta dinámica. Solo para tales conceptos enfáticos, para aquellos conceptos que intentan expresar la vida misma de la cosa, es apropiado aplicar el concepto de dialéctica (*Fragen der Dialektik* 276-7).

Es decir, Adorno está claramente delimitando el alcance del procedimiento dialéctico negativo a los conceptos enfáticos, a los conceptos dinámicos, a aquellos conceptos que buscan expresar la esencia del objeto, en lugar de simplemente indicar sus características. Como señala Sommer:

Aquí se distingue explícitamente entre un concepto que es mera unidad de características de los objetos de los cuales ha sido abstraído, es decir, lo que yo llamaría un concepto clasificatorio, y un concepto más enfático o insistente. En ambas categorías de conceptos, el momento de la no-identidad tiene un peso diferente. En el concepto clasificatorio, el momento de la no-identidad no juega un papel significativo; dado que es evidentemente claro, la problemática del concepto identificador es irrelevante en el concepto clasificatorio. Esto debe enfatizarse especialmente contra la crítica, no infrecuente, de que Adorno, en su crítica del pensamiento identificador, es demasiado radical porque, desde su posición, un pensamiento no identificador ya no podría pensarse. De hecho, según Adorno, todo pensamiento es identificador porque utiliza conceptos; pero esta identificación solo está sujeta a crítica en ciertos conceptos. Adorno totaliza la compulsión de la identificación, pero no la crítica de la misma. La crítica solo se refiere a aquellos conceptos que Adorno llama los más insistentes o, en otros contextos, los conceptos enfáticos (149).

Aunque Sommer hable aquí de dos clases de conceptos, él mismo reconoce que las fronteras entre estas dos clases son poco delimitadas, de modo que no se puede hacer una separación discreta entre estas clases. Cito otra vez a Sommer, comentando un fragmento de la séptima clase del curso *Introducción a la dialéctica* (de 1958):

Adorno comienza con la frase: «X es un ser humano». Inicialmente, esta frase, como subraya Adorno, es una afirmación correcta si X pertenece realmente a la especie humana. Sin embargo, aquí el concepto de «ser humano» aún se utiliza como un concepto meramente clasificatorio. La subsunción de X bajo la categoría de ser humano no presenta problemas mientras usemos «ser humano» como un concepto meramente clasificatorio. Esto significa que el concepto clasificatorio y el concepto enfático no son dos tipos diferentes de conceptos, sino que designan dos aspectos diferentes y, por lo tanto, dos formas diferentes de usar el mismo concepto. Si bien no todo concepto clasificatorio es también un concepto enfático, cualquier concepto enfático puede ser utilizado también de manera puramente clasificatoria, es decir, cuando sirve solo para la subsunción. Al mismo tiempo, este concepto también puede utilizarse de otra manera, de manera enfática, lo que implica un uso implícitamente normativo. En el concepto de ser humano, según Adorno, están incluidas «categorías como la libertad, la individuación, la autonomía, la racionalidad», que se piensan «implícitamente como sus determinaciones objetivas». Si se piensa ahora en este concepto de ser humano de manera enfática, la afirmación «X es un ser humano» adquiere rasgos problemáticos que

no mostraba cuando se utilizaba el concepto solo de manera clasificatoria. La frase es entonces a la vez verdadera, porque X pertenece a la especie humana, y falsa, porque X no es libre, no es un individuo, no actúa con autonomía y racionalidad. Así, en el concepto enfático de ser humano hay un elemento normativo del que necesariamente se queda corto X, el cual debe ser subsumido bajo dicho concepto. [...] Así, en el concepto enfático se contiene también un elemento utópico: su realización, es decir, su identidad con su objeto, queda reservada para una realidad transformada (151).

En la interpretación propuesta por Sommer, por lo tanto, los conceptos enfáticos son, precisamente, aquellos que llevan normatividad, con alto contenido prescriptivo. En resumen: como crítica de la ideología, el concepto de no-identidad sirve únicamente para indicar que los conceptos utilizados en discursos de legitimación no son idénticos a las situaciones sociales que buscan legitimar; que existe una contradicción entre el concepto y el objeto conceptualizado. Aquí, el concepto de no-identidad no trata con ningún tipo de objeto o concepto que no esté presente en los discursos de legitimación.

