

## DE LA UTOPIA DEL CONOCIMIENTO. KANT, ADORNO Y EL DESTINO TRÁGICO DE LA FILOSOFÍA

*Luis Arenas*

Universidad Europea de Madrid

**Abstract:** Adorno admitted in different occasions that he had been a regular reader of Kant. In this article I set out to show the sign that that reading of Kant has left in some central points of Adorno's philosophy (in spite of the severe reserves that the program of a "negative dialectic" maintains with respect to Kant). In particular, I will try to show how the role that the concept-limit of thing-in-itself carried out in the transcendental idealism is occupied in Adorno's "negative dialectic" by the invitation to persecute a philosophy of the non-identity.

**Keywords:** Negative dialectic, transcendental idealism, thing-in-itself, Kant, Adorno.

THEODOR W. Adorno (1903-1969) contaba apenas 15 años cuando Sigfried Kracauer, filósofo, periodista, crítico cultural y uno de los primeros y más importantes teóricos del cine, inoculó en el joven "Teddie" la pasión por la filosofía. A partir de 1918 y durante varios años, Adorno y Kracauer se reunieron periódicamente las tardes de los sábados a leer la *Crítica de la razón pura*. "No exagero –confesaría más tarde Adorno– si digo que a esas lecturas debo más que a mis profesores universitarios" (Adorno 1964, 17).

Me propongo en lo que sigue mostrar el rastro que esa lectura de Kant ha dejado en algunos puntos críticos de la filosofía de Adorno –y ello no obstante las severas reservas que el programa de una dialéctica negativa mantiene con respecto a Kant. En definitiva, se tratará de hacer evidentes algunos de los secretos hilos que sitúan a Kant y a Adorno en un mismo bando en la pugna filosófica contemporánea.

### INTUICIÓN Y CONCEPTO

Salvaguardar la necesidad de una teoría del conocimiento: ése es uno de los aspectos en que el programa kantiano reclama ser reactualizado. Como se sabe, para Kant esa teoría del conocimiento debe asegurar un doble propósito: *a)* positivamente ha de proporcionar un fundamento a las ciencias ya constituidas, pero *b)* desde un punto de vista negativo, ha de acotar las posibilidades reales de la razón humana allí donde el carácter absoluto de ciertos conceptos cierra la vía del verdadero conocimiento (cf. Adorno 2001, 5).

Contra el intuicionismo de Descartes pero también contra la apelación a la inmediatez y al sentimiento características de las filosofías de su tiempo (Jacobi, Novalis,

Schlegel), Hegel había insistido en el carácter *mediato* de toda experiencia. La importancia de la mediación como dique de contención contra una filosofía arrojada “más bien a un fin edificante que a un fin intelectual” (Hegel 1807, 10) era una vía para forzar a la razón a presentar los avales que hacían compartibles sus contenidos. Ese carácter intersubjetivo era además, según Hegel, lo único digno de una humanidad que mereciera tal nombre.<sup>1</sup> Adorno parece repetir el gesto hegeliano contra la filosofía de la inmediatez (sea contra el particularismo subjetivista kierkegaardiano, sea contra el intuicionismo de Bergson) consciente de que “un procedimiento que desde un principio carece de mediación con el del conocimiento está abocado a la arbitrariedad” (Adorno 1975, 17).

Pero Adorno era sabedor también de que el *pathos* especulativo del idealismo hegeliano volvía a abrir las puertas para que la razón humana transitara a sus anchas por el terreno de lo Absoluto. Es el precio que se ha de pagar cuando hasta la pura y simple certeza sensible se interpreta —como hace Hegel— atravesada por el “concepto”, vale decir, por lo universal.<sup>2</sup> Hegel con ello parece sugerir que Kant no ha sido capaz de llevar hasta un final coherente las implicaciones contenidas en su idealismo. Como si con ello Hegel hubiera visto *más* de lo que el propio Kant había sido capaz de atisbar.

