



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v71n179.102674>

CRÍTICA Y RESISTENCIA EN MARTIN HEIDEGGER Y THEODOR ADORNO



CRITIQUE AND RESISTANCE IN MARTIN HEIDEGGER AND THEODOR ADORNO

A Jairo Escobar Moncada

LEONARDO VERANO*

Universidad del Norte - Bogotá - Colombia

Artículo recibido: 24 de octubre de 2019; aceptado: 17 de marzo de 2020.

* lverano@uninorte.edu.co / ORCID: 0000-0001-7467-9018

Cómo citar este artículo:

MLA: Verano, Leonardo. “Crítica y resistencia en Heidegger y Adorno.” *Ideas y Valores* 71, 179 (2022): 59-78.

APA: Verano, L. (2022). Crítica y resistencia en Heidegger y Adorno. *Ideas y Valores*, 71(179), 59-78.

CHICAGO: Leonardo Verano. “Crítica y resistencia en Heidegger y Adorno.” *Ideas y Valores* 71, n.º 179 (2022): 59-78.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

El diálogo propuesto entre Heidegger y Adorno, específicamente en lo que concierne a las ideas de crítica y de resistencia, no desconoce la importancia que adquiere para el último la crítica extensa que él mismo dirige a la ontología de Heidegger, ni para este su cuestionamiento de la filosofía dialéctica. El artículo busca mostrar que, en ambos autores, la idea de crítica y de resistencia se resuelve como indagación del sentido negativo de la experiencia. Se concluye que, destacando semejanzas y diferencias en sus planteamientos, la reivindicación del carácter negativo de la experiencia equivale reivindicar el poder crítico de la filosofía y del arte.

Palabras clave: crítica, experiencia, expresión, negatividad, resistencia.

ABSTRACT

The dialogue between these two authors, concerning specifically the ideas of critique and resistance, does not ignore the importance attributed by Adorno to the extensive critique that himself addresses to Heidegger's ontology, nor the one attributed by the latter to his questioning of the dialectical philosophy. The paper shows that in both authors the ideas of critique and resistance can be settled as an inquiry into the negative sense of experience. It is concluded that, highlighting similarities and differences in their approaches, the recognition of the negative trait of experience equals to claiming the critical power of philosophy and art.

Keywords: critique, experience, expression, negativity, resistance.

En sus lecciones sobre ontología y dialéctica sostiene Adorno que la ontología ha incurrido en una posición abstracta e idealista del mundo (*cf.* 2002 16-17) y, en el caso concreto de Heidegger, su idealismo se ha resuelto, al igual que en Husserl, en una filosofía de la conciencia (*cf.* 2003a 77). Heidegger, por su parte, en el parágrafo 9 titulado “Dialéctica y fenomenología”, de su libro *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, sostiene que la dialéctica comete el mismo error de las filosofías de la tradición, en el momento en que pretende hablar de lo universal desde un orden pre establecido (*cf.* 1995 41). Por ello, pretender vincular, escribe Heidegger, la tendencia fundamental de la fenomenología con la dialéctica “[...] es algo así como si se quisieran juntar fuego y agua” (1999 62). Las objeciones de Adorno y de Heidegger, dirigidas respectivamente al carácter abstracto e idealista de la ontología y de la dialéctica, permiten ver, sin embargo, un rasgo común esencial en sus planteamientos: la reivindicación del sentido negativo de la experiencia.

La negatividad aparece en la obra de Heidegger y Adorno como una experiencia de rechazo [*Absage*] del dominio ejercido por el pensamiento representacional,¹ por el orden objetivo y acabado de los conceptos. Se trata de un rechazo, de una negación que no se da como obra del pensamiento representacional, como determinación del “yo pienso algo” o de la conciencia intencional dirigida a los objetos, sino que es constitutiva de la propia experiencia. Preguntamos, en este sentido, por el tipo de relación [*Verhältnis*] sostenido entre el carácter negativo de la experiencia y la idea de crítica y de resistencia. Afirmamos que la idea de la negatividad determina el sentido y alcance de la concepción de crítica y resistencia en ambos autores. Nuestro interés se limita a identificar aspectos comunes en su concepción de crítica y de resistencia, sin pretender con ello ofrecer o bien una lectura marxista de la ontología de Heidegger, en dirección de la teoría crítica, o una lectura fenomenológica de la filosofía de Adorno.² Con este planteamiento acentuamos que, como

1 Tanto Heidegger como Adorno utilizan diferentes términos para referirse a la *negación* [*Negation*] implicada en la idea de negatividad [*Negativität*]. Negación como rechazar [*absagen*], oponerse [*sich sperren*] huir [*fliehen*], esquivar [*ausweichen*], pero también coaccionar [*zwingen*], encubrir [*verbergen*], ser esquivo [*spröde*]. Véase, al respecto, Heidegger 2001 135; Heidegger 2003 42-43; Heidegger 2009 71; Adorno 2003a 148; Adorno 2003b 195. Lo que en cada caso se acentúa es el sentido inherente de la negación en la experiencia, en contraposición a la idea de una negación que es puesta [*gestellt*] en el juicio o en el enunciado cuando afirmamos que algo “no es”.

2 Son muy conocidos los trabajos que, en esta dirección, dedica Marcuse a la interpretación del materialismo histórico, al sentido ontológico de la dialéctica y a la noción de trabajo, desde la analítica del *Dasein* expuesta por Heidegger en *Ser y Tiempo* (*cf.* Romero 2010 94-105; Romero 2011 100-104; Romero 2016 123-172, 197-200). Asimismo, Zuidervaart, en el capítulo “Heidegger and Adorno in Reverse”, propone una lectura marxista de la noción de autenticidad en Heidegger desde la noción de alienación (*cf.* 2007 89).

veremos, la idea de crítica propuesta por ambos autores, entendida como reflexión sobre el sentido negativo de la experiencia, reivindica el carácter vivo y concreto de esta. Se trata de una crítica a nuestra propia experiencia, en tanto que son nuestros modos acostumbrados de ver y de pensar los que encubren el sentido de las cosas. Así, nos distanciamos de las interpretaciones que, en el caso de Heidegger, ven en su propuesta filosófica una posición formalista que reduce, en últimas, el poder crítico de la filosofía al develamiento de las estructuras formales y apriorísticas del Dasein (*cf.* De Lara 2014 22-23). Consideramos que lo que caracteriza la filosofía de Heidegger y de Adorno, es el esfuerzo, llevado a cabo cada uno a su manera, de proponer una filosofía que no se deje atrapar en conceptos, que afirme la inherencia del sentido negativo de la experiencia.