Dos peculiaridades

Pero la crítica de la ideología (así como la crítica inmanente) puede ser tanto un procedimiento moderado, en cierta medida hasta conservador, como un procedimiento radical. Se vuelve moderada (o incluso conservadora) al aceptar los valores que legitiman el orden social como los valores correctos, y simplemente exigir su efectivización. Así, se limita a reclamar el cumplimiento de la promesa. En este caso, la crítica de la ideología adopta los valores socialmente dominantes, siendo acrítica respecto a ellos. Según el concepto burgués de libertad, es libre quien no es impedido de expresarse, asociarse, participar en cultos, cambiar de empleo o profesión, etc. El crítico de ideología moderado acepta tal definición, limitándose a criticar las situaciones en las que dicho concepto no se efectiviza (cuando hay trabajo forzado, cuando no se respetan los derechos políticos básicos, cuando ciertos cultos religiosos son prohibidos o perseguidos). La dialéctica negativa no es un procedimiento de crítica de la ideología moderada. Es radical. No pretende solo denunciar la no efectivización de los valores sociales que justifican este orden social, sino también criticar esos mismos valores. Esto se hace evidente en el primer modelo de la *Dialéctica negativa*: Adorno intenta mostrar tanto que el concepto kantiano de libertad exige mucho más de lo que permitía la situación prusiana de la época como que, al mismo tiempo, dicho concepto está contaminado por esa situación, siendo profundamente represivo (en última instancia: Kant necesita el concepto de libertad para mostrar que los individuos son responsables de sus actos y, por lo tanto, deben ser castigados cuando actúan en contra de la ley).

Como procedimiento de crítica de la ideología, la dialéctica negativa explicita dos peculiaridades. La primera es su claro rechazo de los valores que utiliza de manera parasitaria. La dialéctica confronta el concepto con la cosa, el discurso legitimador con la realidad social, pero sin anclarse en el discurso legitimador como si este fuera el polo correcto o verdadero desde el cual se podría juzgar la realidad social como incorrecta o falsa. Ambos lados son igualmente falsos, tanto el concepto como la cosa; el discurso legitimador no es menos falso que la realidad social. Aquí existe, como señala Caux, una «estructuración antinómica en el mundo»:

No hay nada en el interior del mundo que pueda ser positivado por la teoría, pues su estructura es antinómica, y el intento de efectuar una vez más el contenido puramente normativo burgués, supuestamente aislable de su mala facticidad, solo reproduce nuevamente a una escala ampliada la misma estructura antinómica (320).

Esto es lo que diferencia la dialéctica negativa de otras formas conservadoras o moderadas de crítica inmanente: no busca salvar los valores de la socialización moderna capitalista en su crítica de la realidad social, sino, por el contrario, demostrar cómo hay una amalgama entre estos mismos valores y la realidad social que también es formada por ellos. La dialéctica negativa, por lo tanto, no está normativamente anclada en los valores ya aceptados en la sociedad (como sería el caso de la crítica inmanente hegeliana). En la medida en que rechaza los valores utilizados en el propio procedimiento de la crítica de la ideología, la dialéctica negativa también se diferencia de las demás críticas inmanentes por tener pretensiones trascendentes. En palabras de Adorno:

La crítica inmanente tiene su límite en que, finalmente, la ley del contexto de inmanencia es una con la ofuscación que debería romperse. Pero este momento, que es verdaderamente el salto cualitativo, solo se presenta en el acto de la dialéctica inmanente, que tiene la tendencia a trascenderse (*Negative Dialektik* 181).

Con esto, la dialéctica negativa pretende transformar, y no simplemente mejorar, el orden social. Aun así, la ideología contiene un núcleo de verdad: «la indicación de que no debería haber ninguna contradicción, ningún antagonismo» (Adorno, *Negative Dialektik* 150-1). Si el discurso ideológico es aquel que afirma que los conceptos legitimadores ya se encuentran realizados en las instituciones sociales, la teoría crítica denuncia la no-identidad, la contradicción entre el concepto y lo conceptualizado, la falsedad tanto de los valores de legitimación (los conceptos) como del orden legitimado por ellos (la cosa). Pero lo hace con un propósito utópico, en nombre de una emancipación que consistiría también en una identidad racional, entendida como una situación en la que el concepto y la cosa se vuelvan realmente idénticos, pero esto solo podría ocurrir mediante una transformación tanto de la cosa como del concepto.