Pero acaso Kant fue agudamente consciente de las consecuencias que tendría para un pensar *crítico* la colonización por parte del yo del ancho campo de la realidad que proponía el idealismo. Bien sea bajo la figura de la *posición absoluta* del yo en Fichte (que hacía del no-yo en el fondo un producto de la actividad del sujeto), bien sea bajo la reinterpretación hegeliana de la certeza sensible como “confuso conocimiento conceptual” (por cierto, en un sentido muy próximo al modo dogmático leibniziano de entender la percepción, que precisamente Kant aspiraba a desterrar para siempre con su primera *Crítica*),<sup>3</sup> el idealismo postkantiano había sustraído a la razón sus anclajes a la objetividad y a lo dado.

Esa es la causa de la insistencia de Kant en la necesidad de reconocer sensibilidad y entendimiento como dos facultades *irreductibles y complementarias* del conocer humano. Frente a Hegel, Kant había entendido la importancia de mantener ambos elementos del conocimiento como dos instancias necesariamente distintas si bien mutuamente mediadas entre sí. Según el famoso *dictum* kantiano: “los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas” (Kant 1781, A 51/B

<sup>1</sup> “El buen sentido apela al sentimiento, su oráculo interior, rompiendo con cuantos no coinciden con él; no tiene más remedio que declarar que no tiene ya nada más que decir a quien no encuentre y sienta en sí mismo lo que encuentra y siente él; en otras palabras, pisotea la raíz de la humanidad. Pues la naturaleza de ésta reside en tender apremiantemente hacia el acuerdo con los otros y su existencia se halla solamente en la comunidad de las conciencias llevada a cabo. Y lo antihumano, lo animal, consiste en querer mantenerse en el terreno del sentimiento y comunicarse solamente por medio de éste” (Hegel 1807, 46).

<sup>2</sup> Cf. Hegel 1807, 63 ss. Allí Hegel aspiraba a mostrar que “lo universal es lo verdadero de la certeza sensible”. Para ello trata de argumentar en contra de que el *ahora* y el *aquí* de la certeza sensible nos pongan en contacto con lo individual, con lo no-mediado-por-conceptos. Según Hegel, la certeza sensible no nos pone ante la *singularidad inmediata* que pretendía ser el rasgo característico de lo sensible según Kant (cf. Kant 1781, A 19/ B 33), pues el aquí y el ahora son, ellos mismos, el producto de una mediación que incorpora la universalidad: el *ahora* sólo es *ahora* por relación con aquellos momentos que todavía no son ahora o que ya no son ahora. El ahora no es *por la mañana*, ni *por la tarde*, ni *por la noche*. Precisamente por no ser *nada en particular*, es por lo que Hegel descubre en el *ahora* el germen de la universalidad.

<sup>3</sup> En la “Anfibología de los conceptos de reflexión” (Kant 1781, A 270/ B 326) Kant critica el intento de Leibniz de “intelectualizar los fenómenos” y de otorgar a la percepción sensible un carácter irremediablemente “confuso”.

75). La irreductibilidad de la intuición al concepto, esto es, la imposibilidad de presentar los contenidos de la experiencia sensible como un confuso conocimiento de carácter discursivo —como de hecho pretendió sugerir Hegel— era lo que garantizaba el atenuamiento de la razón a un suelo común compartido: su anclaje a lo real. Pero, a la inversa, la irreductibilidad del concepto a la intuición era lo que impedía que este enlace con lo real pudiera malinterpretarse en términos de un ingenuo realismo desde el que el sujeto del conocimiento fuera contemplado bajo la metáfora del “espejo de la naturaleza” (por decirlo con Rorty): como un simple reflejo especular de una realidad acabada que se ofrece para ser captada inmediatamente ante sus ojos. En Kant, la imposibilidad de evacuar el *momento conceptual* (o, si se quiere, *teorético*) de la experiencia podía verse como la exigencia de no hipostasiar bajo una forma definitiva ninguna representación del mundo.

