

EL ENSAYO COMO FILOSOFÍA. ARTE Y FILOSOFÍA EN THEODOR. W. ADORNO

Antonio Gutiérrez Pozo
Universidad de Sevilla

El ensayo como convergencia entre arte y filosofía

RE Cuando Adorno comenzó su andadura intelectual a principios de los años veinte, las palabras ‘ensayo’, ‘ensayista’ y ‘ensayismo’ eran consideradas verdaderos reproches filosóficos por una universidad que fijaba las reglas de la investigación científica seria de acuerdo con principios positivistas, y se empleaban para poner en solfa la calidad y el rigor científicos de los autores y textos que con aquellos términos eran calificados¹. El propio Adorno confirma que en Alemania entonces el ensayo tenía muy mala prensa pues representaba justo lo contrario de lo que por entonces se admitía como filosofía: tan solo aquello que se revestía de universalidad, permanencia y originariedad (EF 9; 11)². Se consideraba una propiedad lógica y constitutiva del saber científico el que siguiese una regulación muy precisa y exacta; la filosofía, por su parte, era entendida tan solo previa subordinación a los cánones científicos vigentes. Adorno se hace eco de que en esta situación intelectual el ensayo provocaba una verdadera reacción negativa pues representaba –y este es uno de sus méritos mas legítimos– la libertad del espíritu: frente a la disciplina científica no admitía que se le prescribiese su competencia (EF 10; 11). Lo que hizo Adorno desde sus primeras obras fue recuperar las notas esenciales del ensayo –tan negativamente valorado en una época de impronta positivista– no como mero modo de expresar sus ideas, como simple forma literaria o juego estético, sino con pretensiones filosóficas, como una determinada y necesaria forma de investigación, exigida por la situación y los problemas filosóficos, es decir, asumiendo aquellas notas características del ensayo desde su propia perspectiva filosófica. Este giro se hizo patente en *La actualidad de la filosofía* (1931), donde no casualmente conecta la exposición de su programa filosófico con la legitimación del uso *filosófico* –no meramente estilístico– del ensayo;

¹ Recordemos tan solo los problemas con que Benjamin y el propio Adorno se encontraron en el mundo académico universitario.

² Las citas de Adorno aparecerán en el texto (primero la paginación en la edición alemana y luego en la española) de acuerdo con las siglas y ediciones que se detallan en la bibliografía.

y en *El ensayo como forma* (1954), texto en el que insiste de una manera más evidente y expresiva en lo anterior: la reflexión sobre el ensayo equivale en este trabajo a una autorreflexión sobre su propio núcleo filosófico, o sea, equivale a todo un programa de (su) filosofía, lo que nos revela de modo explícito el nivel de calado filosófico que tiene en Adorno el problema del ensayo. Ahora bien, el título de este último texto no debe llevarnos a engaño, pues aquí *forma* no designa algo simplemente estilístico/exterior, sino que Adorno da ya por supuesto el uso de este término en el sentido que será moneda corriente en *Teoría estética*, donde “la forma, que penetra el contenido, es ella misma contenido sedimentado (*sedimentierter Inhalt*)” (AT, 217; 193). Por eso, el ensayo representa de manera muy clara la convergencia –no la indistinción– de lo filosófico y lo estético. El ensayo no puede ser entendido como una mera forma brillante, plástica, ágil, imaginativa, literaria o *estética* de expresar ideas, frente a la pesada, tediosa, aburrida y nada creativa forma sistemática tradicional. Esta concepción del ensayo no deja de ser un lugar común muy en boga en la actualidad, que verdaderamente condena lo ensayístico a una función superficial, solo didáctico/comunicativa, nada sustancial. Supone además una perniciosa y poco filosófica comprensión de lo estético.

El ensayo posee en su origen razones de índole esencial, tanto subjetivas como objetivas. En este trabajo pretendemos apuntar que, a diferencia del ensayo tradicional, la tradición ensayística moderna que pasa por Montaigne, Locke, Leibniz o Voltaire, que fundaba la existencia y necesidad del ensayo en razones de naturaleza más subjetiva, el ensayo contemporáneo (p. e., Bergson, Ortega y Gasset y –lo que aquí más nos interesa– Adorno) ha legitimado la existencia del ensayo sobre todo en razones objetivas, en la naturaleza del objeto. La filosofía no se ha dicho –ni se dice– de un solo modo. Se ha dicho y pensado en forma de poema, diálogo, tratado, autobiografía, aforismo... y ensayo. No obstante, las notas que caracterizan tradicional y constitutivamente al ensayo son tan atractivas que estamos tentados de afirmar que “la mejor filosofía es la que se manifiesta bajo la forma del ensayo” (Starobinski 1998, p. 32). El término *essai* (ensayo) se conocía en francés desde el siglo XII. Proviene del bajo latín *exagium* (balanza), y de *exagiare* (pesar) procede ‘ensayar’; cerca de estas palabras está *examen*, que es la lengüeta del fiel de la balanza. Más tarde, la palabra *essayer* compitió en Francia con las palabras *prouver* y *éprouver* (probar, comprobar, pero también experimentar), lo que representa una equivalencia semántica entre ambos grupos de vocablos. Cuando Montaigne tituló su obra *Essais*, condensó sin duda todo el campo de significado que rodea a estos términos: *essai* significa intento, pretensión³, examen atento, acto de ponderación y puesta a prueba o búsqueda de una prueba. En los siglos XVII y XVIII, y tras la traducción y asimilación inglesa del término francés –Locke llamó a su principal libro *Essay concerning Human Understanding*–, el término ensayo incrementa su rico campo de sentido y