II. Crítica del fetichismo: la no-identidad como crítica del conocimiento

Ya en la Introducción a la *Dialéctica negativa*, Adorno comenta que:

Por eso, la crítica filosófica de la identidad trasciende la filosofía. Sin embargo, es necesario aquello que no puede ser subsumido bajo la identidad –según la terminología marxista, el valor de uso– para que la vida, incluso bajo las relaciones de producción dominantes, pueda continuar; esto es lo inefable de la utopía (*Negative Dialektik* 20).

Al vincular de forma tan explícita la no-identidad con lo que Marx, en *El Capital*, llama valor de uso (y, por consiguiente, la identidad con el valor o valor de cambio), Adorno utiliza un sentido diferente de no-identidad, distinto del de la no-identidad entre el concepto y el objeto conceptualizado como crítica de la ideología. Aquí no se trata de notar que el concepto moderno de libertad no corresponde a la libertad experimentada en las sociedades modernas, como era el caso en la acepción analizada en la sección anterior de este artículo, por ejemplo. Se trata, más bien, de percibir que el concepto no abarca, no es capaz de subsumir por completo, aquello que conceptúa.

El conocimiento dialéctico del no idéntico también radica en que precisamente este conocimiento, más y de manera diferente que el pensamiento de identidad, identifica. Quiere decir lo que algo es, mientras que el pensamiento de identidad dice bajo qué categoría cae algo, de qué es un ejemplar o representante, es decir, lo que no es en sí mismo (Adorno, *Negative Dialektik* 150).

Como señala Eduardo Neves Silva:

En términos generales, esto significa elaborar un modo de pensamiento que permita perseguir lo no-idéntico entre lo conceptualizado y el concepto, sin que eso implique entenderlo como el «resto» de la actividad de conceptualización. Aunque es frecuente en la tradición interpretativa la asimilación de lo no-idéntico al «resto» del concepto, hay buenas razones para no hacerlo. La principal, ya suficiente, proviene de la comprensión de lo que [...] el concepto efectivamente hace: «prepara y aísla». Si el concepto simplemente aislara [*abschneiden*], podríamos, en efecto, localizar lo no-idéntico como una categoría residual del proceso de identificación. Sin embargo, como la actividad de conceptualización también implica una preparación [*zurüsten*] del escenario, una configuración previa, lo no-idéntico indica un exceso, no un resto (Silva 42).

En esta acepción, el concepto de no-idéntico se utiliza como sinónimo de no-conceptual.² Aquí se trata de una crítica al «fetichismo del concepto»: la filosofía, y también la ciencia en general, tienden a considerar el concepto como el fin último del conocimiento, y no como un momento del mismo.

Pero lo que de verdad se alcanza a través de los conceptos más allá de su alcance abstracto no puede tener otro escenario que aquello que los conceptos han oprimido, ignorado y desechado. La utopía del conocimiento sería abrir lo no-conceptual con conceptos, sin equipararlo a ellos (Adorno, *Negative Dialektik* 19).

Hay soluciones para esto, sin embargo: por un lado, es posible escapar del fetichismo conceptual mediante la consideración de los momentos expresivos del proceso de conocimiento; estos momentos están presentes en la mimesis, en la afinidad entre el sujeto que conoce y aquello que es conocido por él (en la ya célebre definición de Hullot-Kentor (228): «La mimesis es la afinidad del sujeto y del objeto, sentida en las rodillas al ver a otra persona tropezar con las suyas»). Por otro lado, es posible conocer el objeto (incluyendo su dimensión no-idéntica y no-conceptual) no equiparándolo a un concepto singular, sino abriéndolo a través de una constelación de conceptos. También, en este segundo sentido, en el que la crítica de la no-identidad es crítica del fetichismo, el procedimiento dialéctico negativo está históricamente circunscrito: solo opera en aquellas situaciones en las que todo (o casi todo) ha sido convertido en mercancía, es decir, en la modernidad capitalista.