Ese es también el *lugar lógico* que en la estructura del edificio kantiano ocupa la —por otra parte— problemática noción de cosa en sí. El noumeno ha de ser entendido como un concepto límite, como un horizonte inalcanzable en el marco del idealismo trascendental. Su aporética introducción en la *Crítica de la razón pura* pretende impedir que caigamos en la tentación de considerar *ab-soluta* —en el sentido etimológico del término, esto es, *des-ligada* o *di-suelta*, *separada* respecto de la propia subjetividad que conoce— cualquier construcción particular del mundo. Por tanto, habrá de excluirse de antemano por dogmática toda conceptualización de lo real que se reclame no ya *verdadera para nosotros* sino *verdadera en y por sí misma*.

El pensamiento de Adorno recupera todos esos elementos kantianos cuando formula el horizonte ideal del verdadero conocimiento. En una fórmula que se ha hecho justamente famosa, Adorno afirma: “La utopía del conocimiento sería penetrar con conceptos lo que no es conceptual sin acomodar esto a aquéllos” (Adorno 1975, 18). La sustancia última de la reflexión adorniana está contenida en esa sucinta declaración. Pero de ella querríamos en este momento rescatar sólo dos cosas: por un lado, el carácter *radicalmente dialéctico* de tal filosofía; por otro, el *fracaso inevitable* al que desde el principio está condenada. Un fracaso que, en último término, se traduce en la imposibilidad de que exista algo así como una “filosofía verdadera”. Y un fracaso, por cierto, que el propio Adorno no duda en reconocer para su propia empresa, si bien consigna como el rasgo que la suya comparte con toda “verdadera filosofía”.

## DIALÉCTICA

Las *disonancias* que resuenan en la fórmula mencionada (“penetrar con conceptos lo que no es conceptual”) y en otras semejantes<sup>4</sup> son sólo el índice del carácter internamente dialéctico del pensamiento. A ese respecto, los ataques a la filosofía fundada en la identidad, que atraviesan de un extremo a otro la filosofía de Adorno, son tan sólo la otra cara de la dialéctica.<sup>5</sup> Lo que Adorno persigue es esto: “una dialéctica que ya no esté *pegada* a la identidad” (Adorno 1975, 39).

<sup>4</sup> “El trabajo de la reflexión filosófica sobre sí misma consiste en desmenuzar esta paradoja [...] confiar en que el concepto puede superar al concepto” (Adorno 1975, 18).

<sup>5</sup> En esto Adorno se revela como un hegeliano de estricta observancia: la vinculación entre dialéctica y crítica de la identidad formal están en el origen mismo del proyecto hegeliano. En el prólogo de la *Fenomenología del espíritu* Hegel opone su pensamiento conceptual-especulativo (dialéctico) al pensamiento sustancial e identificante que él identifica con una reflexión que no supera el momento del “entendimiento razonador”: “[Para el pensamiento razonador] en su contenido positivo el sí mismo es [...] un *sujeto*

Como se sabe, en Adorno (y esto sería válido también para Horkheimer) la idea de identidad funciona dentro de su filosofía como una suerte de *metáfora total*, versátil y proteica, que resume el “pecado original” del modo de operar de la razón moderna en todos sus frentes: el epistémico, el ontológico-individuativo, el ontológico-social, el moral, el estético, etc.<sup>6</sup> Contra ese pecado se alza la lucha agónica de Adorno por un pensar no-identificante; un pensar que sea consciente de la cosificación, de la falsa homogeneización que supone subsumir dos objetos cualesquiera bajo una única categoría común. Una homogeneización que se presenta como el negativizado del verdadero acto de captación *fidel a lo real*: “Comprender la cosa misma –no meramente acomodarla, proyectarla en un sistema de relaciones– es ni más ni menos que advertir el factor singular en su conexión inmanente con otros” (Adorno 1975, 33).

