

MARX COMO CLAVE PARA LA LECTURA DE LA DIALÉCTICA NEGATIVA DE ADORNO O LA DIALÉCTICA NEGATIVA DE ADORNO COMO CLAVE PARA LA LECTURA DE MARX

Bajo el Volcán, año 1, núm. 1, Noviembre de 2019 - Abril de 2020

Mario Schäbel

Fecha de recepción: 10 de marzo de 2019

Fecha de aceptación: 16 de julio de 2019

RESUMEN

En este ensayo pretendemos desacreditar el prejuicio común de que Adorno desarrolló, a partir de su dialéctica negativa, una filosofía crítica que no tiene ninguna relación con Marx. Contrariamente, argumentamos que la analogía estructural entre la crítica de la teoría tradicional de Adorno y la crítica de la economía política de Marx puede considerarse como el hilo conductor de la Dialéctica negativa. Por un lado, la crítica de Adorno al entendimiento tradicional de los conceptos se orienta alrededor del concepto de abstracción o fetichismo, así como lo hace la crítica de Marx a las categorías económicas. Por el otro, el concepto de historia natural de Marx es de suma importancia para la crítica de la interpretación ortodoxa del materialismo histórico que hace Adorno en la Dialéctica negativa. Ambos autores comparten una posición intermedia entre idealismo y materialismo, lo cual a su vez nos muestra el carácter de modelo que tiene la teoría de Marx para Adorno.

Palabras clave: Theodor W. Adorno, Dialéctica Negativa, Karl Marx, fetichismo, materialismo histórico.

ABSTRACT

This essay debunks the conventional idea that Adorno's negative dialectic is a critical philosophy that has no relation whatsoever with Marx. Contrary to this prejudgment, I argue that the structural analogy between Adorno's critique of traditional theory and Marx's critique of political economy can be regarded as the common thread of Negative Dialectics. On the one hand, Adorno's critique of the traditional understanding of notions is guided by the concept of abstraction or fetishism, similar to Marx's critique of economic categories. On the other hand, Marx's concept of natural history is of decisive importance for Adorno's critique of the orthodox interpretation of historical materialism in Negative Dialectics. Both authors share an intermediate position between idealism and materialism, which also shows that Marx's theory represents a model for Adorno.

Keywords: Theodor W. Adorno, Negative dialectics, Karl Marx, fetishism, historical materialism.

Incluso después de más de cincuenta años desde su primera publicación, la *Dialéctica negativa* continúa siendo una obra poco explorada. Hasta nuestros días, la enorme variedad de ideas revolucionarias que dicha obra provee para las diferentes disciplinas científicas no ha podido ser sustraída en su completitud. Sea psicología, economía, filosofía o sociología, Adorno era un experto en todas estas disciplinas, pues las manejaba con tal habilidad que, no injustamente, le dio la fama de ser el último genio del siglo veinte (Claussen, 2005).

Sin embargo, dada la multitud de temas tratados en *Dialéctica negativa* se le ha reprochado de no ser más que un mal eclecticismo, basado en una falta de coherencia. Con este ensayo quisiera proveer de un enfoque distinto y demostrar que frente a la falta de coherencia imputada existe un hilo conductor: la orientación hacia Marx.

Para este objetivo necesitamos poner en cuestión la afirmación de Habermas (1975: 160), según la cual la primera gene-

ración de la Escuela de Frankfurt se despidió de la crítica de la economía política de Marx cuando hizo la transición hacia la crítica de la razón instrumental como nuevo paradigma de la Teoría Crítica. En lo que concierne a Adorno, él dudaría de tal afirmación, ya que la crítica de la teoría tradicional que contiene la *Dialéctica negativa* es estructuralmente análoga a la crítica de la economía política de Marx.

Ésta también es la razón del título de este ensayo. Empero, al mismo tiempo pudo haber sido formulado como *La Dialéctica negativa de Adorno como clave para la lectura de Marx*. Esto en virtud de que la dialéctica negativa puede ser entendida al mismo tiempo como una auto reflexión crítica del marxismo, anticipadora de consideraciones que son relevantes para una discusión actual, que busca una nueva interpretación de la obra de Marx. Así lo dice Alex Demirovi (2016) en un ensayo que publicó hace algunos años, en ocasión del quincuagésimo aniversario de la primera publicación de *Dialéctica negativa*, refiriéndose a ella como un hito en la historia del marxismo y una gran innovación en el desarrollo de su teoría.

Si además se toma en consideración el siguiente enunciado de Adorno, entonces se puede llegar a tener la convicción de que la *Dialéctica negativa* no sólo está caracterizada por sus raíces marxistas, sino que en general puede ser entendida como paradigma de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt.

Y aquí quisiera proponer, de manera general, la tesis de que la dialéctica negativa que he intentado exponer a ustedes, en lo esencial, es idéntica a una teoría crítica. Yo sostendría que ambos términos –teoría crítica y dialéctica negativa– tienen el mismo significado (Adorno, 2008: 20).

1. SOBRE LA ANALOGÍA ENTRE LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA DE MARX Y LA CRÍTICA DE LA TEORÍA TRADICIONAL DE ADORNO

“Adorno no se ocupó de la economía política”,¹ constata Habermas (1981: 179) en sus *Perfiles filosófico-políticos*. Si Habermas está en lo cierto con su señalamiento de que Adorno no ha de ser visto como un pensador economista, habría que pensar si en efecto se puede hablar de un fundamento económico-teórico y de una economía implícita en *Dialéctica negativa* (Backhaus, 2012).

Ponemos en duda la aseveración habermasiana al plantear la idea de que la crítica de la teoría tradicional, que Adorno despliega en la *Dialéctica negativa*, es estructuralmente análoga a la crítica de la economía política de Marx. Es decir, a pesar de que Adorno tiene muy pocas consideraciones económico-teóricas en su obra, sería un error sostener que de ninguna manera se ocupó de la economía política. Más bien, habría que considerar que Adorno se ocupa de la economía política de manera implícita y negativa.