Alcance y superación

Existen dos diferencias bastante significativas, llenas de consecuencias, en esta segunda acepción en relación con la primera.³ La primera de ellas se refiere al alcance del procedimiento de la dialéctica negativa: en la primera acepción, la dialéctica negativa trata únicamente con conceptos enfáticos, con un alto contenido prescriptivo, cargados normativamente; este no es necesariamente el caso en esta segunda acepción, aparentemente válida también en los usos meramente clasificatorios del concepto. Incluso los objetos triviales, sin contenido prescriptivo, no son plenamente abarcados por los conceptos a los que están subsumidos; incluso ellos contienen ese exceso que

2 El pasaje más claro al respecto se encuentra en la vigésima tercera clase del curso *Cuestiones de dialéctica*: «La contradicción es el concepto de lo no-idéntico, que, como lo no-idéntico, es precisamente no-conceptual» (Adorno, *Fragen der Dialektik* 299).

3 Renata Guerra también destaca un doble aspecto de la categoría de no-identidad: «Por un lado, es la forma de reflexión de la discrepancia entre concepto y cosa, la no-identidad que existe entre ambos. Por otro lado, indica, paralelamente, la falsedad de la identificación entre ambos. [...] Así, este primer movimiento contemplaría aquel aspecto de la no-identidad entre concepto y cosa, de modo que apunta al conocimiento correcto a través de la no-identidad. Mientras que el segundo movimiento –el pensar en contra– confronta el conocimiento de la no-identidad contra la contradicción experimentada. Así se convierte en falsedad» (266). Aunque formulado de un modo bastante diferente de lo que hago aquí, el primer aspecto corresponde a lo que estoy refiriéndome como acepción de crítica del conocimiento, y el segundo a la de crítica social.

el concepto no capta, y la utopía del conocimiento es lograr, con el concepto, ir más allá del concepto y captar ese no-conceptual.

La otra diferencia se refiere a la superación, al elemento utópico del procedimiento dialéctico negativo. En el primer sentido, la emancipación es la identidad racional entre el concepto y lo conceptualizado, pero esta identidad racional solo es posible mediante una transformación profunda, radical, tanto del objeto/mundo como de los conceptos/valores. Solo habrá una identidad racional entre la cosa libertad y el concepto libertad en un mundo completamente transformado, pero esto también implicará otro concepto de libertad. En el segundo sentido, analizado en esta sección, es posible anticipar, al menos en parte, y realizar la utopía del conocimiento aquí y ahora: a través del ensayo, de la constelación conceptual, del acogimiento de los momentos expresivos y miméticos, ya es posible abrir lo no-conceptual mediante conceptos, conociendo así el exceso de lo conceptualizado que escapa al concepto. (Aunque, como declara explícitamente Adorno, también la utopía del conocimiento solo se realizaría plenamente en un mundo emancipado: «Es probable que las cualidades solo se liberen en un estado objetivo que ya no esté limitado a la cuantificación y que ya no inculque la cuantificación en aquellos que deben adaptarse espiritualmente» [*Negative Dialektik* 51]).

III. Protoparentesco y plusvalor

En el núcleo de la imbricación entre la crítica de la sociedad y la crítica del conocimiento está la tesis del protoparentesco entre el principio de intercambio y el principio de identidad. En la segunda parte de la *Dialéctica negativa*, Adorno afirma:

El principio de intercambio, la reducción del trabajo humano al concepto general abstracto del tiempo de trabajo medio, tiene un protoparentesco con el principio de identidad. El intercambio tiene su modelo social en este principio, y no existiría sin él; mediante el intercambio, seres y actividades no idénticos se hacen conmensurables e idénticos. La expansión de este principio convierte al mundo entero en algo idéntico, en una totalidad (*Negative Dialektik* 147).

La cuestión aquí es que existe una afinidad entre el tipo de abstracción que ocurre en el proceso de intercambio mercantil y el que ocurre en el proceso de conceptualización. Así como las cualidades sensibles de las mercancías son abstraídas para reducir las a meros envoltorios de tiempo de trabajo, también las peculiaridades de los objetos son abstraídas para identificarlos con su definición conceptual. En ambos casos, se produce un borrado de las cualidades en nombre de una cuantificación o clasificación. Sin embargo, en la continuación del pasaje, Adorno no sugiere (como se podría esperar) la abolición del intercambio y de la clasificación, sino una especie de negación determinada:

Sin embargo, si se negara este principio de manera abstracta, si se proclamara como ideal que ya no debería regirse por la igualdad, en honor a lo irreductiblemente cualitativo, se crearían excusas para una recaída en la antigua injusticia. Porque desde siempre el intercambio de equivalentes consistió precisamente en que, en su nombre, se intercambiaba lo desigual y se apropiaba el plusvalor del trabajo. Si se anulara simplemente la categoría de medida de la comparabilidad, en lugar de la racionalidad, que aunque ideológica también habita como promesa en el principio de intercambio, prevalecería la apropiación inmediata, la violencia, hoy en día: el privilegio desnudo de monopolios y camarillas (*Negative Dialektik* 147-8).