³ No olvidemos que *conatus* fue uno de los términos latinos que los contemporáneos de Montaigne usaron para traducir el título de su obra.

pasa a significar un libro que inaugura una nueva filosofía, que propone ideas nuevas, una interpretación original de un asunto controvertido, y que por tanto disloca los horizontes habituales de comprensión, renueva perspectivas y abre pensamientos (Starobinski 1998, pp. 31 s). Verdaderamente esto es lo propio de un auténtico ensayo, intento o tentativa. O se trata de un valiente experimentador o no es un ensayo. Lo que hizo del ensayo algo peyorativo y reprochable fue el establecimiento en el siglo XIX, bajo el imperio del positivismo, de una regulación canónica de la investigación científica exhaustiva. El ensayo entonces se entiende como mera aproximación, introducción, pero nada más; el ensayista no profundiza, es un simple aficionado que se queda en la superficie del asunto, que lo deja solo como iniciado mediante una serie de afirmaciones poco o nada fundadas y deshilachadas, sin conexión profunda y sistemática. No penetra de verdad en el ámbito de lo científico, campo exclusivo del especialista. No es esta ya nuestra opinión ni nuestra actitud hacia el ensayo, y no –repetimos– porque busquemos el brillo y la belleza superficial, sino porque la quiebra del presupuesto idealista de totalidad nos ha enseñado –desde Bergson, Ortega y Adorno– que el pensamiento solo puede ser ensayo. Ahora bien, tanto sus creadores y propagadores, como sus detractores positivistas, entienden y analizan el ensayo desde su perspectiva subjetiva, solo desde el punto de vista del autor, escritor o pensador. Los primeros lo interpretan como la forma adecuada de expresión de un sujeto que ha entrevisto un nuevo horizonte muy personal. El ensayo habla del sujeto; tiene su origen en la especial situación del sujeto, y a ella debe sus notas. Montaigne señalaba que sus *Essais* eran una “pintura del yo”: “Yo soy la materia de mi libro” (Montaigne 1580-88, I, 26, 31; II, 7, 10, 17, 37). El pensamiento como ensayo, intento, esbozo, es la forma lógica y adecuada de manifestación de la subjetividad humanista antidogmática y tolerante que representa Montaigne, un pensamiento que además, al autopresentarse como solo tentativa, dejaba sin argumentos a la censura religiosa. Existe indudablemente una estrecha relación entre el nacimiento del ensayo y el reconocimiento de la importancia del individuo, el surgimiento de una subjetividad libre frente a los dogmas metafísicos y teológicos. El ensayo es la forma intelectual y expresiva de la libertad del espíritu⁴. Los rasgos con que los segundos caracterizan al ensayo como un trabajo carente de profundidad y de rigor solo son negativos en rigor cuando son consecuencias de una actitud libremente tomada por un sujeto perezoso; pueden ser interpretados en cambio positivamente cuando se les interpreta como necesarios, como exigidos por la naturaleza del objeto.

Este es el contexto en el que se incardina el pensamiento de Adorno. Predominaba entonces en la filosofía un ideal de cientificidad muy *científico*, de carácter

⁴ El ensayo expresa compromiso, pero también equidad, tolerancia; o sea, compromiso civil sin fanatismo. El ensayo es reactivo al totalitarismo y próximo al liberalismo. Es la forma de filosofar propia de los tiempos de crisis, tras la caída de falsos dogmatismos, de sistemas totalitarios que lo explicaban todo, tal vez demasiado. Cuando la razón especulativa-totalitaria reconoce su insuficiencia, acude al ensayo: hay que buscar, investigar, ensayar. Por eso hoy volvemos al ensayo: evitamos el dogmatismo totalitario, pero también queremos soltear la disolución, el nihilismo. Entre el dogmatismo y el abismo, el compromiso tolerante del liberalismo del ensayo.