La denuncia de Adorno de las afinidades electivas entre razón moderna e identidad es bien conocida.<sup>7</sup> Pero sin duda Adorno es también consciente de la necesidad que todo discurso tiene de echar a andar a partir de la idea de identidad: *malgré lui* “pensar quiere decir identificar” (Adorno 1975, 13). El pensamiento crítico se ve así atrapado en las redes de aquello mismo que se propone socavar.<sup>8</sup> Destruir la identidad es algo que sólo cabe hacer con las armas y bagajes que esa propia identidad nos pone en las manos. Se trata, pues, de iniciar una estrategia de guerra de guerrillas contra el pensamiento de la identidad en orden a aprovechar las “fisuras de lo idéntico”.<sup>9</sup> Contra un pensamiento aniquilador de lo Otro, lo único que cabe es irracionalizar sus evidencias, revocar sus olvidos, problematizar sus supuestos, denunciar sus falsedades, devolver corregidas y aumentadas sus contradicciones; en definitiva: penetrar en las heridas que el pensar identificante deja abiertas hasta hacerlas supurar... El objetivo no es otro que materializar el hercúleo esfuerzo por abrir, como Pablo López ha señalado, “espacios de negación” en el pensamiento. En ese esfuerzo, la dialéctica es el único camino. En efecto, “el nombre de dialéctica comienza diciendo sólo que los objetos son más que su concepto, que contradicen la norma tradicional de la *adaequatio*” (Adorno 1975, 13).

---

representado, con el cual el contenido se relaciona como accidente y predicado. [...] En el pensamiento conceptual ocurre de otro modo. Aquí el concepto es el propio sí mismo del objeto, representado como su *devenir*, y en este sentido no es un sujeto quieto que soporte inmóvil los accidentes, sino el concepto que se mueve y que recobra en sí mismo sus determinaciones. En este movimiento desaparece aquel mismo movimiento en reposo; pasa a formar parte de las diferencias y del contenido [...]. El terreno firme que el razonar encontraba en el sujeto en reposo vacila, por tanto, y sólo este movimiento mismo se convierte en el objeto” (Hegel 1807, 40).

<sup>6</sup> Cf. Mesa (1992). Para comprobar el papel esencial que la idea de identidad desempeña en dos de esos ejes (el epistémico y el relativo a la subjetividad) en algunos característicos autores de la filosofía moderna como Descartes, Spinoza, Leibniz o Kant, cf. Arenas (2002).

<sup>7</sup> Así como las que vinculan la idea de *ratio* y *ordo* en la modernidad: “La misma *ratio* que, en consonancia con el interés de la clase burguesa, destruyó el orden feudal y su forma de reflexión espiritual, la ontología escolástica, sintió enseguida la angustia ante el caos cuando se encontró con las ruinas, su propia obra. [...] Este miedo marcó en sus comienzos la forma de conducta que en conjunto es constitutiva para el pensamiento burgués: neutralizar a toda prisa cualquier paso que conduzca a la emancipación, reafirmando la necesidad del orden. [...] La *ratio* burguesa trató de producir en su interior el orden que había negado en su exterior” (Adorno 1975, 29). Sin duda cabe ver a Descartes como el epítome de esa “razón burguesa” de la que Adorno habla en este texto. Sobre la íntima vinculación entre razón, método y orden en Descartes cf. Foucault (1968, cap. 1). También Arenas (2002, cap. 2, § 1).

<sup>8</sup> “La dialéctica negativa está vinculada a las categorías superiores de la filosofía de la identidad como a su punto de partida. En este sentido es también ella falsa, obedece a la lógica de la identidad y es una misma cosa con aquello contra lo que es pensada” (Adorno 1975, 150-151).

<sup>9</sup> Cf. López (2000, cap. 1). El lector encontrará allí un excelente análisis del pensamiento de Adorno y Horkheimer en algunos de sus registros centrales. Entre otros: el papel de la dialéctica, el problema de la mediación, la imposibilidad del sistema o la crítica a la hegemonía de lo identitario tanto en el plano individual como colectivo.