A continuación, explicaremos la analogía estructural entre las críticas de Marx y Adorno tomando el concepto de fetichismo como hilo conductor. Como es sabido, Marx (2008: 98) critica a los representantes de la economía política, como Adam Smith y David Ricardo, por no preguntarse “por qué ese contenido adopta dicha forma; por qué, pues, el trabajo se representa en el valor, a qué se debe que la medida del trabajo conforme a su duración se represente en la magnitud del valor alcanzada por el producto del trabajo”. Con esto Marx quiere decir que la economía política presupone las relaciones burguesas de producción y las categorías económicas que conllevan como formas naturales de la sociedad, en lugar de poder verlas como una forma histórica-específica. Por consiguien-

¹ Usamos la versión alemana del libro para hacer la traducción debido a que en la versión española no está incluida.

te, de manera positivista, sólo la funcionalidad de las relaciones socioeconómicas dadas es explicada, pero su génesis no.

Desde el punto de vista de Marx, esta es la razón por la cual las categorías de la economía política asumen el carácter de un fetiche. Uno de los varios ejemplos que usa en el *Capital* para ilustrar el carácter fetiche de las categorías económicas es el del valor de una perla y de un diamante. Por su naturaleza, estos objetos no tienen ningún valor, estos no son otra cosa que un “producto social” (Marx, 2008: 91). Sin embargo, a los seres humanos se les aparece justamente al revés: para ellos, el valor tanto de la perla como del diamante es una propiedad natural de dichos objetos, en lugar de darse cuenta de que son su propio producto social. Para Marx (2008: 93), tal inversión fetichista de naturaleza y sociedad es característica de todas las categorías de la economía política, denominándolas “formas del pensar socialmente válidas, y por tanto objetivas, para las relaciones de producción que caracterizan ese modo de producción social históricamente determinado: la producción de mercancías”.

La razón por la cual hay que pensar en una estructura análoga entre la crítica de la teoría tradicional de Adorno y la crítica de la economía política de Marx, en lo esencial, consiste en que el primero critica los conceptos tradicionales de la misma manera en que el último critica las categorías económicas. La cita decisiva de Adorno sobre la cual me sostengo para defender esta idea es la siguiente:

El principio del canje, la reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal del tiempo medio de trabajo, está originariamente emparentado con el principio de identificación. Su modelo social lo tiene en el canje, y no existiría sin éste; él hace conmensurables, idénticos, seres singulares y acciones no-idénticos. La extensión del principio reduce el mundo entero a algo idéntico, a una totalidad (Adorno, 2005: 142-143).

Entonces, el principio constitutivo tanto de la identificación como del cambio, para Adorno, es el de la abstracción. Ya en la *Dialéctica de la Ilustración*, escrita junto con Max Horkheimer, se encontró una crítica similar a la razón instrumental, según la cual los conceptos omiten la verdad concreta de las cosas basándose únicamente en la identidad abstracta de las mismas. El hecho de que Adorno en la *Dialéctica Negativa*, explícitamente, nombra a la crítica de Marx del principio de cambio como modelo para su propia crítica, hace dudar de la tesis de Habermas de que la primera generación de la Escuela de Frankfurt dejó atrás la crítica de la economía política como paradigma cuando hizo la transición hacia la crítica de la razón instrumental. Más bien, se debe destacar que para Marx la crítica de la abstracción también jugó un rol importante en un plano epistemológico.

¿Hay que extrañarse de que cualquier cosa, en último grado de abstracción [...] se presente en estado de categoría lógica? ¿Hay que extrañarse de que eliminando poco a poco todo lo que constituye la individualidad de una casa, de que haciendo abstracción de los materiales de que se compone, de la forma que la distingue, se llegue a obtener sólo un cuerpo en general; que, haciendo abstracción de los límites de ese cuerpo, no se tenga ya más que un espacio; que haciendo por último abstracción de las dimensiones de ese espacio, se termine por no tener más que la cantidad absolutamente pura, la categoría lógica? [...] ¿Qué tiene de extraño, después de esto, que todo lo existente, que todo cuanto vive sobre la tierra y bajo el agua, pueda, a fuerza de abstracción, ser reducido a una categoría lógica, y que de esta manera el mundo real entero pueda hundirse en el mundo de las abstracciones, en el mundo de las categorías lógicas? (Marx, 1987: 65).

Además, las dudas sobre la tesis de Habermas anteriormente mencionada son fomentadas por el hecho de que la crítica de la abstracción de Adorno se dirige en contra de la identificación de lo no-

idéntico y, con ello, en contra de la omisión de lo concreto. Si bien es cierto que la dialéctica para él “no dice en principio nada más que los objetos no se reducen a su concepto, que estos entran en contradicción con la norma tradicional de la *adaequatio*” (Adorno, 2005: 17), esto sólo es “en principio.” En el fondo, Adorno no sólo apunta a este hecho en su crítica del pensamiento identitario, para ser más precisos, no sólo habla de abstracción sino de *abstracción real*. En este concepto se expresa “el verdadero problema central del análisis marxista del fetichismo” (Backhaus, 1997: 459), esto es, un “proceso de constitución, al cual pertenece esencialmente el hecho de que la génesis se ha desvanecido en el resultado –o bien, conservado [*aufgehoben*], como diría Hegel” (Reichelt, 2008: 24).

Marx critica la economía política principalmente porque concibe la sociedad capitalista como algo natural, en lugar de un producto social. Desde su perspectiva, la praxis social constitutiva desapareció en el resultado de lo que fue abstraído de ella. Para Adorno, lo mismo aplica a la teoría tradicional, la cual también presupone los conceptos como inmediatamente dados, sin ocuparse de la historia social de su origen. Así mismo lo hace el idealismo de Hegel, quien, para Adorno, también representa una variante de la teoría tradicional. Recordemos que Hegel, a través de su concepto de Espíritu, parte de una subjetividad absoluta y por ello plantea las formas humanas de percepción como algo *a priori*, en lugar de revelar la praxis social como razón de su génesis. Por ende, también Hegel cae en un “fetichismo de los conceptos” (Adorno, 2005: 187), como lo hace la teoría tradicional, pues no reconoce de manera suficiente el involucramiento de los conceptos teóricos en la totalidad social.