marcadamente positivista, extraído de las ciencias particulares, especialmente de la lógica y de las matemáticas. Es la época del positivismo lógico, el Círculo de Viena, cuya reducción del ente a objeto de la ciencia y del conocimiento a conocimiento científico ha prohibido la superación de lo verificable por la experiencia y ha dejado a la filosofía sin región ontológica propia, relegándola –consecuentemente– a convertirse en una instancia de control y ordenación de las ciencias que nada sustancial puede añadirles. El *Zurück zu Kant* del neokantismo ha dejado su huella también positivista de una filosofía como lógica de la ciencia y *more científico*, y la fenomenología de Husserl también aspira a *strenge Wissenschaft*. Incluso la ontología universal y fenomenológica basada en la hermenéutica del *Dasein* que despliega Heidegger en *Sein und Zeit* está envuelta por esa misma atmósfera científica de Husserl, de quien no casualmente dice el propio Heidegger que es el que ha hecho posible las investigaciones por él desarrolladas en ese libro (Heidegger 1927, pp. 51 s; pp. 49 s). La misma forma expositiva de *Sein und Zeit* denuncia la pervivencia del ideal sistemático de ciencia como saber radical de fundamentación absoluta expuesto por Husserl y cuyo objeto sería el mundo natural, el *Lebenswelt*, de manera que no es un dato despreciable la coincidencia de la *Kehre* de Heidegger y su adopción de un estilo literario/filosófico absolutamente distinto del que usó en su trabajo de 1927. En este contexto, el ensayo fue entendido como modelo de una filosofía sin criterio, carente de radicalidad, rigor y científicidad, como un juego estético de imágenes, lo opuesto a la *prima philosophia*, el ideal del verdadero saber filosófico, un conocimiento radical fundamentado en absoluto, la certeza indudable, el ideal que Descartes propuso a la modernidad filosófica. El propio Adorno se hace eco de esta comprensión del ensayo cuando anuncia en su trabajo de 1931 que –desde el ideal entonces vigente de conocimiento filosófico– su pensamiento –con toda justicia– será entendido como una transformación de la estricta filosofía en “ensayismo filosófico” (Aph 343; 100 s), y que su escrito y su actividad filosófica han de ser calificados respectivamente de ‘ensayo’ y de ‘ensayística’, lo que entonces quería decir filosofía sin rigor, sin verdadera dignidad filosófica. El error no estaba en esas calificaciones negativas, que eran acertadas desde aquel ideal positivista, sino en este último, en el modelo de estricta filosofía desde el que sería condenado. Adorno replica que ese modo supuestamente poco científico de hacer filosofía propio del ensayo es lo “filosóficamente legítimo” y por eso –añade– “con gusto cargo a mi cuenta ese reproche de ‘ensayismo’ ” (Aph 343; 101 s). Adorno legitima el ensayo por razones filosóficas y no meramente formales. La justificación del ensayo presentada por Adorno supone revisar las relaciones entre forma y contenido.

La comprensión por tanto del ensayo como mera forma estética, en el sentido de algo insustancial, ajeno en sí mismo a la propia producción filosófica, al margen del pensamiento mismo, no solo es errónea a juicio de Adorno; supone además una injusta comprensión de lo estético, como si se tratara de pura exterioridad. El rango filosófico que adquiere el ensayo en el pensamiento de Adorno es un índice, a su vez, del calado filosófico que posee en su obra la estética. Para Adorno, la estética no es simplemente una parte de la filosofía, la que se dedicaría al estudio de la dimensión estética, sino que la estética es filosófica en sí (AT 140; 125). La concepción de

Adorno de las relaciones entre forma/contenido, que determina el espíritu del ensayo, está directamente enfrentada a la positivista, que parte de la separación tajante entre forma y contenido, de manera que el contenido, una vez fijado, debe ser ajeno a la exposición, que entonces tendría que ser convencional, no exigida por la cosa. Para el positivismo, en suma, la objetividad solo salta a la vista previa retirada del sujeto, y cualquier intervención del sujeto es peligrosa para ella, pues el objeto/contenido se afirmará mejor cuanto menos apele al apoyo de la forma/sujeto. Su insistencia en la cosa y su concepción de la forma como puro accidente acercan el positivismo al dogmatismo (EF 11 s; 13 s). El peso de la forma en el ensayo es síntoma de una filosofía plural y antidogmática. La forma es contenido. Adorno concede valor filosófico a la forma. Contenido y forma no son ajenos entre sí. El pensamiento no existe en sí mismo, de forma pura, al margen de su expresión literaria, y la forma no es mero recipiente en el que cabe cualquier contenido. Cada filosofía se verifica en una determinada forma, en un cierto *genus dicendi*, que por tanto no puede ser considerado algo externo a ese pensar, un ornamento, sino su manifestación y articulación. Cada filosofía exige cierto estilo. “Un contenido concreto –dejó escrito Hegel– determina también la forma adecuada a él” (Hegel 1820-29, p. 29; p. 19). Ningún pensamiento esencial puede decirse de cualquier manera, ni existe una forma neutral que valga lo mismo para declarar unas ideas que otras. Toda gran obra filosófica contiene al tiempo y de manera indisoluble tanto unos contenidos específicos como una forma estética. El ensayo representa una filosofía, un determinado *logos* filosófico: una racionalidad no idealista, amplia, que deja atrás las limitaciones sistematizadoras del *logos* idealista. El sistema es la forma del idealismo, porque la misma filosofía idealista es sistemática; el ensayo es la forma de la dialéctica negativa, porque esta filosofía es ensayística. Precisamente, el modelo filosófico desde el que el ensayo era condenado y expulsado a las tinieblas exteriores se basaba en un supuesto, la “ilusión idealista de creer que es posible aferrar (*ergreifen*) la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento” (APh 325; 73). Pero Adorno asegura que *hoy* la filosofía tiene que renunciar a ese ideal ilusorio. El resultado de esta renuncia es el ensayo, un nuevo modo de la filosofía, una nueva filosofía. Esta es la legitimación histórico-filosófica del ensayo. Por esto se ha podido hablar de la *filosofía del ensayo* (Jarauta 1991, pp. 43-50). La estética del ensayo equivale a la filosofía del ensayo. El ensayo es una filosofía. Las pretensiones teóricas que Adorno atribuye al ensayo no se quedan simplemente en subrayar su capacidad cognoscitiva frente a su interpretación estético/irracionalista, sino que van más allá: hasta considerarlo forma propia de la filosofía. No basta con afirmar que el ensayo tiene una filosofía. Lo que Adorno plantea es que la actualidad de la filosofía es el ensayo, o sea, que *hoy* la filosofía legítimamente solo puede ser ensayo, lo que equivale a decir –para una filosofía que fusiona historia y verdad evitando relativismos e historicismos⁵– que la filosofía es ensayo. El ensayo, la filosofía del ensayo –una filosofía crítica, en clave anti-idealista, que rechaza los