El sentido de la protesta de Adorno contra la identidad está claro, pues. El conocimiento humano debe reconocer que su tarea se enfrenta a un trágico destino: el “desajuste” continuo, *estructural*, entre lo conceptual y lo que no lo es. Bajo esa forma reaparece en la filosofía de Adorno la irreductibilidad entre intuición y concepto con la que echaba a andar la *Crítica de la razón pura*. Porque ¿acaso no es ese mismo *desajuste estructural* el que Kant reconocía y del que se hacía plenamente consciente en la sección del esquematismo? Es allí donde leemos lo siguiente:

En todas las subsunciones de un objeto bajo un concepto la representación de tal objeto tiene que ser *homogénea* con el concepto, es decir, éste tiene que incluir lo representado en el objeto que haya de subsumir, ya que esto es precisamente lo que significa la expresión: “un objeto que está contenido *en un concepto*”. [...] Comparados con las impresiones empíricas (o incluso con todas las sensibles), los conceptos puros del entendimiento son totalmente heterogéneos y jamás pueden hallarse en intuición alguna. ¿Cómo podemos, pues, *subsumir* ésta bajo tales conceptos y, consiguientemente, aplicar la categoría a los fenómenos [...]? En realidad, es esta natural e importante pregunta la que hace necesaria una doctrina trascendental del Juicio, una doctrina que manifieste la posibilidad de aplicar a los fenómenos en general los *conceptos puros del entendimiento* (Kant 1781, A 137-8/ B 176-7).

A mi juicio, es también en ese lugar de la *Crítica de la razón pura* donde se hace patente cómo no hay que esperar a más tarde para que el idealismo alemán se presente como una *filosofía de la mediación*. En efecto, en opinión de Adorno, el concepto de mediación constituye el punto crítico del funcionamiento del idealismo trascendental. Una mediación que en su núcleo fundamental se manifiesta en lo siguiente: la realidad fáctica *está mediada* por las formas de la subjetividad; pero las formas de la subjetividad *están mediadas* a su vez por la realidad existente. Tan poco sentido tiene un discurso sobre la realidad en sí (noúmeno) como uno sobre la forma del sujeto en ausencia de toda referencia al mundo. Ése y no otro fue el pecado del idealismo postkantiano, incluso el del más dialéctico de todos, el de Hegel, que —como dirá elocuentemente Horkheimer— “incluye el contenido en la forma y no deja nada fuera” (Horkheimer 2000, 74). Como el propio Kant señala un poco más adelante, son justo los esquemas las “representaciones mediadoras” (*vermittelnde Vorstellungen* [Kant 1781, A 138/ B 177]) que resultan imprescindibles si es que ha de haber aún *la mera posibilidad* de conocer fenómenos. Ésa —piensa Adorno— sería razón suficiente para considerar a Kant un pensador dialéctico.

Podemos decir que el pensamiento dialéctico está ya contenido objetivamente, ya implicado, *en* la teoría kantiana incluso aunque el propio Kant lo mantuviera a la sombra de un craso dualismo entre forma y contenido. [...] En Kant] esos dos conceptos supremos, forma y contenido, están cada uno de ellos mediados por el otro. Pueden ustedes ver aquí, por tanto, que la dialéctica no implica brujería alguna, sino más bien que la transición a la dialéctica es una consecuencia necesaria de la figura objetiva de la filosofía de Kant (Adorno 2001, 87).