En tres momentos damos cuenta de este propósito. i) Introducción. Retomamos, en primer lugar, el debate que se ha dado en torno a los alcances y límites de la propuesta filosófica de Heidegger y Adorno en dos nombres de referencia obligada, a saber, Habermas y Düttmann. En segundo lugar, referimos la crítica realizada por Heidegger a la idea de la negatividad en Hegel y la concepción de esta presentada por Adorno en su propuesta de una dialéctica negativa, destacando aspectos comunes fundamentales en sus formas de concebir la negatividad, la crítica y la resistencia. ii) Comprensión y crítica en Heidegger. Desde las nociones de comprensión [*Verstehen*] y crítica [*Kritik*] observamos que esta es concebida por Heidegger como una reflexión sobre el carácter negativo de la experiencia y sus formas de resistir. iii) Negatividad y resistencia en Adorno. Una vez precisada la idea de crítica en Adorno nos detenemos en el sentido negativo de la experiencia estética y su poder de crítica y de resistencia. En el apartado de conclusiones presentamos una reconstrucción de los argumentos expuestos en cada numeral e identificamos algunos de los problemas que podrían desarrollarse en una futura investigación en torno a los alcances de la idea de crítica y de resistencia como reflexión sobre el sentido negativo de la experiencia.

Introducción

En el *Discurso Filosófico de la Modernidad*, Habermas afirma que la crítica dirigida por Horkheimer y Adorno a la ilustración comete el error de reducir la idea de la razón moderna a razón con arreglo afines, a razón instrumental (*cf.* 1989 140). El poder crítico de la razón moderna queda, en este sentido, neutralizado con la fusión llevada a cabo entre pretensiones de validez y de poder, de dominio (*cf. id.* 142, 149). Es en virtud de esta fusión que la sospecha de toda pretensión de validez, llevada a cabo por la crítica a las ideologías, destruye los fundamentos mismos de la crítica, esto es, de la propia razón (*cf. id.* 146).

La crítica total de la razón –de sus propios fundamentos– conlleva a su destrucción. Así, concluye Habermas, los autores de la *Dialéctica de la ilustración* se entregaron a un desbocado escepticismo (cf. 1989 161). Heidegger, por su parte, fundamenta, de acuerdo con Habermas, la totalización de la razón con arreglos afines, de una razón que todo lo calcula y mide, en el subjetivismo de la modernidad: la razón centrada en el sujeto (*id.* 165). El olvido del ser por parte de la tradición filosófica equivale a la instauración del hombre como medida de todo ente. En la modernidad, siguiendo a Habermas, este olvido del ser es total (*id.* 166), y así Heidegger reduce la razón moderna, al igual que Adorno, a razón con arreglo a fines. En la interpretación realizada por Düttmann de Heidegger y Adorno en su libro *The memory of thought* encontramos que el precio que paga un pensar que, como el propuesto por ellos, concentra su poder en la irreductible resistencia al concepto, es precisamente el riesgo permanente de su conceptualización. La irreductible indecibilidad de la palabra, afirma Düttman García a propósito de Adorno, exige la labor del concepto (cf. 2002 9), así como la idea de lo indestructible en Heidegger, en el contexto de su interpretación de la poesía de Hölderlin (cf. *id.* 37), pertenece a la devastación. El dominio de la razón instrumental, traducido en una conceptualización y en una destrucción total, es imposible tanto en Heidegger como en Adorno (cf. *id.* 14), debido a que la negatividad –lo que él denomina el punto ciego del pensar–, en la que se afirma la resistencia a la conceptualización, se encuentra entrelazada a esta, al trabajo conceptual, en palabras del autor, al poder –limitado– de nombrar del lenguaje. La crítica de Heidegger a la metafísica y de Adorno a la ilustración es propia, por ello, de un pensar *endeudado* (cf. *id.* 14), esto es, un pensar que se alimenta de aquello mismo de lo que quiere distanciarse. En este sentido, la idea del pensar propuesta por ellos no escapa, en palabras del autor, a la estructura mítica que soporta a la metafísica y a la ilustración (cf. 2002 25-26; 34, 35), en la que el cumplimiento del destino, antes que eliminar, afirma la resistencia a la conceptualización. Mientras que para Habermas el poder de crítica de la razón en Heidegger y Adorno es solo aparente, debido a que elimina la conceptualización, en la interpretación de Düttmann el poder crítico del pensar no es posible sin la conceptualización. Nuestra propuesta de trabajo se distancia así de la lectura de Habermas y es más cercana a la interpretación de Düttmann.

Nos interesa ahora identificar, en esta parte preliminar, los aspectos comunes de la idea de negatividad en Heidegger y Adorno. La dialéctica negativa se propone, de acuerdo con Adorno, como una dialéctica “abierta” que, en oposición a las dialécticas idealistas, afirma el carácter constitutivo de lo no-conceptual (cf. 2003a 24), en el modo de una reflexión –crítica– que reconoce la presencia del sinsentido, de lo

no-conceptual, en la formación del sentido, del concepto. No se trata de asegurar, sostiene Adorno en el contexto de su crítica a la filosofía dialéctica tradicional, lo no-conceptual en el concepto (*cf. id.* 23), sino de reconocer su implicación mutua: la pertenencia de lo no-conceptual al concepto, del sin-sentido al sentido, de la no-verdad a la verdad. De acuerdo con esta relación dialéctica lo negativo –el sinsentido, lo no-conceptual, la no-verdad– y lo positivo –el concepto, el sentido, la verdad– son irreductibles el uno al otro. Lo negativo no se deja derivar, no es un “momento” de lo positivo y viceversa. Lo negativo pertenece al modo de ser de la experiencia y esto significa que hace parte de los actos explícitos de reflexión, de la manera en que esta –la reflexión– se práctica, en que se lleva a cabo el ejercicio mismo de su crítica.

Heidegger, al igual que Adorno, cuestiona en este punto la filosofía dialéctica tradicional, en particular la dialéctica de Hegel. La negatividad, cuyo planteamiento es para Heidegger lo más originario de la filosofía de Hegel (*cf. 2009* 6), se encuentra extraída de la conciencia, de la representación (*cf. id.* 13). En el momento en que lo pensado es para Hegel objeto [*Gegen-stand*] de la conciencia, convierte la negatividad –lo que no es la conciencia– en una determinación de sí misma (*cf. id.* 43-44), de la propia conciencia, en su propia verdad.³ De este modo Hegel, advierte Heidegger, no toma en serio la negatividad (*cf. id.* 47).⁴ Tomar en serio la negatividad es pensarla en sentido radical, es decir, distinguirla de la conciencia, afirmar su diferencia irreductible en la mutua pertenencia [*Zusammengehörigkeit*] entre ser y nada: “La nada nunca es lo ‘nulo’ en el sentido del mero no existente,⁵ ineficaz, sin valor, no-ente, sino esenciarlse del ser (*Seyn*) mismo como de lo *anonadante abismal-* abismado” (Heidegger 1987 101). El *no* de la nada no es, insiste Heidegger, carencia o vacío de ser, sino, todo lo contrario, “aquello” que lo determina esencialmente: el abismo [*Ab-Grund*], la apertura [*Eröffnung*] que impide que el ser sea algo cerrado en sí mismo, a modo de un concepto, de un principio.⁶

3 Para Heidegger (2009) el poder crítico del pensar en Descartes y Kant ha incurrido en la misma falta: hace de su saber un saber absoluto, incuestionable (*cf. 51, 53*).