⁵ Para Adorno “la verdad es únicamente lo que ha llegado a ser (*Gewordenes*)” (AT 12; 12. Cfr. APh 337 s; 92 s), de manera que no hay un “ser puro” subyaciendo al “ser histórico”, sino que,

conceptos de totalidad y sistema, y abraza los de individuo y fragmento-, es la respuesta filosófica de Adorno a la quiebra del supuesto idealista, a la ilusoria confianza idealista en la omnipotencia del pensamiento que ha marcado tradicionalmente la filosofía *grosso modo*. Con el ensayo, Adorno explicita la filosofía que supera el idealismo. Ahora bien, la superación del idealismo no es solo el lema/programa de su filosofía, sino la actualidad de la filosofía, el proyecto filosófico/existencial de su época, el *tema de nuestro tiempo* (Ortega 1923, p. 178). No a otra cosa obedecen tanto el giro al arte como el giro lingüístico del pensamiento contemporáneo. De término peyorativo, de reproche, el ensayo pasa a ser, según Adorno, la esperanza para la filosofía en tiempos de crisis.

El rechazo de la forma de cientificidad positivista que plantea Adorno con el ensayo como forma filosófica no significa abandonar la filosofía a lo irracional, lo místico; no significa apartar la filosofía de la ciencia y del concepto. Adorno, siempre a la altura de los tiempos, es fiel testigo de la situación filosófica de su tiempo, y no por simple afán de saber o de mera descripción de lo que pasa. Esta reflexión histórico-filosófica es un elemento actuante en su pensamiento, un elemento filosófico, y no algo ajeno al contenido efectivo de su filosofía, lo que no deja de ser una consecuencia lógica de un pensamiento alérgico a la abstracción y consciente de su carácter histórico, circunstancial. El ensayo será el resultado de esta forma *filosófica* de actualizar la filosofía, tarea ésta que puede considerarse título programático del pensamiento de Adorno⁶. El resultado que arroja la comprensión *filosófica* de la filosofía de su tiempo practicada por Adorno es el siguiente: la filosofía se halla escindida en dos perspectivas aparentemente irreconciliables pero que realmente responden a lo mismo, al dominio de la actitud positivista. Por una parte, la imperante *filosofía científica*, cuyo modelo se halla establecido por el Círculo de Viena, y por otra, como complemento de la anterior, toda una *poesía filosófica*, arbitraria respecto a la verdad (Aph 332; 84). Estas dos posiciones obedecen en último término al paradigma positivista que enfrentaba arte y ciencia, sin reconciliación posible alguna. Sobre esta base, el positivismo lógico subordinaba la filosofía a la ciencia, y la perspectiva

más bien, el ser histórico es el ser (IN 355; 118). Nada está elevado por encima del devenir histórico/social, pero esto no impide la existencia de la verdad y el ser: verdad y ser son entes que son devenir.

⁶ Este carácter que podemos denominar *circunstancial* que caracteriza a la filosofía de Adorno permite asegurar que el título de uno de sus primeros trabajos y, desde luego, uno de los más significativos, *La actualidad de la filosofía*, que además puede considerarse como el escrito programa de toda su obra, debe leerse no solo en el sentido de que cuenta la actualidad de la filosofía en su época, sino sobre todo en el sentido de que filosofa a partir de la actualidad como categoría básica de la filosofía, lo que lógicamente solo puede hacerse –como de hecho hace Adorno– filosofando efectivamente sobre la situación de la filosofía en su contexto. El título del texto, *La actualidad de la filosofía*, marca el camino del pensamiento de Adorno: actualizar el pensamiento. No es pues casual que el libro comience con una afirmación acerca de la actualidad que se convierte en gozne en torno al cual gira no solo ese libro, sino casi todo el pensamiento de Adorno, una tesis de *hoy* respecto de la cual la filosofía *actual* no puede ser ajena: *hoy* la filosofía tiene que renunciar a la ilusión (idealista) con que *antes* comenzaba (Aph 325; 73).