Se puede decir que Adorno lleva a cabo esta crítica de una manera casi idéntica a la de Marx (2008: 19-20), quien también criticó a Hegel al escribir que “el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa.” Por el contrario, Marx sostenía que el verdadero sujeto es el proceso histórico-social. Para él, los conceptos son su producto

en lugar de algo primero y originario. En el fondo, estos no son más que “abstracciones de las relaciones sociales de producción” (Marx, 1987: 68) y, por consiguiente, son “tan poco eternas como las relaciones que expresan. Son productos históricos y transitorios” (Marx, 1987: 68).

El trasfondo de esta crítica es que Marx rechaza el concepto de trabajo de Hegel. En su opinión, Hegel concibe el trabajo de manera meramente espiritual, es decir, como algo abstracto que fue despojado de su base natural. De acuerdo con Marx, así lo describe en su forma enajenada. El idealismo de Hegel se desacopló de la realidad histórica sin poder ver que el contenido de los conceptos tiene su verdadero origen en ésta.

Entonces, podemos decir que este entendimiento histórico-dinámico de los conceptos, el cual es acoplado al movimiento dialéctico de la totalidad social, es lo que distingue tanto a la teoría de Marx de la de Hegel, como a la teoría tradicional de la teoría crítica (Backhaus, 2000: 84).

2. DESDE LA INTERPRETACIÓN AFIRMATIVA DEL MATERIALISMO HISTÓRICO HACIA LA CRÍTICA

Sobre el fundamento de estas reflexiones teóricas, Adorno desarrolla una crítica profunda de la ortodoxia marxista en la *Dialéctica negativa*. Con ella, ante todo, se dirige en contra de la interpretación clásica del materialismo histórico como una doctrina cuasi científica que intenta descubrir las leyes económicas objetivas del desarrollo social; como lo es, por ejemplo, la ley del valor. Para Adorno, tal interpretación del materialismo histórico no corresponde al significado que Marx dio al así llamado factor subjetivo. Hablar de leyes objetivas que determinan a los seres humanos y su comportamiento, a pesar de que Marx en principio entiende la realidad como un producto de la praxis social, es ilógico.

Por consiguiente, en la *Dialéctica negativa*, Adorno caracteriza al marxismo ortodoxo como una teoría tradicional, puesto que éste separa estrictamente el sujeto y el objeto y no se pregunta por las condiciones de génesis de la objetividad, tal como lo hizo la economía política clásica. Al contrario, la teoría crítica de Marx concibe la objetividad como algo dialécticamente devenido, lo que Adorno, por ejemplo, expresa con una formulación que proviene de una conversación con Alfred Sohn-Rethel (1978: 139): “Materialismo histórico es anamnesis de la génesis”.

Ahora bien, cabe mencionar aquí dos aspectos importantes de la teoría de Marx que Adorno toma como motivo para relativizar la pretensión de la objetividad científica en el marxismo ortodoxo. El primero es que Marx entiende bajo el concepto de *ley a la ley del valor*, es decir, la “ley natural de la sociedad” (Marx, 2008: 20); el segundo es que pretende entender “como proceso de historia natural el desarrollo de la formación económico-social” (2008: 8). Marx apunta al origen histórico de todas las leyes sociales supuestamente objetivas. Su distinción entre leyes naturales e historia natural no es en vano. Dicho de otra forma, pone el foco de atención en la inversión fetichista entre naturaleza y sociedad, que ya fue explicada más arriba como uno de los rasgos centrales de la teoría tradicional.

Con la acentuación de la importancia del concepto de historia natural en la *Dialéctica negativa*, Adorno retoma un tema que ya había tratado en su juventud. En su ensayo temprano, *La idea de la historia natural*, se pronunció en contra de la separación entre naturaleza e historia. Aquí, Adorno intenta revelar lo que parece ser algo natural como un producto histórico, es decir, entender la naturaleza como histórica. Este enfoque puede valer como el fundamento de su concepto de crítica. En este sentido, incluso en la *Dialéctica negativa*, Adorno habla de la “lectura del ente como texto de su devenir” (Adorno, 2005: 59).

Pensamos que Adorno, a través de estas palabras, convierte a Marx de manera evidente en modelo para su propio concepto de crítica. El enfoque crítico con el cual Adorno aborda la teoría a lo

largo de su vida, ante todo es “en lo esencial, el procedimiento de la crítica marxiana [...]. La crítica marxiana consiste en mostrar que cada factor concebible, social y económico, que parece formar parte de la naturaleza, de hecho, es algo que evoluciona históricamente” (Adorno, 2006: 135–136). Entonces, así como Marx, Adorno también intenta reanimar la historia acumulada en las estructuras sociales. Por eso resulta justificado sostener que la teoría crítica de Adorno comparte su objetivo metódico con la teoría de Marx (Schnädelbach, 1983: 85). Este último insiste, de manera explícita, en que “se deben constreñir relaciones petrificadas a la danza, cantándoles su profética melodía” (Marx, 1968: 10).

Adorno aboga en favor de entender la noción de leyes naturales en Marx, así como el materialismo histórico en general, de manera crítica en lugar de afirmativa. En la *Dialéctica negativa* realza que el “punto de fuga del materialismo histórico sería su propia superación, la liberación del espíritu con respecto a la primacía de las necesidades materiales en el estado de su satisfacción” (Adorno, 2005: 195). Uno de los alumnos de Adorno, Hans-Georg Backhaus (2000: 19), en relación a su maestro, contrapone dicho entendimiento crítico del materialismo histórico a lo que él llama un entendimiento ontológico que forma parte del entendimiento tradicional.

Otro alumno de Adorno que comparte dicha perspectiva es Alfred Schmidt. Éste llama al materialismo de Marx “una teoría en retractación [*auf Widerruf*]. No es una visión dogmática del mundo, pero sí un diagnóstico de un estado falso que debe ser abolido” (Schmidt, 1976: 104). De acuerdo con Schmidt, el entendimiento no-ontológico del materialismo histórico requiere de un cambio del modo de pensar, el cual implica que la primacía de las relaciones materiales de producción en Marx ya no puede ser entendida de manera dogmática, sino que debe ser entendida críticamente. Aunque Marx reconoce la primacía de la forma social histórica-específica del capitalismo, no la afirma como algo positivo, no la absolutiza.