Kant y Adorno parten, pues, de la conciencia de la heterogeneidad originaria que atraviesa la empresa del conocimiento desde su inicio pero también de la necesidad de su posible y problemática mediación. La gran diferencia es, ciertamente, que para Kant salvar esa heterogeneidad es una tarea aún resoluble de una forma relativamente limpia por la razón. Los esquemas son los que acuden en auxilio de una deducción trascendental que, siendo el pilar que sostiene el edificio entero de la *Crítica* según

confesión de Kant, no ha sido capaz de convencer al lector (ni en la primera ni en la segunda de sus versiones) de que esa posibilidad del conocimiento está ya *definitivamente asegurada*. Esa confianza en la posibilidad de una estable y duradera solución a ese desajuste original quedará minada de Kant a Adorno. Para este último, la conciencia del fracaso al que *estructuralmente* está abocado todo pensamiento será incalculablemente mayor.

#### FRACASO

Que a ojos de Adorno el pensamiento de Kant se ve envuelto aquí y en otros puntos en toda clase de aporías es indudable. Que esas contradicciones no sólo no deva-lúan el valor de lo allí pensado sino que lo multiplican, también.<sup>10</sup> En un texto que pertenece en este caso a Horkheimer y que dice mucho de los benévolo ojos con que él y su amigo Adorno leían a Kant se dice:

A la filosofía de Kant le pertenecen constitutivamente *las grietas en la teoría*. Kant no fue capaz, o tal vez por amor a la verdad en el fondo tampoco quiso, desarrollar el todo sin fisuras a partir de un pensamiento. [...] La idea de una reconciliación realizable en lo existente, o incluso en el pensamiento, no encuentra en ella un apoyo seguro. De ahí que la relación entre lo finito y el Absoluto, entre espíritu y realidad, entre presente y más allá, permanece en ella abierta, sin decidir (Horkheimer 2000, 71-1. La cursiva es mía).

En efecto, ese desajuste entre *la conciencia y lo que no es conciencia* que Kant pretende haber suturado con el esquematismo –sin conseguirlo a juicio de Adorno y Horkheimer– reaparece en otros lugares del edificio crítico. Ya hemos sugerido algo del lugar lógico que la idea de cosa en sí cumple en el sistema del idealismo trascendental. Permítasenos ahora volver sobre ello.

Es cierto que, como Adorno y Horkheimer sospechan, la filosofía de Kant se malinterpreta cuando se la considera desde una óptica positivista como una mera *ancilla scientiae*, como una suerte de propedéutica científica que, entre otras, cumpliera la función de ser el mejor ariete contra las pretensiones de la metafísica (ahorrándole de paso parte del trabajo *ideológico* a la propia ciencia) para luego autoliquidarse ella misma. Pero si eso es cierto lo es, entre otras razones, porque ante cualquier pretensión definitiva de conocimiento por parte de la ciencia, la filosofía de Kant está ahí para recordar que *toda teoría es en el fondo una construcción humana*. La hipótesis de la cosa en sí es el último refugio desde el que la razón puede gritarle a lo que hay (en el conocimiento, en la moral, en la religión, en la política): “¡Tal vez las cosas sean de otra manera!”. Esa fractura entre un mundo de fenómenos y un mundo en sí no debe, pues, bajo ninguna circunstancia ser definitivamente cerrada porque lo que con ella Kant desea es “*retener un concepto de realidad que no es idéntica*, es decir, que no simplemente coincide con el de la conciencia” (Adorno 2001, 91. La cursiva es mía).

<sup>10</sup> Refiriéndose a la filosofía de Kant dice Adorno: “La profundidad de una filosofía [...] no tiene que ver con su capacidad para resolver las contradicciones sino con su capacidad para hacer salir a la superficie contradicciones que están profundamente incorporadas en el tema que se investiga, elevar a conciencia tales contradicciones, entender la necesidad que las determina” (Adorno 2001, 82).