poética acababa finalmente en Heidegger segregando la filosofía de la ciencia para entenderla como poema en tanto palabra esencial del ser. Adorno pretende salvar la filosofía, apartándola de estos dos polos, ya que esas dos posiciones extremas suponen la aniquilación misma de la filosofía. En el primer caso, la liquidación de la filosofía se despliega mediante su disolución en las ciencias particulares. En el segundo, el ideal literario con el que se identifica la filosofía si bien se concibe a sí mismo como un auxilio de la filosofía frente a su disolución en las ciencias, representa realmente un “ropaje ornamental de falsas ideas” (APh 332; 84). Adorno procura salvar a la filosofía liberándola tanto de ser ciencia como de ser imitación del arte, pero al tiempo no deja de afirmar que la filosofía es científica y que posee valores estéticos. El resultado de esa relación dialéctica entre el arte y la ciencia es el ensayo, la filosofía como ensayo. El arte y la ciencia, la intuición y el concepto, la imagen y el signo, convergen, se combinan en la filosofía: la filosofía—el ensayo—tiene que ser más que la filosofía en el sentido conceptualista tradicional, sin convertirse en poesía. La filosofía como ensayo en suma ni es arte ni ciencia, sino un tercer elemento autónomo que incorpora a la ciencia, al concepto y al arte. Lo que pretende es, siendo filosofía, concepto, incorporar en el propio concepto el elemento artístico. Esta convergencia arte-ciencia que Adorno propone como respuesta para la filosofía no solo tiene como objetivo responder a la crisis que acucia a la filosofía, dividida entre la filosofía científica y la literaria, una limitada y subordinada a la ciencia, sin nada que decir verdaderamente significativo, y la otra sin arraigo en la verdad, reducida a ornamento. Aquella convergencia libera—mediante la incorporación correctora del elemento artístico—una nueva razón filosófica, la racionalidad ensayística, una razón más amplia, irrestricta, frente a la estrecha razón positivista, científica, de modo que la ampliación de la razón más allá de su uso instrumental o racionalista equivale a corregirla mediante lo artístico. En definitiva, este elemento artístico es lo que permite corregir/ampliar la razón conceptual, lo que permite trascender las limitaciones de la razón idealista-positivista. Este es el programa de convergencia entre arte y filosofía que expone Adorno con su filosofía ensayística, evitando la confusión de esferas y la reducción de una a otra (ND 26 s; 23 s. Cfr. Gómez 1998, pp. 17 ss, 153 s). El propio logos filosófico idealista superado por el ensayo se perfila por tanto como hilo conductor de la aclaración de la naturaleza del ensayo como razón filosófica en la que convergen arte y ciencia.

El ensayo como dialéctica

En la filosofía no hay buenas—ni malas—ocurrencias. Esto es lo que se desprende de la afirmación idealista hegeliana que concibe el pensamiento especulativo como un proceso plástico-inmanente exento de arbitrariedades, es decir, como un pensamiento que se determina a sí mismo a base de sí mismo, con más libertad e independencia que ninguna otra ciencia (Hegel 1812-16, p. 30; p. 38). Lo especulativo, sostiene Hegel, es solamente el movimiento dialéctico de la proposición misma, y la proposición, que debe expresar lo verdadero, es solo movimiento dialéctico, “proceso que se engendra a sí mismo, que se desarrolla y retorna a sí” (Hegel 1807, p. 61;

p. 43). Frente al *filosofar natural* que, creyéndose demasiado bueno para el concepto se considera intuitivo y poético y “lleva al mercado las arbitrarias combinaciones de una imaginación que no ha hecho más que desorganizarse”, Hegel afirma que en filosofía se trata pues de “abstenerse de inmiscuirse en el ritmo inmanente de los conceptos”, de “no intervenir en él de un modo arbitrario”, y de dejar que “el contenido se mueva con arreglo a su propia naturaleza, es decir, con arreglo al sí mismo”: en el conocimiento científico solo se mueve la naturaleza misma del contenido, puesto que es “la propia reflexión del contenido, la que funda y crea su propia determinación” (Hegel 1807, pp. 56, 64; pp. 39, 45. 1812-16, p. 16; p. 29). La imaginación subjetiva, madre de la ocurrencia, es la enemiga del automovimiento del concepto que define a la filosofía. El dinamismo del pensamiento filosófico es libre e independiente de toda interferencia externa al desarrollo objetivo –lógico– de su propio contenido. No está sometido pues al capricho de la fantasía subjetiva. Es ciencia estricta. Esto mismo sostiene Husserl cuando afirma que en el conocimiento filosófico “no se cuentan historias” (Husserl 1912, p. 11 n; p. 17 n). Pero si el devenir de la actividad filosófica no es una simple serie de ocurrencias, menos aún la filosofía misma, en su propia esencia y en su origen, será cuestión de ocurrencia. Tampoco el pensamiento filosófico es un regalo. Ni ocurrencia ni regalo. “Una filosofía, escribe Husserl, no puede empezar en forma literalmente ingenua”, de manera que “nadie entra por casualidad en la filosofía”. El origen de la actividad filosófica depende, según Husserl, de una “solemne decisión” (*feierliche Entscheidung*). Solo abandona lo habitual e ingresa en la filosofía modificando su actitud natural en teórica, “aquel que luche por sí mismo” (Husserl 1931, § 7, pp. 160, 162; pp. 393, 395. 1923-24, p. 19). Y Hegel asegura que la especulación filosófica da comienzo con “la decisión de pensar puramente” (Hegel 1817-30, § 78, p. 168; p. 182). Ahora bien, el origen de la filosofía, aquella “solemne decisión”, reside en el propio pensar. El pensamiento comienza por sí mismo, sin otras raíces que el propio pensar. El origen del pensamiento es un comienzo absoluto. La *Aufbruch* husserliana, es decir, la ruptura violenta con la actitud natural e inicio de la actitud teórica, verdadero trasunto de aquella genial metáfora platónica que conectaba esencialmente liberación y filosofía, y según la cual los hombres/esclavos que están en la caverna se liberan mediante el acto violento de romper las cadenas, es un acto puramente intelectual, aunque –eso sí– con resonancias prácticas. Esta es la tesis idealista del comienzo de la filosofía y del pensar. Pero la filosofía que es el ensayo representa una comprensión anti-idealista del origen del pensamiento.