En el marco de este cambio del modo de pensar, Adorno también niega que la ley del valor tenga el estatus de una ley natural universal y transhistórica de toda la vida humana, más bien, limita

su validez objetiva al capitalismo. Al contrario de la afirmación ortodoxa, de que el materialismo histórico de Marx se cimenta sobre leyes naturales objetivas, Adorno (2005: 326) nombra a la posibilidad de la abolición de las leyes sociales y económicas como “el motivo más fuerte de la teoría marxista [*Marxschen*] en general”. La transfiguración de la ley del valor en una ley natural, en su opinión), es justamente el producto de la historia natural:

Sólo una perversión de los motivos marxistas, como la del Diamat [...] pudo degenerar en la falsificación del polémico concepto marxista de legalidad natural convirtiéndolo en una doctrina científica de las invariantes. Con ello, sin embargo, el discurso marxista de la historia natural no pierde nada de su contenido de verdad, precisamente el crítico (Adorno, 2005: 326).

Otro componente esencial de la crítica de Adorno a la interpretación tradicional del materialismo histórico, es el cuestionamiento de la relación entre base y superestructura. Mientras que en el marxismo ortodoxo el comportamiento de los seres humanos fue derivado de las relaciones económicas existentes, la consideración de entender todo lo devenido y supuestamente objetivo como un producto del sujeto, implica una inversión de dicha relación. Ante el determinismo economicista, como el dogma fundamental del materialismo histórico tradicional, Adorno (2004: 12) le contrapone la máxima: “habría que derivar las relaciones autonomizadas, que se han convertido en opacas para los hombres, a partir de las relaciones que se dan entre ellos”. A causa del hecho de que Marx declara a la praxis social como el fundamento de las relaciones sociales y desde ahí deriva su génesis, Adorno entiende su crítica como una crítica *ad hominem*.

La interpretación novedosa de Adorno no sólo pone en duda el dogma ortodoxo en el que se aboga por un materialismo histórico en Marx, que toma las relaciones materiales de producción como

punto de partida, sino que también rechaza el esquema entero tradicional de base y superestructura.

En el primer plano de la obra de Adorno está la sociedad como la unidad de sujeto y objeto en lugar de los ‘términos establecidos de superestructura y base o infraestructura’, los que necesariamente trivializan la deducción de ideologías, es decir, su ‘derivación de leyes estructurales como el carácter fetichista de las mercancías’, el protón pseudos [...]. Así plantea la afirmación de que ‘la sociedad como sujeto y objeto son lo mismo, y a la vez no son lo mismo’ (Backhaus, 2007: 80).

3. MATERIALISMO VERSUS IDEALISMO: MARX Y ADORNO EN RELACIÓN A KANT Y HEGEL

Los marxistas por mucho tiempo pensaron que Marx sólo se ocupó de la dialéctica hegeliana dejando completamente de lado su idealismo. Dicha interpretación pudo establecerse casi religiosamente debido a que, de igual manera, se cometió el error de ignorar el hecho de que Marx, a partir de las *Tesis sobre Feuerbach*, integró un aspecto idealista en su teoría con el así llamado ‘lado activo’ (*tätige Seite*). En el nuevo materialismo dialéctico, el cual empieza a desarrollar con las *Tesis*, dicha integración se expresa en el hecho de que Marx ya no concibe solamente el mundo material bajo la forma del objeto, sino también como producto de la praxis subjetiva. En relación a esto se puede hablar de una “recuperación materialista de la problemática idealista de la constitución” (Schmidt, 1969: 10-11), la cual forma una parte esencial de la teoría de Marx. Por consiguiente, diremos que Marx quiere rescatar la idea idealista de la mediación de todo lo inmediato de manera materialista. Con esta idea quiere insistir, de cara a la supuesta

inmediatez del mundo de la experiencia, en su mediación por la actividad subjetiva.

En su obra central, *El concepto de naturaleza en Marx*, Alfred Schmidt (1977: 135) describe este intento como el resultado de “una posición intermedia, sólo delimitable con dificultad”, que Marx asume con su argumentación entre Kant y Hegel. Si bien es cierto que Marx coincide con Kant en que el objeto es preformado por las formas subjetivas de intuición, no obstante, sostiene que las condiciones de posibilidad del conocimiento no son condiciones trascendentales y naturales, sino más bien, son un producto del trabajo social. De acuerdo con Schmidt, aquí Marx argumenta con Hegel en contra de Kant. Ambos quieren superar el dualismo kantiano entre sujeto y objeto, o bien, entre forma y materia, y, en lugar de éste, destacar su mediación recíproca.

Empero, al mismo tiempo, Marx insiste con Kant en contra de Hegel en la no-identidad irrevocable entre sujeto y objeto. Es decir, no se hace cargo de la base especulativa de la crítica de Hegel a Kant. Al respecto, Schmidt considera que el aspecto materialista de la teoría de Marx se ve conservado, pues con ello “trata de salvar [...] tanto el momento idealista de la producción como el de la independencia del ser exterior respecto de la conciencia. Por ende, Marx critica al viejo materialismo con argumentos idealistas y al idealismo con argumentos materialistas” (Schmidt, 1977: 128).

La *Dialéctica negativa* de Adorno se ve confrontada con un prejuicio que es similar al dado a la teoría crítica de Marx. Esta última ha sido interpretada muchas veces como una dialéctica materialista, la cual reemplaza la suposición especulativa de una identidad entre sujeto y objeto por su no-identidad, y, por ende, deja atrás completamente el idealismo de Hegel. Sin embargo, también en Adorno la relación entre materialismo e idealismo es mucho más compleja. La dialéctica negativa no puede ser reducida al materialismo, pues éste es sólo “un aspecto, por supuesto, uno cuya falta de entendimiento causa que tampoco los otros aspectos puedan ser entendidos” (Schmidt 1983: 14-15). En lo que concierne al idealismo, en la *Dialéctica negativa*, Adorno intenta criticarlo de

manera inmanente. Con ello, se dirige sobre todo en contra de la forma subjetiva del idealismo, la cual se basa en la suposición de una subjetividad constitutiva. Por lo tanto, sostener que Adorno abandona el idealismo completamente, es un error. Más bien, nos dice que “[l]a crítica inmanente del idealismo defiende al idealismo en la medida en que muestra hasta qué punto se le engaña sobre sí mismo” (Adorno, 2005: 39).