4 Al proponer Hegel la negatividad como constitutiva del objeto, en el sentido en que “ya ha sobreasumido el no en el sí” (Heidegger 1987 101); “[D]as Nicht schon in das ‘Ja’ aufgehoben hat” (Heidegger 2009 47), hace de ella algo positivo, una “negación de la negación”, un resultado de la síntesis operada por el pensamiento. Véase, asimismo, en Heidegger 2001 430 y ss.

5 Preferimos traducir al español *Unvorhanden* por “no existente”, en lugar de “no presente a la mano” como aparece en la traducción, ya que consideramos la idea de lo “no existente” más precisa en el contexto de la explicación de Heidegger.

6 Sobre la importancia de la pregunta por la nada como pregunta por el fundamento del ser en la filosofía de Heidegger, ver Gadamer 1990 262.

Pero Heidegger no habla dialécticamente de la negatividad, pues considera que, precisamente, el pensamiento dialéctico se cierra en sí mismo y elimina el poder crítico de la reflexión,⁷ al asignarle a lo negativo, como en la tradición filosófica, un sentido privativo.⁸ Encontramos en su obra, por nuestra parte, lo que llamaríamos una interpretación fenomenológica de la negatividad: como “algo” constitutivo e irreductible del fenómeno, de lo que aparece. Solo en este sentido, insiste Heidegger, la negatividad es *positiva*. Refiriéndose a la descripción negativa que realiza en el parágrafo 12 del “estar en”, concebido como lo que no es, Heidegger escribe: “Pero este predominio de la caracterización negativa no es un azar. Por el contrario, la caracterización negativa manifiesta la peculiaridad del fenómeno, y es así positiva en un sentido genuino, que se ajusta al fenómeno mismo” (2012 79). La negatividad no es algo oculto que se encuentre detrás de lo que aparece esperando ser descubierto –no es un momento de lo positivo–. La negatividad es constitutiva del ser del fenómeno, “lo que” permanece oculto, irreductible en su manifestación [*Erscheinung*]. El autor aclara al respecto que en alemán el significado predominante de la palabra manifestación [*Erscheinung*] no posee el sentido fenomenológico que él quiere destacar: “aquellos” que muestra el ser mismo del ente. *Erscheinung* refiere generalmente la manifestación de algo que se oculta, que permanece “detrás” y nunca se muestra. En este caso el no implicado en el manifestarse, aquello que no se muestra, es privativo, no pertenece esencialmente al manifestarse. El sentido ontológico de la manifestación lo expresa Heidegger de esta forma: “Manifestarse es un no-mostrarse” (*id.* 49). El *no* del no-mostrarse pertenece a la propia manifestación. La negación comporta, entonces, un mostrarse, un manifestarse. En nuestra opinión, una de las expresiones más precisas de esta idea de la negatividad la enumera Heidegger casi cuarenta años después de la publicación de *Ser y Tiempo*, al preguntarse sobre cómo entender lo negado en el apagarse de la luz aludido por Heráclito en el fragmento 26: “En la oscuridad no

7 Para Heidegger todo pensamiento dialéctico se cierra en sí mismo al quedar atrapado por la lógica del enunciado y, en este sentido, por el principio de no contradicción (cf. 2002 159-160). Véase, asimismo, Heidegger 1995 41, 46-47.

8 En varios pasajes de su obra Heidegger aclara que lo negativo, como lo contrario al ser, su negación, ha sido entendido en la tradición de la filosofía en un sentido privativo, esto es, como eliminación o aniquilación. En parágrafo 9 de *Ser y Tiempo*, dedicado al tema de la analítica del *Dasein*, Heidegger subraya la significación ontológica del sentido negativo de la inauténticidad de la existencia al concebirla como un *modo de ser* del *Dasein* y no simplemente como una “nada”, una aniquilación de la vida auténtica (2001 43). De igual manera, Heidegger advierte en el parágrafo 6 que no se debe entender el sentido negativo de la tarea de la *destrucción* de la metafísica como un deshacerse [*abschütteln*] o dejar atrás a esta (*id.* 22).

veo nada y sin embargo veo” (Heidegger 1986 165) y, más adelante, “Lo oscuro es, cuando se enciende en él una luz, en cierto modo también una apertura” (*id.* 167).

Del énfasis puesto por ambos autores en el carácter negativo de la experiencia destacamos: 1. La reivindicación de la *experiencia viva [lebendige Erfahrung]*⁹ de las cosas, en la que su sentido no está gobernado por la lógica del concepto; en palabras de Heidegger, de la experiencia preteórica, prejudicativa; en palabras de Adorno, de la experiencia pre-crítica, preindividual. 2. El reconocimiento del carácter negativo del fenómeno, de lo que aparece o se manifiesta en nuestra experiencia de las cosas. 3. La propuesta de un pensar crítico que no es, en sentido estricto, del orden acabado de los conceptos, aunque tampoco excluya a estos. 4. El lugar de la crítica, en este sentido, no es el juicio, la enunciación, sino la propia experiencia de las cosas, en la que el sentido resiste a su expresión, a su conceptualización.

Comprensión y crítica en Heidegger

En sus *lecciones* sobre ontología del semestre de verano de 1923, Heidegger advierte que la fenomenología exige una extraordinaria capacidad crítica [*ungewöhnliches Mass an Kritik*] justamente porque cree en la evidencia de las cosas (*cf.* 1995 46), en su condición de *fenómeno*: ellas *son* lo que aparecen, su *propia* manifestación [*Erscheinung*]. Nuestra manera de *ver* las cosas, tanto en su percepción sensible directa como en las ideas o representaciones que tengamos de ellas, puede estar tan arraigada en la tradición que lo que comprendemos de forma inmediata, aquello que nos resulta evidente, encubre el ser de la cosa misma (*cf. id.* 75). Tal encubrimiento hace parte del ser de las cosas,¹⁰ de su historia, de sus formas de *manifestación*. La crítica es, ante todo, acentúa Heidegger, una crítica histórica radical [*grundsätzliche historische Kritik*] (*ibd.*).¹¹

9 Por esta *experiencia viva* de las cosas entendemos aquella experiencia que atiende a la “cosa misma” que, en palabras de Heidegger, la “deja hablar” y no le impone para su comprensión nuestras representaciones acostumbradas. (2003 45-47). Para Adorno el formalismo matemático asumido como modelo de investigación en las ciencias ha conducido a la pérdida y destrucción de la *experiencia viva* de las cosas (2003a 380). Se trata, frente a la destrucción de esta experiencia, cuya prueba más contundente es Auschwitz (*cf. id.* 344-345), de apostarle a su posibilidad.