Ese texto nos da la clave del secreto hilo que une la filosofía de Kant con la dialéctica negativa. La *necesidad estructural* que en el idealismo trascendental desempeñaba el concepto límite de cosa en sí parece ocuparlo ahora en la dialéctica negativa de Adorno la invitación a perseguir un pensamiento de la no-identidad. Y nos anuncia que el destino trágico al que se ve abocada la filosofía de Kant es el mismo al que de partida está condenado el pensamiento de Adorno –*et pour cause!* Adornianamente interpretado el noúmeno sería –como atestigua el curso del idealismo postkantiano– el último freno contra el pensamiento de la identidad que caracteriza al idealismo alemán. La cosa en sí demuestra que por detrás de todo conocimiento actual queda siempre un resto de falsedad no eliminable del pensamiento. Si en la estructura argumental de la primera *Crítica* la cosa en sí pretende hacer patente la idea de un límite irrebasable a nuestro pensamiento, la invocación de un pensamiento de la no-identidad en Adorno contiene el mismo aciago destino –su inevitable fracaso– pero también su anhelo insaciable.

¿Se trata, por tanto, realmente de un fracaso? Quizá la amarga queja de Kant al final de su vida por la incomprensión que su filosofía había suscitado entre sus discípulos idealistas sea reveladora. Y acaso desde esa luz cabría reinterpretar desde una perspectiva sumamente infrecuente el problema de la cosa en sí en la filosofía de Kant. Ese desajuste –imprescindible si queremos evitar caer de nuevo en el dogmatismo– sólo puede garantizarlo un pensamiento en el que la *reconciliación* que anhelaba la filosofía de Hegel (cf. Hegel 1830, § 6) y que se expresa en el *desideratum* de una identidad entre sujeto y objeto, no está de antemano asegurada *ni siquiera al final del proceso*. Todo lo que la historia del idealismo después de Kant vio como índice inequívoco del fracaso de su planteamiento se presenta desde esta óptica como indicio de su más loable y trágica honradez intelectual. Si es cierto que “para que la filosofía sea más que puro mecanismo tiene que exponerse al fracaso total” (Adorno 1975, 27) la filosofía de Kant ha cumplido de sobra con ese agónico destino. Kant se habría negado a traicionar el suelo de la experiencia: lo dado. Y ello porque a pesar de la revolución copernicana, la de Kant aspira aún a ser una *filosofía de la objetividad*.

#### BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Adorno, Th. W. (1964), “Der wunderliche Realist: Siegfried Kracauer”: *Neue deutsche Hefte* 11, pp. 17-18, reed. en *Noten zur Literatur*, AGS 11. Hay trad. parcial (que no contiene el texto sobre Kracauer) en Barcelona: Ariel, 1962).
- Adorno, Th. W. (1970-1986), *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp. En adelante AGS, más número de volumen.
- Adorno, Th. W. (1975), *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus (ed. or. en Frankfurt: Suhrkamp, 1966).
- Adorno, Th. W. (1995), *Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (2001), *Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge: Polity Press (ed. or. Frankfurt: Suhrkamp, 1995).
- Arenas, L. (2002), *Identidad y subjetividad. Materiales para una historia de la filosofía moderna*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Foucault, M. (1968), *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI.
- Hegel, G. W. F. (1807), *Fenomenología del espíritu*, México: FCE, 1988.
- Hegel, G. W. F. (1830), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza, 1997.
- Horkheimer, M. (1988-1996), *Gesammelte Schriften*, Frankfurt: Fischer. En adelante HGS, más número de volumen.
- Horkheimer, M. (2000), *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid: Trotta (selección de textos procedentes de HGS 6, 7 y 8).
- Kant, I. (1781), *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara, 1979 (ed. or. Ak. 3).

- Kant, I. (1784), *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Madrid: Tecnos, 1987 (ed. or. Ak. 8, pp. 15-32).
- Kant, I. (1785-1797), *Kants Gesammelte Schriften*, Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Abreviado como Ak.
- López Álvarez, P. (2000), *Espacios de negación. El legado crítico de Adorno y Horkheimer*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Mesa, C. (1992), "Identidad, pecado original de todo pensamiento. Sobre la antinomia de teoría y crítica en el pensamiento de Adorno y Horkheimer": *Laguna. Revista de filosofía* 1.