Mi tesis es que la argumentación de Marx es la clave para la relación entre materialismo e idealismo en Adorno, tal como lo plantea en la *Dialéctica negativa*. Así como Schmidt se refiere a la teoría de Marx, también la posición de Adorno se puede describir como una posición intermedia entre Kant y Hegel. En lo siguiente, quisiera explicar esta posición a detalle.

Como Marx, también Adorno insiste con Kant en la no-identidad entre concepto y cosa, y, al mismo tiempo, rechaza la suposición hegeliana de una identidad entre sujeto y objeto. Esto último, Adorno (1994: 74) ya lo critica en su lectura inaugural, *La actualidad de la filosofía*, afirmando que esta idea se basa en un orgullo desmesurado de creer que un ser humano es capaz de conocer la totalidad histórica de manera absoluta: “La crisis del idealismo equivale a una crisis de la pretensión filosófica de totalidad”. En la *Dialéctica negativa* –en donde además de la crítica de la totalidad se hace cargo de más temas de su lectura inaugural (Jay, 1984: 244)–, Adorno (2005: 34) rechaza una “totalidad a la que nada resulta externo”. Entonces, en Adorno, así como en Marx, se conserva un límite irrevocable entre sujeto y objeto.

Empero, Adorno (2005: 136) insiste, con Hegel contra Kant, en que “en verdad sujeto y objeto no se enfrentan firmemente como en el diagrama kantiano, sino que se penetran recíprocamente”. Por lo tanto, al igual que Marx, Adorno ve como un logro positivo del idealismo el haber destacado la mediación subjetiva del objeto. Sin embargo, al mismo tiempo, Adorno critica al idealismo porque omitió el otro lado de la moneda la mediación del sujeto por el objeto. Por ello, Adorno (2005: 10) reemplaza, “en el sentido de una pivotación sobre el eje, mediante la autoreflexión crítica, del giro

copernicano”, la suposición idealista de una subjetividad constitutiva absoluta por una mediación recíproca entre sujeto y objeto.

El trasfondo teórico de este modo de proceder radica en la crítica que hace Adorno a la *prima philosophia*, es decir, cada filosofía que parte de un elemento primero y originario, desde el cual es derivado todo lo demás. Adorno (2005: 302) critica al idealismo porque se basa en una “hipóstasis de la mediación”, es decir, porque parte de la inmediatez de las formas mediadoras. Al contrario, Adorno (2005: 101) habla de una *mediación mediada* [*vermittelte Vermittlung*], porque según él, “[l]a mediación está mediada por lo mediado.” La noción de una conservación materialista de la idea idealista de una *mediación de todo lo inmediato*, la cual vio Schmidt en Marx, por lo tanto, también se puede ver en Adorno. De acuerdo con esta idea, la actividad subjetiva mantiene su importancia como factor mediador, pero al mismo tiempo hay que partir de algo inmediato más allá de la mediación. Justamente en esto consiste el elemento materialista, con el cual tanto Adorno como Marx corrigen el concepto idealista de la mediación.

El algo en cuanto sustrato cogitativamente necesario del concepto, incluido el del ser, es la abstracción extrema, pero que ningún proceso ulterior de pensamiento elimina, de lo cosal no idéntico con el pensar: la lógica formal no se puede pensar sin el algo. No cabe purgarla de su rudimento metalógico. (Adorno, 2005: 133)

En este contexto, en la *Dialéctica negativa*, Adorno toma claramente posición en contra de todos los intentos idealistas de transformar la naturaleza, de manera antropocéntrica, en un producto del ser humano. Aunque es importante para su concepto de crítica el detectar relaciones sociales reificadas atrás de las categorías económicas, su argumentación no termina simplemente en la disolución de la naturaleza en las formas socio-históricas de apropiación por el ser humano. Al contrario, así como Marx, también Adorno

está convencido que la naturaleza siempre queda presupuesta a la actividad humana en tanto material.

Sólo crea, sólo pone objetos porque él [M.S.: el ser humano] está puesto por objetos, porque es de por sí naturaleza. En el acto del poner no cae, pues, de su 'actividad pura' en una creación del objeto, sino que su producto objetivo confirma simplemente su objetiva actividad, su actividad como actividad de un ser natural y objetivo (Marx, 1977: 194).

Al respecto, Adorno habla de una *primacía del objeto*. Con esto, quiere expresar que dentro de la mediación dialéctica entre sujeto y objeto existe cierta asimetría. Ni el objeto puede ser reducido al sujeto, ni al revés. Es decir, ambos no pueden tomar el rol de un principio originario, porque "ambos conceptos son categorías de la reflexión surgidas, fórmulas para algo no unificable; no algo positivo, no estados de cosas primarios, sino absolutamente negativos, expresión únicamente de la no-identidad" (Adorno, 2005: 167). Empero, al mismo tiempo, Adorno está convencido de que el objeto, de cierta manera, es más independiente del sujeto que al revés. Esto, explicado ante el trasfondo de la temática de la naturaleza, significa que a pesar de ser mediada por el ser humano, siempre queda un *ser en sí*, es decir, algo que existe independientemente del ser humano y su actividad. En cambio, el ser humano en ningún momento puede sustraerse de su dependencia de la naturaleza, porque sin ella simplemente no puede existir.

La disimetría del concepto de mediación hace que el sujeto esté en el objeto de una forma totalmente distinta a como éste se halla en él. El objeto sólo puede ser pensado por medio del sujeto; pero se mantiene siempre frente a éste como otro. En cambio, el sujeto, ya por su misma naturaleza, es antes que todo también objeto. El sujeto es impensable, ni siquiera como idea, sin objeto; en cambio éste lo es sin aquél. Subjetividad significa también objeto, pero no viceversa. (Adorno, 1984: 185)

De manera concluyente, hay que agregar que también en Adorno, así como en Marx, la primacía del objeto tiene una “cabeza de jano” (Schmidt, 1983: 23). Esto por la simple razón de que no puede ser entendido como principio originario, tampoco como la primacía de las relaciones materiales de producción en Marx.