De forma algo extraña, parece que solo existen dos alternativas además de la situación existente: o bien la negación abstracta del intercambio y de la identidad, y esta negación es vista como un «retorno a la antigua injusticia», a la apropiación inmediata, a la violencia; o bien su negación determinada, que consistiría en realizar la promesa del verdadero intercambio de equivalentes y de la identidad racional, un tipo de intercambio que no permitiría la creación de plusvalor. Cito otro fragmento de la continuación de este pasaje:

La crítica del principio de intercambio como principio identificador del pensamiento busca que el ideal del intercambio libre y justo, hasta ahora solo una excusa, sea realizado. Solo eso trascendería el intercambio. Si la teoría crítica ha revelado que el intercambio es el de lo igual y, sin embargo, desigual, la crítica de la desigualdad en la igualdad también apunta a la igualdad, a pesar de todo el escepticismo hacia el ideal de igualdad burgués, que no tolera nada cualitativamente diferente. Si a ningún ser humano se le privara más de una parte de su trabajo vivo, se alcanzaría una identidad racional y la sociedad iría más allá del pensamiento identificador (*Negative Dialektik* 148).

Este es un pasaje algo extraño, ya que interpreta de manera bastante problemática la teoría del plusvalor contenida en *El Capital*, de Marx (el texto implícitamente mencionado en el pasaje).⁴ Según Adorno, el plusvalor se obtendría mediante un engaño contenido en un intercambio que solo aparentemente es entre equivalentes. O, mejor dicho, el intercambio mercantil tal como existe en la sociedad capitalista es simultáneamente un intercambio de equivalentes, de iguales porciones de tiempo de trabajo, y una ruptura de esa equivalencia, a través de una apropiación de «parte del trabajo vivo». Ahora bien, tal interpretación es claramente rechazada por el propio autor de *El Capital*:

El valor diario de la fuerza de trabajo es de 3 chelines porque en ella misma está objetivado medio día de trabajo, es decir, porque los medios de subsistencia

4 Bruno Serrano observa que este ideal emancipatorio de la realización de la promesa del intercambio justo se asemeja al del socialismo francés, criticado precisamente por esta razón por Marx: «La dificultad radica en que la terminología empleada por Adorno sugiere un alto grado de concreción normativa, vinculada a la noción de equivalencia como promesa. En esencia, por lo tanto, la idea de la trascendencia del intercambio a través de su realización parece estar cercana al sentido de la primera crítica inmanente elaborada por Proudhon» (Serrano 286).

necesarios para su producción diaria cuestan medio día de trabajo. Sin embargo, el trabajo anterior, que está contenido en la fuerza de trabajo, y el trabajo vivo que puede realizar, sus costes diarios de mantenimiento y su gasto diario son dos magnitudes completamente diferentes. La primera determina su valor de cambio, la segunda constituye su valor de uso. El hecho de que medio día de trabajo sea necesario para mantener al trabajador vivo durante 24 horas no le impide, en absoluto, trabajar una jornada completa. Por lo tanto, el valor de la fuerza de trabajo y su valorización en el proceso de trabajo son dos magnitudes diferentes. Esta diferencia de valor es la que tiene en mente el capitalista cuando compra la fuerza de trabajo. Su cualidad útil, la capacidad de producir hilo o botas, es solo una *conditio sine qua non* [condición indispensable], ya que el trabajo, para crear valor, debe necesariamente emplearse de manera útil. Pero lo que es decisivo es el valor de uso específico de esta mercancía, el hecho de que sea fuente de valor y de más valor del que ella misma posee. Este es el servicio específico que el capitalista espera recibir de esta mercancía, y de este modo actúa de acuerdo con las leyes eternas del intercambio de mercancías. De hecho, el vendedor de la fuerza de trabajo, como el vendedor de cualquier otra mercancía, realiza su valor de cambio y aliena su valor de uso. No puede obtener uno sin ceder el otro. El valor de uso de la fuerza de trabajo, el trabajo en sí, pertenece tan poco a su vendedor como el valor de uso del aceite pertenece al comerciante que lo ha vendido. El poseedor de dinero ha pagado el valor de un día de fuerza de trabajo; por lo tanto, le pertenece el valor de uso de esa fuerza de trabajo durante un día, es decir, el trabajo de una jornada. El hecho de que el mantenimiento diario de la fuerza de trabajo cueste solo medio día de trabajo, aunque la fuerza de trabajo pueda actuar durante una jornada completa, y, por consiguiente, el valor que crea en un día sea el doble de su propio valor diario –este hecho es, sin duda, una gran ventaja para el comprador, pero de ningún modo una injusticia para el vendedor– (*Das Kapital* 206).