10 “Si ahora destacamos que el *ser* en el modo del *encubrirse* y del *velarse* –y esto no accidentalmente sino por su-carácter-de-ser– es inherentе al carácter-de-*ser* del *ser* que es objeto de la filosofía, tendremos entonces una noción verdaderamente rigurosa de la categoría de *fenómeno*” (Heidegger 1999 100).

11 Francisco de Lara ha mostrado cómo en los escritos de juventud, anteriores a *Ser y tiempo*, aparece ya el carácter esencialmente negativo que Heidegger le atribuye al pensar filosófico como crítica de los saberes heredados de la tradición (*cf.* 2014 17-18).

De la noción heideggeriana de crítica queremos resaltar el hecho de que esta siempre se mueve en una *comprensión previa* y es radical porque se reconoce *en medio* de esta, haciendo parte de la tradición. La crítica somete a cuestionamiento nuestros modos previos de comprender, nuestras maneras acostumbradas de ver y de pensar y, en este sentido, hace de nuestra experiencia antepredicativa el terreno de su indagación. Es una crítica que, en otras palabras, asume la tarea de indagar por los modos en que comprendemos los fenómenos de nuestra experiencia “antes” que sean objeto de una reflexión explícita. El vínculo íntimo entre comprensión y crítica se precisa en parte en lo expuesto por Heidegger cuatro años más tarde en su obra *Ser y Tiempo*, especialmente en los párrafos 31 y 32, en torno a la relación entre comprensión e interpretación. Interpretar [*auslegen*] es desarrollar las *propias posibilidades* de la comprensión (2001 148), lo que significa que la explicación llevada a cabo en la interpretación no consiste en elaborar conceptos “sobre” lo comprendido, sino en reconocer que su conceptualización se encuentra fundada –ontológicamente– en la comprensión previa (*id.* 149-150).¹² Si no se trata de un círculo vicioso entre el comprender y el interpretar, se debe mostrar la radicalidad de la crítica en el trabajo de interpretación de la tradición. La crítica consiste en una *destrucción* [*Destruktion*] de los significados que se han impuesto en la tradición y que encubren el sentido de las cosas:

Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción*, hecha *al hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas. (Heidegger 2012 43)

Queremos subrayar que se trata de una crítica de los “contenidos” de la filosofía antigua, de las “primeras determinaciones del ser”, esto es, una crítica a los conceptos de la tradición metafísica que son decisivos porque dominarán históricamente nuestra comprensión de las cosas. Es una crítica en “busca de experiencias originarias”, no porque intente recuperar las experiencias del pasado, sino porque explora las posibilidades y límites de este en el modo de una crítica de nuestra propia experiencia, de nuestro presente (*cf.* Heidegger 2001 22-23). De esta relación estrecha establecida por Heidegger entre comprensión y crítica queremos enfatizar que esta: 1. Como destrucción del orden de las significaciones fijas, de los conceptos, se lleva a cabo en la propia comprensión; 2. Solo es posible en la apropiación del orden conceptual; 3. Es una reflexión sobre el

12 “Sea como fuere la interpretación se ha decidido siempre, definitiva o provisionalmente, por una determinada conceptualidad; ella se funda en una manera de entender previa (*Vorgriff*)” (Heidegger 2012 169).

carácter negativo de la comprensión; 4. Se da como confrontación del orden conceptual en el presente de nuestra experiencia.

Nos interesa ahora mostrar que esta idea de comprensión y de crítica está íntimamente ligada a la experiencia de resistencia [*Widerstand*]. Destacamos dos experiencias de resistencia. En primer lugar, hay resistencia al estado de abierto que define al *Dasein* como ser-en-el-mundo, a su experiencia de comprensión de *sí mismo*, esto es, resistencia a asumir su estado de arrojado [*Geworfenheit*] al mundo. En la vida cotidiana el *Dasein* vive absorbido en la ocupación con lo *a la mano* [*Zuhandene*], con los útiles [*Zeuge*] y, de este modo, *esquiva* su ser abierto como ser-en-el-mundo [*zur-Welt-Sein*]. Este mismo hecho de esquivar [*ausweichen*], de huir del compromiso con su propia existencia, de no ocuparse de su propio ser, advierte Heidegger, confirma que el *Dasein* vive ya en una comprensión de *sí mismo* como ser-en-el-mundo.¹³ Existir es comprender-se. La resistencia como evasión, huida de *sí mismo*, es una experiencia de negación que, antes que eliminar, confirma la relación originaria de comprensión que sostenemos con nosotros mismos. “Quien” resiste no es el sujeto cartesiano aislado del mundo, que ha convertido a este en objeto de su pensamiento, sino el propio ser del *Dasein* como ser-en-el-mundo (*cf.* Heidegger 2001 111-112). La experiencia de resistencia solo es posible, en el contexto de la vida cotidiana, porque nos encontramos absorbidos en el Uno [*Man*], en la ocupación de los entes a la mano. Quien rechaza su estado de abierto al mundo es el “sujeto” (*cf. id.* 322) que, en la vida cotidiana, absorbido por los entes, experimenta su “yo” como absoluto (*cf. id.* 318), inmodificable, como sujeto metafísico. El huye de la mismidad [*Selbstheit*] que caracteriza el ser del *Dasein*, que no tiene la forma ni del yo trascendental que fundamenta todas nuestras representaciones ni del yo cotidiano (*cf. id.* 321), sino la de nuestra propia existencia como seres-en-el-mundo. La crítica se dirige a la incomprendión que tenemos de nuestro propio ser, cuya mismidad es percibida inmediatamente como la identidad de un sujeto absoluto inmodificable –la identidad de la mismidad del Uno [*Man*]– y, de este modo, es crítica de los fundamentos metafísicos en que se encuentra soportada la vida del *Dasein*. Si bien esta relación originaria supone la primacía del comprender frente a la evasión o huida como experiencia de no apropiación o incomprendión de nuestro ser, no significa que la incomprendión sea un simple resultado de la comprensión. El “in” de la incomprendión, como señala Heidegger a propósito de lo impropio (*cf.* 2001 146), no separa la incomprendión de la comprensión, esto es, no excluye de ella su experiencia del mundo: la incomprendión es precisamente una comprensión en la que el *Dasein* no asume, no se apropia de

¹³ El fenómeno del comprender es para Heidegger, recordémoslo, un modo de ser originario del *Dasein* y no una propiedad o cualidad suya. Este es para Gadamer, dicho sea de paso, uno de los aportes más grandes y radicales de Heidegger a la filosofía (*cf.* 1990 263-264).

su ser-en-el-mundo. La crítica, en tanto que somete a cuestionamiento la verdad de la compresión de nuestra experiencia, no se resuelve ni como crítica epistemológica ni como crítica de la conciencia, sino justamente como crítica de nuestra propia experiencia.¹⁴