4. LA CRÍTICA DE MARX Y ADORNO EN LA POSITIVIZACIÓN DE LA NEGACIÓN DE LA NEGACIÓN EN HEGEL

Otra parte fundamental de la *Dialéctica negativa*, que Adorno ya tematiza con la primera oración del prólogo, es la crítica de la positivización de la negación de la negación en Hegel. Esta, entre otras, se dirige en contra de la dialéctica del concepto de Hegel, que se basa sobre el lema spinozista ‘*omnis determinatio est negatio*’. Adorno lo sigue hasta el punto que también para él, un concepto sólo puede ser determinado negativamente, es decir, sólo en referencia a lo que no es. Empero, Hegel, al fin y al cabo, invierte esta determinación negativa de los conceptos en algo positivo. Éste es el paso que ya no comparte Adorno:

La equiparación de la negación de la negación con la positividad es la quintaesencia del identificar, el principio formal reducido a su forma más pura. Con él obtiene la supremacía en lo más íntimo de la dialéctica el principio antidialéctico, aquella lógica tradicional que *more arithmetico* computa menos por menos como más (Adorno, 2005: 153).

Además, la crítica de Adorno a la positivización de la negación de la negación se dirige en contra de la transformación de la dialéctica en una “ontología cerrada con respecto a la cual la historia humana se degrada a derivado, a caso de aplicación” (Schmidt, 1973: 48). En este contexto, Adorno habla de cierta similitud entre la interpretación ortodoxa del materialismo histórico y de la filo-

sofía de la historia de Hegel. Porque si se supone como el sujeto de la historia a la ley del valor o al Espíritu del mundo, en ambos casos se puede hablar de un “universal que se realiza por encima de las cabezas de los sujetos” (Adorno, 2005: 325). En la *Dialéctica negativa*, Adorno (2005: 315) llega hasta el punto de sostener que Hegel, con su concepto de Espíritu del mundo, se dejó inspirar por una imagen del capitalismo como un “complejo funcional totalitario [...] [en el cual] los individuos son relegados a meros órganos ejecutores de lo universal.” La forma independizada de la dialéctica, misma que en el marxismo ortodoxo llevó a la suposición de leyes naturales sociales independientes de los seres humanos, se expresa en Hegel como el auto-movimiento del concepto.

La transformación de la dialéctica en una ideología positiva, según la cual la razón del Espíritu del mundo automáticamente implica el progreso histórico de la humanidad, ya fue criticada con detenimiento en la *Dialéctica de la Ilustración* que Adorno escribió junto con Horkheimer. Como es sabido, en ésta, ambos autores sostienen que la Ilustración no solamente debe ser entendida como progreso, sino también como una época que, en último término, también debe ser responsabilizada por las atrocidades bárbaras de la Segunda Guerra Mundial. Igualmente, en la *Dialéctica negativa*, Adorno se muestra convencido de que la razón del Espíritu del mundo, en el fondo, equivale a una racionalidad irracional:

La historia universal ha de construirse y negarse. La afirmación de un plan universal hacia lo mejor que se manifestaría en la historia y la cohesionaría sería cínica después de las catástrofes y a la vista de las futuras. Pero no por eso se ha de negar la unidad que suelda los momentos discontinuos, caóticamente desperdigados, y las fases de la historia de la dominación de la naturaleza, que progresa en la de los hombres y acaba en la de la naturaleza interior. No hay ninguna historia universal que lleve desde el salvaje hasta la humanidad, sí sin duda una que lleva de la honda a la megabomba (Adorno, 2005: 294-295)

De acuerdo con la perspectiva de Adorno, la dialéctica de Hegel se vuelve afirmativa en el momento en que toma la negación determinada, es decir, el resultado de la negación de la negación, como algo positivo. El hecho de que Hegel toma el *statu quo* burgués de las relaciones sociales de su tiempo como la realización más alta de la razón, es lo que transforma su filosofía en una ideología legitimadora. En sus *Tres estudios sobre Hegel*, Adorno (1970: 46) escribe: “[L]a anticipación filosófica de la reconciliación atenta contra la reconciliación real.” Adorno se niega en contra de la identificación de la realidad existente y la razón, porque ésta, para él, equivale a una transfiguración metafísica del orden social existente. La teoría crítica, en cambio, debería enfocarse en la discrepancia entre realidad y razón (o entre concepto y cosa), basándose en la convicción de que cada forma de sociedad representa algo devenido históricamente y, por ende, cambiable. A pesar del pesimismo de Adorno, esta chispa de esperanza en su teoría nunca se apagó.

El trasfondo de la crítica de Adorno a Hegel, de nuevo, son reflexiones que ya tuvo Marx. Por ejemplo, en su texto *La miseria de la filosofía*, argumenta en contra de un entendimiento del desarrollo socio-histórico según el patrón fijo de la sucesión dialéctica de tesis, antítesis y síntesis. Con ésta, sólo se trata de la fórmula lógica de la historia, que de ninguna manera íntegra algunas determinaciones concretas e históricas. “De consecuencia en consecuencia, tendríamos que decir que el siglo pertenece al principio, y no el principio al siglo” (Marx, 1977: 72). Al contrario, Marx desacopla la dialéctica de Hegel de su base ontológica, a través de la vinculación del movimiento negativo de la realidad con la sociedad de clases. De esta manera, integra un factor subjetivo en la dialéctica, con el cual realza que la historia humana no debe ser entendida como un destino inalterable y predestinado, sino que más bien, su transcurso representa una pregunta abierta.