Es decir, Marx enfatiza que también la venta y la compra de la mercancía fuerza de trabajo es un intercambio de equivalentes, pues el capitalista compra (en situaciones normales) la mercancía fuerza de trabajo por su valor de cambio, por el tiempo de trabajo socialmente necesario para producir y reproducir esa mercancía. El intercambio de equivalentes no se viola porque esta mercancía produce más valor del que cuesta. Además, cabe mencionar que en este punto la proposición de Adorno queda por debajo de las exigencias del propio procedimiento dialéctico negativo, pues conserva el valor burgués del intercambio justo, de la equivalencia, como si esa promesa no contuviera ya en sí su propia frustración (como si pudiera escapar a la estructuración antinómica del mundo y ser positivada como un valor correcto a ser realizado en el futuro).⁵ Pero

5 Esta concepción de la emancipación como la realización del intercambio justo es también explícitamente criticada por Marx en la Crítica del Programa de Gotha: «Aparentemente rige aquí el mismo principio que regula el intercambio de

si la interpretación de Adorno de la teoría del plusvalor es equivocada, no deja de ser un error productivo, lleno de consecuencias interesantes: al final, es precisamente esta interpretación la que permite a Adorno vincular dos partes de la obra marxiana de un modo peculiar: por un lado, la teoría del fetichismo de la mercancía, con la tesis de que hay un proceso de abstracción de las cualidades en una cuantificación absurda; por otro lado, la teoría de la ideología, en la que la apariencia socialmente necesaria del intercambio de equivalentes escondería la verdadera esencia de la apropiación del plusvalor, es decir, de una violación de la ley de la equivalencia.

Así, llegamos precisamente al vínculo entre las dos nociones de no-identidad presentes en la *Dialéctica negativa*: por un lado, una no-identidad de la cosa con su concepto como crítica del conocimiento, ya que la cosa siempre excede lo que su concepto puede abarcar; por otro lado, la no-identidad de la cosa con su concepto como crítica social, ya que el concepto sigue siendo una apariencia socialmente necesaria que, en realidad, oculta una realidad ilegítima. Se trata de una oscilación entre dos acepciones diferentes, aunque vinculadas, del concepto de no-identidad. Pero solo en la acepción de la crítica de la ideología tiene sentido hablar de la emancipación como una «identidad racional», pues solo cabe alcanzar tal identidad en relación con conceptos enfáticos presentes en discursos de legitimación, tales como libertad, justicia, eficiencia. Esta identidad racional ni siquiera sería buscada en casos de conceptos enfáticos o dinámicos que no están presentes en discursos de legitimación, situación de conceptos como capitalismo, dominación u opresión (al fin y al cabo, una sociedad emancipada no puede ser aquella en la cual el concepto de dominación sea idéntico a la situación realmente experimentada por las personas que viven allí). Esta identidad racional entre concepto y objeto conceptuado tampoco debe ser exigida en la acepción de la crítica del conocimiento, pues la utopía del conocimiento no consiste en subsumir el exceso de la cosa en relación con su concepto, sino más bien en alcanzar o abrir ese exceso por medio del propio concepto.