En segundo lugar, esta crítica descubre, en el contexto de la experiencia cotidiana de los entes a la mano, además de la huida de sí mismo del *Dasein*, una huida, una resistencia de estos entes. Ellos se rehúsan, en la experiencia que tenemos de ellos, a ser tratados como un simple útil, como un “ser para”. Hablar de la “resistencia de las cosas” no supone la existencia de un ser “en sí” de estas, en el modo de una naturaleza que existe independiente de nuestra experiencia. Este fue, de acuerdo con Heidegger, el error de Descartes, quien al plantear la oposición entre *res cogitans* y *res extensa* se ve conducido a hablar de una resistencia de las cosas como propiedad inherente a estas (*cf.* 2001 97-98). La resistencia ofrecida por las cosas es precisamente una resistencia en la experiencia que tenemos de ellas. Es olvidándonos del útil –del vehículo que conducimos, de la escalera o del martillo que usamos– como ellos muestran verdaderamente su ser de útiles, de seres a la mano.¹⁵ En *El origen de la obra de arte*, publicado casi diez años después de *Ser y tiempo*, Heidegger muestra, en forma más detallada, el modo en que las cosas resisten a nuestra experiencia de interpretación y cómo tal resistencia es parte esencial de la verdad de las cosas. El útil comparte con la obra de arte el ser creado por el hombre y el ser una cosa entre las cosas, pero la obra de arte es “más” o “menos” que un útil, que algo a la mano. Los zapatos de campesina pintados por Van Gogh son un útil, han sido confeccionados “para” y el sentido de su ser útil se revela cuando la campesina no piensa en ellos, cuando simplemente los *confía* al camino. Pero en la obra de arte, a diferencia del útil, no solo se muestra la verdad de este, sino la verdad de la obra de arte y con ella su forma esencial de resistencia. Heidegger afirma que en la experiencia de la obra de arte esta se desoculta en el momento en que se *refugia* [*beflüchten*] en su materialidad: la escultura en la roca, la poesía en la palabra, la pintura en el color, la música en el sonido; y utiliza las palabras tierra [*Erde*] y mundo [*Welt*] para ilustrar el modo en que accedemos al ser de la obra como implicación mutua entre ocultamiento (tierra) y desocultamiento (mundo). La tierra, referida a la materialidad de la que está

14 Angehrn destaca, refiriéndose entre otros autores a Heidegger y a Adorno, que un rasgo característico de la idea de crítica en la hermenéutica, es ser reflexión de una experiencia, de una situación concreta, y no como sucede con la idea de una crítica abstracta, una reflexión orientada al conocimiento (*cf.* 2009 325; 328-329).

15 “[...] cuanto menos sólo se contemple la cosa-martillo, cuanto mejor se eche mano del martillo usándolo, tanto más originaria será la relación con él, tanto más desveladamente comparecerá como lo que es, como útil” (Heidegger 2012 91).

hecha la obra, simboliza lo impenetrable, lo inagotable, lo que resiste a toda medida, a todo cálculo. ¿Qué es la tierra, se pregunta Heidegger, para que la obra se tenga que retirar, refugiar en ella? “La piedra pesa y manifiesta su pesadez. Pero al confrontarnos con su peso, la pesadez se vuelve al mismo tiempo impenetrable [...]” (Heidegger 2010 33). En este sentido, la tierra es refugio porque es lo que resiste toda invasión, toda intervención exterior que la objetivice, y resiste en su ser expuesto, en su modo de desocultarse, ya como materia prima, como conocimiento, como poema, como pintura. En otras palabras, la tierra ofrece refugio, protección, exponiéndose, arriesgándose, desocultándose; su ser impenetrable resiste en la penetración, esto es, en la mirada, en la palabra, en el tacto. La obra de arte resiste y esto quiere decir que nos habla, se desoculta, desde lo indescifrable, lo indecible. Llevar el color a la tela, la palabra al poema es, como advierte Heidegger, hacer lucir el color en su oscuridad, hacer resonar la palabra en su silencio (*cf.* 2003 32).

Crítica y resistencia en Adorno

Al inicio de la ponencia titulada “Crítica”, publicada en su libro *Crítica de la cultura y de la sociedad II*, advierte Adorno que, así como el concepto de política no refiere una esfera cerrada, cuyos procedimientos y reglas se manifiesten en las instituciones políticas, el concepto de crítica no se limita al ámbito político y puede llegar a comprenderse en relación con el juego de fuerzas de la sociedad (*cf.* 2003d 785). Pero debe agregarse que para Adorno la idea de crítica no se restringe ni al ámbito político ni social. La crítica debe ser, ante todo, en forma similar a lo planteado por Heidegger, autocritica, esto es, debe someter a cuestionamiento sus propios fundamentos (*cf. id.* 605). Justamente, la exigencia principal de la dialéctica negativa consiste en “pensar contra sí misma” (Adorno 2003a 397), pues solo así permanece abierta, impedida de erigir en absoluto su propio pensamiento.¹⁶ La crítica que es crítica frente a sí misma es crítica filosófica, en el sentido en que somete a cuestionamiento no solo la verdad del saber filosófico, sino de todo tipo de saber y, en especial, de las ciencias humanas (*cf.* Adorno 2003d 607). La exigencia de esta crítica de “pensar contra sí misma” se traduce, como en Heidegger, en la necesidad de atenerse a la cosa pensada, lo que significa reconocer el sentido negativo de su experiencia: pensar es pensar algo distinto de sí mismo. La concentración y la entrega [*Überantwortung*]¹⁷ a

¹⁶ Evitar erigir en absoluta su propia conciencia es el propósito de la dialéctica negativa y esto solo lo puede hacer ejerciendo la autocritica (*cf.* Adorno 2003a 397).

¹⁷ Adorno observa que la enseñanza de los filósofos idealistas, en especial Kant, radica en que su posición subjetiva del pensar, al igual que su noción de la verdad, se encuentra fundada en la cosa misma [*die Sache selbst*] (*cf.* 2003d 600-603). La forma en que se ha desprestigiado para Adorno la exigencia de atenerse a la cosa misma, a la cosa pensada, es interpretar esta entrega –a la cosa– como la eliminación del sujeto en nombre de la verdad (*cf. id.* 602).

la cosa pensada, antes que suprimir al sujeto, pone en evidencia el sentido profundo de la crítica: asumir los riesgos de comprender, de interpretar lo que no conocemos; los riesgos de “[...] no dejarse atar por ningún consenso de lo previamente pensado” (Adorno 1973 14).¹⁸ Afirmar que la crítica solo es posible como atención a la cosa pensada equivale a afirmar que ella solo es posible en la experiencia que tengamos de esta. El pensar crítico no fija de antemano el sentido de su experiencia –de la cosa pensada–, sino que lo vive como algo abierto, irreductible.¹⁹ La fuerza de su crítica está justo aquí: resistir a la imposición de lo establecido como verdad, a lo ya pensado (cf. Adorno 2003d 604).²⁰