Aquella autonomía del movimiento del pensar que se autodetermina solo es posible cuando el pensamiento se experimenta a sí mismo en lo otro, cuando el pensamiento se cierra a sí mismo, es decir, cuando se parte del supuesto base del idealismo: la sustancialidad del pensamiento, o lo que es lo mismo, la identidad establecida a priori entre razón y realidad. Un pensamiento que se cierra a sí mismo supone que también se inicia a sí mismo. Solo cuando el pensamiento es sustancia, solo cuando damos por sentada la identidad idealista, puede haber sistema, es decir, comienzo y cierre absolutos, justo lo que no hay –ni puede haber– en el ensayo. Hegel afirma la razón como sustancia del universo, identificando lo racional (*vernünftig*) y lo real (*wirklich*) (Hegel 1822-31, pp. 28 s; pp. 43 s. 1821, p. 24; p. 51). Solo ese idealismo

de base le permitió asegurar que la experiencia es “el movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero” (Hegel 1807, p. 78; p. 58). También en Husserl la realidad del mundo es relativa a la realidad absoluta de la ‘conciencia de’, de manera que las cosas mismas acaban reduciéndose a vivencias puras, al sujeto trascendental, que como “único ente absoluto” se erige en ámbito donde se constituye el ser del mundo (Husserl 1912, p. 104; pp. 112 s. 1920-30, § 103, p. 278; p. 281). En clave idealista, también la fenomenología husserliana disuelve las determinaciones del ser en determinaciones del pensamiento y considera posible fundar toda objetividad en determinadas estructuras fundamentales de la subjetividad. “La conciencia fenomenológica, escribe Adorno, corriendo tras el qué con el que la conciencia se relaciona, da siempre solo consigo misma” (ZME 155; 188)⁷. La identidad es la verdadera condición de posibilidad del sistema, el modo de pensar cuya alternativa es el ensayo. La racionalidad ensayística implica la no identidad, la negación del sistema. Solo hay sistema cuando el pensar se autodetermina, cuando se despliega en virtud de una necesidad lógica inmanente –lógica y metafísica, puesto que en ese automovimiento el pensamiento piensa la verdad de lo real. Adorno ha escrito que “el nexo de la inmanencia, en cuanto es absolutamente cerrado en sí mismo y no deja nada fuera de sí, siempre es ya, necesariamente, sistema” (ZME 35; 41). Pero en el sistema, asegura Hegel, “la manifestación se hace igual a la esencia” (Hegel 1807, p. 81; p. 60), lo exterior es idéntico a lo interior, de modo que aquí el pensamiento no es un reflejo del ser, sino que es el mismo ser; es decir, en el sistema, la exposición es la propia cosa expuesta. Esto es lo que define al sistema si lo entendemos en sentido idealista riguroso. De aquí se desprende que la identidad no solo alimenta la ilusión idealista de que el pensamiento puede aferrar la totalidad de lo real, que es lo que en definitiva significa el sistema, sino que además conduce necesariamente a ella.

La identidad entre razón y realidad que define al idealismo implica que el pensamiento se encuentra siempre a sí mismo en lo *otro*, en lo que por tanto solo aparentemente es otro y no es pensamiento. Esta tesis de la identidad logra su máxima expresión lógicamente en el idealismo absoluto hegeliano: “El sujeto-objeto de Hegel, escribe Adorno, es un sujeto” (DSH 261; 29). El tradicional problema del conocimiento del objeto se convierte aquí realmente en autoconocimiento del sujeto (espíritu). Por esto, recuerda Habermas, Hegel pudo sustituir el quehacer de la teoría del conocimiento por el de la autorreflexión fenomenológica del espíritu (Habermas 1982, p. 14). Radicalizó –y así la suprimió– la teoría del conocimiento en una lógica del espíritu que resultó ser finalmente una ontología. El pensamiento en el idealismo se encuentra como en casa en aquello que aparentemente no es él, en lo extraño. La experiencia de lo *otro* es una experiencia de familiaridad. En la propia obra de arte, subraya Gadamer, el espíritu hegeliano se encuentra de nuevo a sí mismo, extirpando

⁷ Por esto Tran-Duc-Thao ha podido subrayar muy finamente que “el análisis eidético es un análisis intencional que se ignoraba a sí mismo” (Tran-Duc-Thao 1971, p. 42).