mercancías, en tanto que es un intercambio de equivalentes. El contenido y la forma han cambiado, porque bajo las circunstancias modificadas nadie puede dar nada excepto su trabajo y, por otro lado, nada puede pasar a la propiedad de los individuos excepto los medios de consumo individuales. En cuanto a la distribución de estos últimos entre los productores individuales, rige el mismo principio que en el intercambio de equivalentes de mercancías, se intercambia igual cantidad de trabajo en una forma por igual cantidad de trabajo en otra forma. El derecho igualitario aquí sigue siendo, en principio, el derecho burgués [...]. A pesar de este progreso, este derecho igual sigue estando limitado por una barrera burguesa. El derecho de los productores es proporcional a sus entregas de trabajo; la igualdad consiste en que se mide con el mismo estándar, el trabajo. Pero uno es física o mentalmente superior al otro, por lo tanto, puede entregar más trabajo en el mismo tiempo o puede trabajar durante más tiempo; y el trabajo, para servir como medida, debe determinarse por su duración o intensidad, de lo contrario dejaría de ser una medida. Este derecho igual es un derecho desigual para trabajo desigual. No reconoce diferencias de clase, porque cada uno es simplemente un trabajador como cualquier otro; pero tácitamente reconoce las desiguales habilidades individuales y, por tanto, capacidades de rendimiento de los trabajadores como privilegios naturales. [...] Además, un trabajador está casado, el otro no; uno tiene más hijos que el otro, etc. Con el mismo rendimiento laboral y, por lo tanto, la misma parte del fondo de consumo social, uno de hecho recibe más que el otro, uno es más rico que el otro, etc. Para evitar todos estos defectos, el derecho, en lugar de ser igual, debería ser más bien desigual. [...] después de que con el desarrollo completo de los individuos también hayan crecido sus fuerzas productivas y todas las fuentes de la riqueza cooperativa fluyan más plenamente –solo entonces se puede superar completamente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad puede proclamar en su estandarte: ¡De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades!» (Marx, *Kritik des Gothaer Programms* 20-1).

En conclusión, este artículo pretende señalar un problema, y no ofrecer su solución. No se trata de separar la crítica del conocimiento de la crítica social, sino solo de mostrar que el vínculo entre ellas en la *Dialéctica negativa* es algo frágil. Aunque profundamente conectados, el alcance del procedimiento dialéctico negativo es distinto en cada uno de los campos. Esta distinción no es estanca: así como el uso enfático de conceptos contamina el uso meramente clasificatorio, también la no-identidad del concepto que legitima un orden social en relación con ese mismo orden social fortalece la compulsión identitaria, la pretensión de subsumir los objetos a sus conceptos, y viceversa. Si la dialéctica negativa es un procedimiento para lidiar con objetos contradictorios (y si la no-identidad es la propia contradicción), es preciso señalar que la dialéctica negativa es capaz de tratar con todo y cualquier objeto en el capitalismo tardío, ya que ahora todo objeto es contradictorio. Pero no lo es de la misma manera, ni en el mismo sentido.

Referencias

- Adorno, Theodor W. *Fragen der Dialektik*. Suhrkamp Verlag, 2021.
- . *Negative Dialektik*. Suhrkamp Verlag, 1966.
- . «Zu Subjekt und Objekt». *Gesammelte Werke, Band 10: Kulturkritik und Gesellschaft I/II*, Theodor W. Adorno. Suhrkamp Verlag, 1986.
- Caux, Luiz Philipe de. *A imanência da crítica: estudo sobre os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana e pós-frankfurtiana*. Edições Loyola, 2021.
- Guerra, Renata. «A lógica da teoria crítica em Adorno: um estudo sobre a Dialéctica negativa». Tesis de doctorado. Universidade de São Paulo, 2023.
- Hullot-Kentor, Robert. *Things Beyond Resemblance: On Theodor W. Adorno*. Columbia University Press, 2006.
- Marx, Karl. *Das Kapital*. MEGA, Band 6. Dietz Verlag, 1987.
- . *Kritik des Gothaer Programms*. MEW, Band 19. Dietz Verlag, 1987b.
- Pucciarelli, Daniel. *Materialismus und Kritik: Konzept, Aussichten und Grenzen des Materialismus im Ausgang von der Negativen Dialektik Theodor W. Adornos*. Königshausen & Neumann, 2019.
- Serrano, Bruno K. «Teoria Crítica da Forma-Valor. Theodor W. Adorno e a Neue Marx-Lektüre». Tesis de doctorado. Universidade de São Paulo, 2023.
- Silva, Eduardo S. N. «Filosofia e arte em Theodor W. Adorno: a categoria de constelação». Tesis de doctorado. Universidade Federal de Minas Gerais, 2006.
- Sommer, Marc Nicolas. *Das Konzept einer negativen Dialektik: Adorno und Hegel*. Mohr Siebeck, 2016.