Teniendo en cuenta que para Adorno (2003b), como es sabido, el arte no solo comparte con el pensar filosófico el poder crítico,²¹ sino que es concebido como el ejemplo de la experiencia negativa (cf. 2003b 60), nos detendremos en el sentido negativo de la experiencia estética y su poder de crítica y de resistencia. Frente al racionalismo del arte que convierte el poder crítico de este en una crítica “sobre” el arte, Adorno sostiene una idea de crítica de la obra de arte [*Kunstwerk*] referida a la misma experiencia que tenemos de esta, esto es, una idea de crítica de la propia experiencia estética (cf. 2009 21). Hay experiencia estética en el momento en que en la –misma– experiencia de creación o de interpretación de la obra su sentido resiste a su expresión, a su conceptualización. De este modo entiende Adorno el carácter inmanente²² de la crítica de la experiencia estética: un rechazo o negación del orden de los significados, del orden conceptual, que es el *modo de ser* mismo en que se efectúa esta experiencia. El arte es esta relación dialéctica de permanente tensión entre la aspiración a la expresión acabada, conceptual,

18 Adorno, en alusión a Nietzsche, quien para él comprendió la valentía, los riesgos del pensar, escribe: “[...] ‘Pensar peligrosamente’; espolear el pensamiento, no retroceder por nada ante la experiencia de la cosa, no dejarse atar por ningún consenso de lo previamente pensado” (2003d 605).

19 La dialéctica negativa “[n]o sería otra cosa que la experiencia plena, no reducida, en medio de la reflexión conceptual” (Adorno 2005 24).

20 “La fuerza del pensar, del que no nada en su propia corriente, consiste en resistir lo previamente pensado” (Adorno 1973 14).

21 La relación entre filosofía y arte en *Teoría Estética* no se limita a un ejercicio de comparación. No se debe olvidar que para Adorno la verdad del arte “coincide” con la verdad del concepto filosófico: “La filosofía y el arte convergen en el contenido de verdad del arte: la verdad de la obra de arte que se despliega progresivamente no es otra que la verdad del concepto filosófico” (2004 224).

22 En sus cursos sobre estética Adorno señala ya el carácter abstracto de las teorías estéticas tradicionales que conciben la experiencia estética “desde arriba (*von oben her*), esto es, desde principios y categorías generales” (2009 14-15). El carácter inmanente de la experiencia estética refiere, por el contrario, una reflexión crítica hecha desde dentro (*von innen her*): desde la propia experiencia de la obra de arte (cf. *id.* 14). Véase, al respecto, Menke 2011:128.

del sentido de su experiencia y la negación, la resistencia de esta misma expresión; es el entrelazamiento, en palabras de la *Teoría Estética*, de racionalidad y mimesis, en el que radica su carácter enigmático.²³ La aspiración de la obra a la unidad, incluso en el arte que se propone como fragmentado, en tanto impregnada del momento mimético, no copia el orden categorial de la realidad sino que, por el contrario, lo niega. Si la obra de arte no imita propiamente la realidad (*cf.* Adorno 2003b 199), sino que se imita a sí misma (*cf. id.* 190),²⁴ lo es porque el artista no impone el sentido a su obra; la virtud de este consiste, más bien, en seguir la *lógica* inmanente de su obra (*cf. id.* 205-206), como lo hacen el músico o el actor en sus interpretaciones (*cf. id.* 189). Esta lógica propia del arte, en la que radica su carácter esencialmente enigmático, como entrelazamiento dialéctico de racionalidad y mimesis, corresponde a la articulación llevada a cabo en la experiencia estética entre lo estético y lo no-estético. En el modo de ser de esta articulación se encuentra el rasgo característico de la negatividad de la experiencia estética.

La experiencia estética es negativa porque rechaza la experiencia pre-artística como una experiencia gobernada por el orden de las significaciones preestablecidas, que procede a través de la identificación automática de lo ya conocido. Pero lo que descubre en este rechazo, que no se da en el orden de las intenciones explícitas, es que el orden de la cultura y sus significaciones fijas no gobiernan en forma absoluta la vida de la experiencia preartística; que, por el contrario, la fuerza de su expresión la recibe del sentido aún no fijado, aún no establecido que habita esta experiencia.²⁵ El poder mimético del arte consiste justo en expresar el sentido de esta experiencia preartística sin racionalizarlo, sin hacer de él algo comprensible. Se trata una vez más de la exigencia para el artista de entregarse a la experiencia de la cosa, el momento mimético en el que sigue a esta, del esfuerzo, en palabras de Adorno, de mantener *viva* su experiencia (*cf.* Adorno 2003b 252).

23 La debilidad de la tradición de la reflexión estética está, de acuerdo con Adorno (2003b), en que elimina la dialéctica de mimesis y racionalidad (*cf.* 2003b 86).

24 La fuerza mimética del arte radica, por ello, en que quien imita se convierte en lo que imita (*cf.* Adorno 2009 70-71). Sobre el concepto de mimesis en Adorno ver al respecto Escobar 2014 176-177; 197-201; 205-207.

25 Lo característico del arte es mostrar sentidos que están más allá de los cánones estéticos de la época y del propio autor, aquello que no ha sido pensado o programado por él (*cf.* Adorno 2009 61-62). Al respecto Menke observa que uno de los errores en la interpretación de la crítica de Adorno al placer estético está en pensar que para este el placer sensible queda reducido a la identificación automática con lo ya conocido, propia de la industria cultural (*cf.* 1997 32). Lo propio de la experiencia estética es negar justamente el poder de esta identificación automática (*cf. ibd.*).