Además, Marx también rechaza la dialéctica afirmativa de Hegel, lo que quisiera mostrar mediante su concepto de comunismo. En el marco de las discusiones por el estatus normativo de la teoría de Marx, las cuales perduran hasta hoy en día, una de las

preguntas centrales es, si el comunismo para Marx representa un ideal normativo o solamente el próximo paso lógico del desarrollo social, el cual sigue a la ley de la negación de la negación. En varios lugares de su obra, Marx socava la posibilidad de una defensa de la primera interpretación. Por ejemplo, en la *Ideología alemana*, escrito junto con Engels, explica: “Para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse a la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual” (Engels y Marx, 1974: 37). En cambio, hay muchos enunciados de Marx que apoyan la segunda interpretación posible. Uno de los más claros es el siguiente enunciado de los *Manuscritos económico-filosóficos*:

El comunismo es la posición como negación de la negación, y por eso el momento real necesario, en la evolución histórica inmediata, de la emancipación y recuperación humana. El comunismo es la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, pero el comunismo en sí no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana (Marx, 1980: 156).

Para la interpretación normativista de la teoría de Marx, esta definición implica el siguiente problema: Si el comunismo debe ser entendido como una negación determinada, entonces, de cierta manera también debe contener lo que niega, porque cada negación determinada sigue el triple significado del concepto ‘Aufhebung’: *tollere, conservare, elevare*. Sin embargo, la interpretación normativista considera que algunos de los hechos que –supuestamente sólo– son característicos del capitalismo, van a ser superados completamente en el comunismo; por ejemplo: fetichismo, enajenación, reificación, etc. Empero, esto significaría que el comunismo representaría el fin de la historia, lo que Marx explícitamente niega en la cita que acabamos de mencionar. Por lo tanto, se puede resumir que, mientras Marx parte de que el comunismo sólo repre-

senta un estadio intermedio del desarrollo humano, para muchos pensadores marxistas representa su fin absoluto.

En este contexto, se puede mencionar otra diferencia entre Marx y Hegel. Para el último, la sociedad moderna y el estado constitucional son la realización máxima de la razón, es decir, razón y realidad se volvieron idénticos. En cambio, Marx rechaza esta suposición. Éste no entiende al comunismo como la realización final de la razón, sino que lo describe como una forma social, la cual expresa el desarrollo contradictorio de la realidad que, desde su punto de vista, nunca puede llegar a un fin absoluto. En otras palabras: el comunismo, como negación de la negación, no es positivizado.

Lo notable, tanto de la crítica de Adorno como de Marx, es que ambos piensan que la apología de Hegel del estado burgués representa una infracción contra algunas de las premisas centrales de su propia filosofía, ante todo contra el significado del concepto de la no-identidad. En referencia a su crítica, en *Introducción a la dialéctica* (2013: 167), incluso dice que trataba de llevar a cabo una “tentativa de salvar a Hegel, y si quieren, estando en una cierta contradicción con algunas de las intenciones fundamentales de Hegel mismo.”

Por ello, es un error pensar que Adorno no ha hecho nada con su concepto de la no-identidad, más que reemplazar la identidad entre sujeto y objeto que había postulado Hegel. En realidad, la relación entre ambos pensadores, o bien, entre ambos conceptos, es mucho más compleja. Al respecto, se puede mencionar el hecho de que el concepto de la no-identidad ya jugó un rol esencial para la dialéctica de Hegel mismo. Esto lo tuvo presente Marx (1980: 189) cuando reconoció que “[l]o grandioso de la *Fenomenología* hegeliana [...] [es] la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador.” Hegel ya había criticado, mucho antes de Adorno, la filosofía de la identidad de Fichte y de Schelling, como puede verse en su ensayo *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Ahí rechaza el discurso de una identidad absoluta entre sujeto y objeto, y propone hablar de una *identidad entre identidad y no-identidad* (Hegel, 1989). En consecuencia, se debe constatar que Adorno, con el concepto de no-identidad, solamente realza un

aspecto de la dialéctica hegeliana, en lugar de contraponerle algo completamente diferente y nuevo. En Hegel mismo, en el fondo, la no-identidad es immanente a la identidad.

Sin embargo, a pesar de eso, Adorno (1970: 189) argumenta que “con toda su insistencia en la negatividad, la discordia y la no identidad, Hegel, verdaderamente, sólo sabe de su dimensión por mor de la identidad, únicamente como instrumentos de ella”. Ante el trasfondo de estas consideraciones, en su libro *Das Konzept einer negativen Dialektik: Adorno und Hegel*,² Marc Nicolas Sommer (2016: 39) llega a la conclusión de que la dialéctica negativa de Adorno debe ser entendida como un intento de rescate del momento genuinamente dialéctico de la dialéctica hegeliana, cubierto por tendencias antidialécticas en su propio pensamiento. La identidad especulativa entre sujeto y objeto, la cual resulta de la positivización de la negación de la negación, para Adorno, no es más que una desfiguración idealista de lo que intenta rescatar en Hegel. El verdadero Hegel, para mí, es quien mantiene la dialéctica abierta mediante el movimiento de la negatividad.

Coincido con la opinión de Sommer y quisiera agregar que aquí, de nuevo, Marx puede ser llamado el padre espiritual de la posición que Adorno toma frente a Hegel. Aunque hay que limitar esta tesis de inmediato, porque Marx mismo en ningún lugar de su obra constata explícitamente una posición como la de Adorno. En cambio, quien sí lo hace es Friedrich Engels, que en su texto *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, alaba la filosofía hegeliana por su carácter revolucionario que no acepta ninguna forma de verdad eterna y absoluta. Aquí tomamos la posición de Engels como representativa de la de Marx.³

² Esp.: El concepto de una dialéctica negativa: Adorno y Hegel.

³ Por supuesto, con esto no queremos silenciar las diferencias teóricas entre Marx y Engels, que causaron la opinión común de que Engels falsificó a Marx con su interpretación propia. Para defender la tesis de la identidad en este caso, quisiera remitir al ensayo de Michael R. Krätke (2006), *Das Marx-Engels-Problem*. En éste, el autor muestra

Engels también rechaza la suposición de que una idea cerrada de la historia, basada en la realización verdadera de un estado ideal de la humanidad, concuerda con la filosofía de Hegel, porque ésta, sobre todo, gira en torno a la transitoriedad, es decir, al proceso histórico continuo del ser y perecer. No obstante, Engels (2006: 12) –así como Adorno– reconoce un lado conservador del pensamiento de Hegel, mejor dicho, la posibilidad de interpretar su pensamiento de manera conservadora.