de la experiencia estética una de sus notas más propias y que Adorno, como consecuencia de su rechazo de la identidad idealista, recupera: su carácter de misterio, enigmático (AT 179-205; 159-181. Gadamer 1996, p. 55). El pensamiento idealista no se aliena, no se extraña, aunque se lo propone, especialmente el hegeliano. Enfrentándose al formalismo epistemológico kantiano, el pensamiento de Hegel pretende ser una filosofía del objeto, de lo real/particular, es decir, dialéctica, “pensamiento de lo concreto” (ND 9, 19; 7 s, 15), una filosofía de lo que parece no filosófico, no conceptual; una filosofía que contendría como nervio la alienación, o sea, la tensión entre sujeto y objeto, razón y realidad, pero la alienación realmente es solo un momento superado luego por el autorreconocimiento, por la *Versöhnung*. En todas partes el pensamiento está como en casa. Aniquilar la extrañeza de las cosas, esa es la divisa del idealismo. Hegel afirma que el hombre modifica las cosas externas, los objetos, imprimiéndoles el sello de su interioridad, “para quitar al mundo exterior, en tanto sujeto libre, su dura extranjería y gozar en la figura de las cosas una realidad externa de sí mismo” (Hegel 1820-29, p. 51; p. 34). La pérdida de lo realmente otro, de una auténtica experiencia ontológica, este es el precio que se ha de pagar por mantener aquella ilusión de conocimiento absoluto y total. Realmente solo el “miedo al objeto” (*Angst vor dem Objekt*) que Hegel le reprochaba a Kant puede explicar esta posición idealista (Hegel 1812-16, p. 45; p. 47), de modo que incluso en Hegel –y a su pesar– sigue actuando. Solo el miedo a lo radicalmente otro puede explicar que la alienación del pensamiento quede superada por el autorreconocimiento del pensamiento (sujeto) en lo que parecía otro (objeto). Hegel ha conjurado ese miedo, espiritualizando a priori el objeto, desmaterializándolo. Puede decirse incluso que el miedo al objeto es mayor en Hegel, que no logra aceptar su extranjería y lo identifica con el pensamiento, que en Kant, que reconoce y admite su otredad frente al pensamiento en la cosa en sí. El mismo miedo seguiría actuando en la fenomenología husserliana que, a pesar de su voluntad de apertura a las cosas mismas, último residuo de su nostalgia ontológica, pretende ante todo eliminar la dialéctica sujeto-objeto, reduciendo el ser a la conciencia (cfr. ZME 89, 148; 107, 179).

Frente a este miedo a lo otro, que está sin duda en la base de los sufrimientos que han jalonado la historia occidental y que siguen caracterizando los tiempos actuales⁸, Adorno, con la nueva razón ensayística y como verdadera esencia suya, propone la apertura a lo otro. La ejecución de este programa mediante el ensayo significa que hemos abandonado el idealismo. El ensayo es pensamiento abierto a lo otro, a lo que no es pensamiento –razón por la que además puede ser interpretado como modelo liberal de interculturalidad y pluralismo. Si la racionalidad ensayística pretende

⁸ El miedo a lo otro, que puede parecer natural puesto que en principio a qué otra cosa vamos a tener miedo si no es a lo otro, a lo extraño y desconocido, ha sido sustituido en nuestro mundo por el miedo a nosotros mismos, porque ya no nos reconocemos. A fuerza de conjurar el miedo a lo otro de manera bárbara, aniquilando el objeto de nuestro miedo, dominando lo que nos es ajeno, en vez de abrirnos a ello, que sería la forma adecuada, humana de conjurarlo, no nos reconocemos, tal vez porque ya ni somos. Y es que sin abrirnos a lo otro no llegamos a ser nosotros.

superar el idealismo, debe comenzar por impugnar y apartarse de la tesis central idealista, la identidad entre razón y realidad, afirmando lo otro como verdaderamente otro, como no idéntico o negativo al pensamiento, y entendiendo el pensamiento como dialéctica, como perpetua excursión a eso otro que no es pensamiento, y que en rigor no es pensable: a lo óptico y concreto, al dolor físico que expresa la realidad, a la sangre que mana de las heridas reales del mundo. El ensayo lleva incluida como su esencia la “conciencia de la no identidad” entre pensamiento y realidad, entre exposición y cosa expuesta (EF 17; 18). De ahí su carácter dialéctico. La filosofía como ensayo es la verdadera realización de la filosofía, es decir, de la dialéctica, lo que lleva consigo la “ruptura de la imposición de la identidad” (ND 159; 160) y –lo que es lo mismo– la tensión irreductible y fructífera entre sujeto/objeto, pensamiento/realidad, donde ninguno se identifica con el otro. Con el ensayo, Adorno pretende verificar efectivamente la dialécticidad hegeliana, la filosofía de lo concreto que en el propio Hegel solo fue una tendencia, recorriendo hasta el final el camino de la crítica al concepto abstracto y cosificado como simple resultado, que ella misma proponía en nombre del proceso: “El ensayo es más dialéctico que la dialéctica” (EF 28; 30 s. Cfr. Gómez 1998, p. 133). Hegel dejó solo iniciado el programa filosófico dialéctico, pero quedó abortado por el sistema y la identidad, lo traicionó replegándose sobre la primacía del sujeto y del pensamiento⁹. Solo la conciencia ensayística de la no identidad, anclada en la tensión entre pensamiento y realidad, permite una auténtica filosofía de la realidad concreta herida. Esta es la filosofía que Adorno encuentra en el ensayo: no obedecer, escribe, “la regla del juego de la ciencia y de la teoría organizadas según la cual, como dice la proposición de Spinoza, el orden de las cosas es el mismo orden de las ideas” (EF 17; 19). Esta misma conciencia de no identidad impone lógicamente a la exposición, al ensayo, un esfuerzo ilimitado. Precisamente porque el pensamiento no puede ser idéntico a la cosa y no puede aferrar la totalidad de lo real, el pensamiento que tiene conciencia de ello, el ensayístico, sabe que su tarea de pensar la cosa es interminable. La liberación de la constricción de la identidad implica que el ensayo es esencialmente abierto, “no se cierra ni termina”, escribe Adorno (EF 26; 28). Esta conciencia de la imposibilidad total de atrapar lo real es la causa también de que la conciencia de la propia falibilidad, relativización y provisionalidad constituya esencialmente al ensayo (EF 25; 27), lo que incrementa doblemente su apertura, su carácter antisistemático. Por esto, Adorno localiza el sentido filosófico del ensayo en el hecho de que representa la “plena consecuencia de la crítica al sistema” (EF 16; 18), al pensamiento identificante, es decir, “a la ilusión de poder resolver en la forma del sistema las contradicciones y tensiones de la vida”