El rechazo o negación de la experiencia preartística no debe ser entendido, entonces, como su exclusión o eliminación del campo de la experiencia estética. Se trata, por el contrario, de reconocer el modo esencial de su articulación, de su entrelazamiento: no hay, en sentido estricto, experiencia estética sin remisión a un sentido pre o extra-estético. Reconocer lo preartístico como constitutivo de la experiencia estética significa afirmar que el sentido de esta no está gobernado por las intenciones de un sujeto cognosciente o de una conciencia trascendental constituyente del sentido, sino que este hunde sus raíces en la vida pre-individual, precrítica, inconsciente. Reconocer la articulación de la experiencia artística y preartística impide entender el “pre” de pre-crítico, pre-individual, así como “in” de in-consciente, en un sentido privativo. Se trata de una negación que contiene lo negado y, de este modo, de una reflexión, de una crítica, de una conciencia, posibles sin la toma de posición deliberada del sujeto, sin que este haga de su comprensión algo explícitamente reflexivo o consciente. El artista, observa Adorno, “hace consciente” lo difuso [*diffus*], lo escurridizo [*entgleitende*], sin racionalizarlo (*cf.* 2003b 88). Su trabajo en el sentido de la obra es un trabajo inconsciente, como lo es también el hecho de que en su obra hable un colectivo, un nosotros (*cf. id.* 249-250). Para quien hace la experiencia estética la exigencia de entrega a la cosa configura un “nosotros” que, como en Heidegger (*cf.* 2001 118), hace imposible la distinción entre un nosotros como “sujeto” y “lo” experimentado por nosotros (*cf.* Adorno 2003b 248-249). Sin embargo, tal entrega, al ser entendida en la *Teoría Estética* en términos de sujeto y objeto (*cf. id.* 248-249), enfatiza el poder mimético del sujeto de atender a la cosa, de unirse a ella. La obra es una creación subjetiva que, entendida dialécticamente, es objetiva porque responde a las necesidades de la cosa (*cf. id.* 248-249). El poder de decir de la obra está en el poder del sujeto de ceñirse, de unirse a ella. Sin esta fuerza, sostiene Adorno muy seguramente aludiendo a Heidegger, se cae en el cosismo [*Dinghaftigkeit*] (*cf. id.* 63). La fuerza subjetiva de entrega a la cosa en la experiencia estética es el modo en que el arte resiste al racionalismo de lo previamente establecido, de lo ya pensado, sin la cual él no sería nada (*cf.* Adorno 2003b 65). Mientras Heidegger ve en la noción de sujeto la resistencia del pensamiento metafísico a la apertura, y con ello su evasión de la crítica radical, dado que tal noción permanece atrapada en los presupuestos de la metafísica que lo concibe como fundamento [*Grund*] absoluto, Adorno ve la posibilidad misma de tal crítica.

Referimos brevemente la concepción adorniana de expresión [*Ausdruck*] con el propósito de precisar el sentido dialéctico de la articulación, de la interdependencia existente entre la experiencia estética y la pre-estética. La expresión artística es, como la expresión en la filosofía, fundamentalmente paradójica: consiste en expresar lo inexpresable (*cf.* Adorno 2003b 179). Toda obra de arte es negación de la coherencia, del concepto, de lo preestablecido

y, por ello, expresión de un sentido que no se deja fijar, que se forma en el momento mismo de la experiencia estética, en términos de Adorno, en su proceso de construcción. Así, el momento de construcción y de expresión están íntimamente ligados: una novela, un poema, un cuadro “dicen” y su “decir”, esto es, sus maneras de significar, son la expresión misma de su sentido. El sentido de la obra no preexiste propiamente a la expresión, a su manifestación, a su experiencia. Que la ex-presión “saque” el sentido de la experiencia preartística, en el modo de una producción de sentido, significa que ella, la expresión, consiste en una transformación [*Verwandlung*] del sentido de esta experiencia y no en un traslado que deje intacto dicho sentido. Ella no expresa *ex nihilo*, sino que sublima, trasmuta el sentido de su experiencia en su aspiración a convertirse en eso que imita. El momento de expresión en el arte es el momento mimético en el que el artista o el intérprete deja de ser el sujeto que asigna el sentido a su experiencia, en el que la relación sujeto-objeto queda suprimida, en el que las obras comunican “[...] donde vibran con la prehistoria de la subjetividad” (Adorno 2004 194). El arte tiene el poder de revivir la experiencia arcaica, de los estadios más antiguos de la humanidad, en el que el hombre primitivo se comunicaba con los otros y con la naturaleza convirtiéndose en parte de ellos. El poder crítico de su expresión está precisamente en que no imita la realidad, en que no se convierte en ideología (*cf.* Horkheimer y Adorno 2003 40), en que reivindica la experiencia sensible de las cosas que hace posible “[...] oír con los propios oídos aquello que aún no ha sido oído, en tocar con las propias manos aquello que aún no ha sido tocado” (*cf.* Horkheimer y Adorno 1998 89).²⁶ El trabajo de expresión, que es la obra de arte, consiste, en la terminología de Adorno, en producir el enigma, esto es, el asombro ante las cosas. Su poder crítico está en que rompe la familiaridad de estas –el sentido sedimentado de nuestra experiencia que se ha hecho hábito en nosotros–, produciendo la extrañeza de las cosas en la experiencia viva de ellas. Si se trata de hablar del “lugar” del sentido de la experiencia estética este es su propia expresión, en palabras de Adorno, su proceso de construcción o de recepción.

Conclusión

Nuestro punto de partida consistió en indagar por el carácter negativo de la experiencia en la obra de Heidegger y Adorno con el fin de mostrar el sentido y alcance que adquieren en sus propuestas filosóficas la idea de crítica y de resistencia. A modo de introducción referimos, en primer lugar, las lecturas que hacen Habermas y Düttman de Heidegger y

²⁶ El sistema de producción ha adaptado al cuerpo al manejo del aparato social, económico y científico, en el que predomina su funcionalidad y ha empobrecido su experiencia.

El hombre de masas ha perdido el poder de sus sentidos de entrar en un contacto vivo con las cosas (*cf.* Horkheimer y Adorno 2003 89).

Adorno, en las que se sitúa buena parte del debate en torno a las alternativas ofrecidas por estos frente al dominio de la razón instrumental. Esta breve exposición nos permitió ubicar en el debate nuestra propuesta de lectura: reivindicamos el sentido radical de la idea de crítica en Heidegger y Adorno y por ello entendimos una crítica que se ejerce ante todo como crítica de nuestra propia experiencia. Sus propuestas filosóficas, antes que incurrir en la destrucción del poder de la crítica, antes que resolverse como una crítica solo aparente y abstracta, como sostiene Habermas, exige un desenmascaramiento permanente de nuestras propias maneras de sentir y de pensar. En segundo lugar, retomamos el cuestionamiento que tanto Heidegger como Adorno dirigen al pensamiento dialéctico tradicional que convierte la negación, el sinsentido, lo no-conceptual, la no-verdad, la nada, en un resultado de la vida de la conciencia o en un postulado de la razón. Destacamos en este punto un rasgo común esencial en ambos autores: la propuesta de un pensar crítico que no pertenece al orden acabo de los conceptos, pero que tampoco lo excluye; un pensar que comprende, en términos de Adorno, la relación de lo negativo y lo positivo como una relación dialéctica, en palabras de Heidegger como una relación de copertenencia mutua [*Zusammengehörigkeit*], en la que los elementos de la relación son irreductibles el uno al otro.