Es una consecuencia necesaria de su método, pero el autor no llegó nunca a deducirla con esta claridad. Por la sencilla razón de que Hegel veíase coaccionado por la necesidad de construir un sistema, y un sistema filosófico tiene que tener siempre, según las exigencias tradicionales, su remate en un tipo cualquiera de verdad absoluta. Por tanto, aunque Hegel, sobre todo en su 'Lógica', insiste en que esta verdad absoluta no es más que el mismo proceso lógico (y, respectivamente, histórico), vese obligado a poner un fin a este proceso, ya que necesariamente tenía que llegar a un fin, cualquiera que fuere, con su sistema.

5. CONCLUSIÓN

En resumen, se puede decir que, tanto en Marx como en Adorno, en comparación con Habermas, existe una conciencia clara de la problemática que resulta del hecho que una crítica inmanente obtiene sus ideales normativos del proceso contradictorio de la realidad el cual sigue a la figura dialéctica de la negación de la negación. De acuerdo a esta figura, lo positivo siempre resulta de una superación conservadora [aufhebend] de lo negativo. Conser-

que Marx y Engels, teóricamente, están más cercanos que lo que la opinión común asume.

vación aquí significa que también los supuestos ideales normativos positivos puros a fuerza deben contener un momento de lo negativo que debe ser superado. Por consiguiente, también aquellos deben ser vistos críticamente. En un tal procedimiento deberíamos reconocer el verdadero camino para continuar la tradición de una teoría crítica negativa e inmanente, la cual fue establecida por la primera generación de la Escuela de Frankfurt en enlace a Marx. Con ella de nuevo se destaca un aspecto de la crítica que después del cambio de paradigma se descuidó: la autocrítica. Sostenemos que únicamente cuando tomamos una actitud autocrítica frente a los fundamentos normativos de la crítica, es cuando en verdad estamos haciendo teoría crítica. Todo lo demás equivaldría a su “des-dialectización” (Sommer, 2016: 7).

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. (1970). *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus.
- Adorno, Theodor W. (1984). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Adorno, Theodor W. (1994). *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Altaya.
- Adorno, Theodor W. (2004). “Sociedad”. En *Escritos sociológicos I. Obra completa 8* (pp. 9-18). Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor W. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad. Obra completa 6*. Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor W. (2006). *History and Freedom. Lectures 1964-1965*. Cambridge: Polity Press.
- Adorno, Theodor W. (2008). *Lectures on Negative Dialectics. Fragments of a lecture course 1965/1966*. Cambridge: Polity Press.
- Adorno, Theodor W. (2013). *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna cadencia.
- Backhaus, Hans-Georg (1997). *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*. Freiburg: Ca ira.
- Backhaus, Hans-Georg (2000). “Über den Doppelsinn der Begriffe ‘politische Ökonomie’ und ‘Kritik’ bei Marx und in der Frankfurter Schule”. En Dornuf, Stefan; Pitsch, Reinhard (Eds.), *Wolfgang*

- Harich zum Gedächtnis. Eine Gedenkschrift in zwei Bänden* (pp. 10-213). Múnich.: Müller & Nerding.
- Backhaus, Hans-Georg (2007). "Entre la filosofía y la ciencia: la economía social marxiana como teoría crítica". En Bonefeld, Werner; Bonnet, Alberto *et al.* (Eds.), *Marxismo abierto. Volumen II: una visión europea y latinoamericana* (pp. 77-120). Buenos Aires: Herramienta.
- Backhaus, Hans-Georg (2012). "Adorno und die metaökonomische Kritik der positivistischen Nationalökonomie", consultado el 10 de mayo de 2018, http://www.caira.net/verlag/leseproben/pdf/backhaus-marx.adorno_lp-kritikvwl.pdf.
- Claussen, Detlev (2005). *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Demirovi, Alex (2016). "Die Selbstreflexion des Marxismus. Fünfzig Jahre, Alemania Negative Dialektik". *Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft*, 184(3), 459-476.
- Engels, Friedrich; Marx, Karl (1974). *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer, y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Barcelona: Grijalbo.
- Engels, Friedrich (2006). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana (y otros escritos sobre Feuerbach)*. Madrid: Fundación de estudios socialistas Federico Engels.
- Habermas, Jürgen (1975). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1981). *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg W. F. (1989). *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Madrid: Alianza.
- Jay, Martin (1984). *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Los Angeles: University of California Press.
- Krätke, Michael R. (2006). "Das Marx-Engels-Problem. Warum Engels das Marxsche 'Kapital' nicht verfälscht hat". En: *Marx-Engels-Jahrbuch*, 142-170.
- Marx, Karl (1968). "Introducción para la crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel". En Hegel, Georg W. F., *Filosofía del derecho* (pp. 7-22). Buenos Aires: Editorial Claridad.

- Marx, Karl (1980). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- Marx, Karl (1987). *Miseria de la filosofía. Respuesta 'a' la filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2008). *El capital. Tomo I. Vol. 1*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Reichelt, Helmut (2008). *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*. Hamburg: VSA.
- Schnädelbach, Herbert (1983). "Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno". En Habermas, Jürgen; Von Friedeburg, Ludwig (Eds.), *Adorno-Konferenz 1983* (pp. 66-93). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Schmidt, Alfred (1969). "Einleitung". En Schmidt, Alfred (Ed.), *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie* (pp. 7-17). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Schmidt, Alfred (1973). *Historia y estructura. Crítica del estructuralismo marxista*. Madrid: Alberto Corazón.
- Schmidt, Alfred (1976). *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*. München: Hanser.
- Schmidt, Alfred (1977). *El concepto de naturaleza en Marx*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Schmidt, Alfred (1983). "Begriff des Materialismus bei Adorno". En Habermas, Jürgen; Von Friedeburg, Ludwig (Eds.), *Adorno-Konferenz 1983* (pp. 14-31). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Sohn-Rethel, Alfred (1978). *Warenform und Denkform. Mit zwei Anhängen*. Frankfurt/Main. Suhrkamp.
- Sommer, Marc N. (2016). *Das Konzept einer negativen Dialektik. Adorno und Hegel*. Tübingen. Mohr Siebeck.