Nos aproximamos a las nociones de crítica y resistencia en Heidegger subrayando el vínculo íntimo que establece el filósofo alemán entre comprensión y crítica. Esta tiene como tarea la destrucción de las significaciones fijas, de los conceptos de la tradición que se han convertido en nuestros modos acostumbrados de ver y de pensar. La destrucción de los conceptos heredados de la tradición se lleva a cabo, por ello, como una crítica de nuestra propia experiencia y no como una crítica epistemológica. Esta idea de crítica, referida fundamentalmente a la comprensión previa, nos permitió identificar dos formas de resistencia en Heidegger: como evasión o huida del *Dasein* y como huida de los entes a la mano. Vimos que, del mismo modo, la experiencia de la obra de arte consiste en resistir a la apertura del mundo ocultándose en los materiales de los que está hecha. En estas experiencias de resistencia pudimos observar que esta consiste, por un lado, en rehusar al desocultamiento, a una comprensión completa, transparente, y, por otro, que tal rechazo solo es posible en el desocultamiento. De esta manera quedaba planteado no solo el carácter inherente de la negatividad de la experiencia, sino su sentido y alcance: la resistencia como huida, ocultamiento, es el modo de ser esencial del desocultamiento. El poder de la crítica está en que muestra –desolculta– los encubrimientos de sentido en la imposición de conceptos heredados de la tradición, y lo hace resistiendo a un desocultamiento definitivo. Así subrayamos que las posibilidades de la crítica se encuentran en la experiencia prejudicativa

En relación con Adorno destacamos, en primer lugar, la idea de crítica como autocrítica y, de este modo, su similitud con la concepción heideggeriana. La crítica, para ser radical, debe someter a cuestionamiento sus propios fundamentos y esto significa no dar por sentado en su experiencia ningún principio, ningún concepto. Solo si se asume el carácter negativo de este postulado, esto es, la necesidad para el pensar de concentrarse en lo pensado, en lo que él no es, se evita proponer una crítica que se cierre en sí misma. Exploramos en la concepción de la experiencia estética de Adorno este sentido esencialmente negativo del pensar crítico. El poder crítico del arte está en rechazar toda expresión acabada, y, en este sentido, resistir a su conceptualización. Observamos que, bajo la noción de expresión, este poder crítico consiste en rechazar la experiencia preartística, gobernada por las significaciones disponibles, acabadas, y *a su vez* en reconocer que tal negación es posible si se reconoce la articulación de esta experiencia con la experiencia artística. Más aún: la crítica recibe su poder de la experiencia preartística, preindividual, de la fuerza mimética aún no gobernada por un sujeto cognoscente.

Será necesario continuar preguntando por los alcances de una concepción de crítica y de resistencia que se resuelve como indagación del sentido negativo de la experiencia. La crisis del sentido, diagnosticada y tratada de distinta manera por ambos autores, significa una crisis del sentido de la propia experiencia; de un pensar que, en palabras de Heidegger, ya no piensa, de una experiencia que, en palabras de Adorno, ya no es experiencia. ¿En qué relación se encuentran aquí la crisis del sentido, la negatividad, la crítica y la resistencia? La crisis del sentido, esto es, su sinsentido, su falsedad, su no-verdad, es la manifestación –la expresión en palabras de Adorno– del sentido de esta experiencia. La crisis del sentido no es un resultado de la crítica, sino la experiencia en la que esta descubre que ha perdido su poder de cuestionamiento. Se trata de una experiencia de comprensión de la crisis que es, ella misma, crítica, en palabras de Heidegger, huida, retira, distanciamiento; de una comprensión del sinsentido que no significa, en palabras de Adorno, la disolución de su enigma –hacerlo comprensible–, sino su afirmación. Será necesario seguir indagando, entonces, por las posibilidades de un comprender crítico que recibe su poder del sentido irreductible de la comprensión; de un poder crítico que, en tanto comprensión de la crisis, exige una transformación de nosotros mismos antes que ser una invitación a la resignación y a la pasividad, si por esta se entiende lo contrario a la responsabilidad y a la acción.

Bibliografía

Adorno, Theodor. *Consignas*. Traducido por Ramón Bilbao. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.

Adorno, Theodor. *Ontologie und Dialektik*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.

- Adorno, Theodor. *Negative Dialektik. Jargon der Eigenlichkeit*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Gesammelte Schriften, Band 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003a.
- Adorno, Theodor. *Ästhetische Theorie*. Ed. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003b.
- Adorno, Theodor. *Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003d.
- Adorno, Theodor. *Teoría estética*. Traducido por Jorge Navarro Pérez. Madrid: Ediciones Akal, 2004.
- Adorno, Theodor. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Traducido por Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Ediciones Akal, 2005.
- Adorno, Theodor. *Ästhetik (1958/1959)*. Herausgegeben von Eberhard Ortland. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- Angehrn, Emil. "Hermeneutik und Kritik." *Was ist Kritik?* Zusammengestellt von Jaeggi, R y Wesche, T. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009. 319-342.
- De Lara, Francisco. "Interpretación, historicidad y negación. Sobre el lugar político en la filosofía de Heidegger y de Adorno." *Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica ALEA* 12 (2014): 11-26.
- Escobar, Jairo. "Mímesis en Platón y Adorno." *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte* 20 (2014): 173-220.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hermeneutik I. GW* 1. Tubingen: Mohr Siebeck, 1990.
- García, Duttmann Alexander. *The memory of thought: an Essay on Heidegger and Adorno*. Translated by Nicholas Walker. London: Continuum, 2002.
- Habermas, Junger. *El discurso filosófico de la modernidad*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1989.
- Heidegger, Martin. *Hegel*. Traducido por Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Prometeo Libros, 1987.
- Heidegger, Martin. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. GA Band 63. Ed. Käte Bröcker. Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- Heidegger, Martin. *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*. Traducido por Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 1999.
- Heidegger, Martin. *Holzwege*. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.
- Heidegger, Martin. *Hegel. Die Negativität. 2. Erläuterung der "Einleitung" zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"*. GA. Band. 68. Herausgegeben von Ingrid Schüssler. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009.
- Heidegger, Martin. *Caminos de bosque*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo R. Madrid: Editorial Trotta, 2012.

- Heidegger, Martin., y Fink, E. *Heráclito*. Traducido por Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Editorial Ariel, 1986.
- Horkheimer, Max. y Adorno, Theodor. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Traducido por Juan José Sánchez. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- Horkheimer, Max. y Adorno, T. *Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950*. GS. Band 5. Herausgegeben von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer, 2003.
- Menke, Christoph. *La soberanía del arte: la experiencia estética en Adorno y Derrida*. Madrid: Visor, 1997.
- Menke, Christoph. *Estética y negatividad*. Traducido por Peter Storandt Diller . Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Romero, José Manuel. *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica: contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico (1928) y Sobre filosofía concreta (1929)*. Madrid: Plaza y Valdés, 2010.
- Romero, José Manuel. *Herbert Marcuse: entre fenomenología y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Barcelona: Herder, 2011.
- Romero, José Manuel. *Sobre Marx y Heidegger: escritos filosóficos (1932-1933)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2016.
- Zuidervaart, Lambert. *Social philosophy after Adorno*. New York: Cambridge University Press, 2007.