⁹ Hegel acertó en la necesidad de reconocernos en lo otro, pero se echó atrás al no afirmar la debida dialéctica sujeto/objeto, suprimirla y sustituirla por la identidad, por la primacía del pensamiento/sujeto sobre la realidad/objeto, de modo que hizo de lo otro razón, pensamiento, espíritu, con lo que dejaba de ser otro. Ahora bien, sin que salvemos a lo otro *qua* tal no podemos ser. Recordemos la segunda parte del famoso apotegma de Ortega: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (Ortega 1914, p. 322). En lo otro está la mitad del yo.

(Jarauta 1991, p. 43). Consciente de la no identidad entre lo pensado y la cosa pensada, el ensayo es experiencia, aventura, permanente intento y no sistema¹⁰.

La apertura del ensayo, su antisistematicidad, no es, escribe Adorno, la “vaga apertura del sentimiento” (EF 26; 28), o sea, no se debe a causas subjetivas, sino a la naturaleza negativa de la realidad. Si el sistema, la necesidad lógica inmanente de las ideas, significa la primacía del método sobre el objeto, o sea, la primacía del orden conceptual sobre las cosas, el ensayo representa para Adorno la primacía del objeto o, lo que da igual, el modo de proceder del pensamiento que verifica la “duda sobre el derecho absoluto del método” (EF 17; 18), la quiebra de la preponderancia moderna del método¹¹. El derecho que la modernidad a través de Descartes concedió al método consistió en establecerlo a priori como verdad de la cosa, de modo que el método sustituyó a la realidad. Solo cuando se suspende la fe absoluta en el método, el pensamiento se vuelve ensayo, tentativa; mientras no es así, el pensamiento es sistema, pues aún se confía en la identidad razón-realidad. La duda sobre el derecho absoluto del método significa también dudar acerca de la posibilidad de reducirlo todo a un principio. El ensayo representa para Adorno la negación de la voluntad moderna —especialmente explicitada por Descartes y Husserl— de radicalidad, esto es, de reducirlo —y deducirlo— todo a un principio, al *fundamentum absolutum et inconcussum*, condición de posibilidad a su vez del ideal moderno de ciencia como esfera de comienzos absolutos, como saber de fundamentación absoluta. El ensayo, radical en su no radicalidad, consiste en la “acentuación de lo parcial frente a lo total, en su carácter fragmentario” (EF 17; 18); abraza la pluralidad y abandona la totalidad sistemática basada en un principio o fundamento absoluto. La crisis del método moderno no significa que el ensayo sea alógico, simple ocurrencia, resultado imprevisto y arbitrario de la inspiración o de la imaginación subjetiva; más bien, su lógica es la del objeto. El ensayo busca la síntesis, el *logos*, en la propia realidad; la síntesis o lógica ensayística no es la síntesis trascendental (método o lógica) impuesta por un sujeto superior (Lukács 1910, p. 30; cfr. Jarauta 1991, p. 44). Si el método moderno se ponía en lugar de la cosa, la esencia del ensayo, según Adorno, consiste en “pensar la cosa tan complejamente como ella misma es” (EF 23; 25 s). También esto impide al ensayo cerrarse en forma de sistema; el ensayo es errante, marcha al lado de la realidad, acompañándola en todos sus movimientos. Resulta muy acertada la definición de H. Bloom del ensayo como “vagabundeo del significado” (*apud* Jarauta 1991, p. 44). Solo cuando el orden viene impuesto por un principio metódico ajeno a las vicisitudes de los objetos, a sus peculiaridades, puede elaborarse un sistema total,

¹⁰ En este sentido cita a M. Bense: “Escribe ensayísticamente el que compone experimentando, el que vuelve y revuelve, interroga, palpa, examina, atraviesa su objeto con la reflexión, el que parte hacia él desde diversas vertientes y reúne en su mirada espiritual todo lo que ve y da palabra a todo lo que el objeto permite ver bajo las condiciones puestas y aceptadas al escribir” (Bense 1947, p. 418; *apud* EF 26; 28).

¹¹ Recordemos que, según Nietzsche, el fenómeno característico de la eclosión de la ciencia moderna —en el s. XIX— “es la victoria del método científico sobre la ciencia” (Nietzsche 1887, v. III, p. 814; p. 301).

un todo; cuando hablan los objetos, en el ensayo, entramos en el ámbito de la pluralidad y el fragmento. A juicio de Adorno, el ensayo representa una “forma abierta de organización de la realidad” frente a la “linealidad unívoca y conclusa” de la lógica metódica totalitaria y sistemática, que encadena las proposiciones según un orden inmanente ajeno a la realidad óptica (EF 17; 19). Por esto, a diferencia de la totalidad sistemática deductiva propia de la modernidad científica, que es pensar por subordinación y que consiste en un proceso encadenado de concepto en concepto superior, el ensayo para Adorno es pensamiento por constelación (ND 164 s; 165), es decir, por coordinación, por generación recíproca de conceptos, lo que significa que “cada uno se articula según su configuración con los demás”, de modo que la conexión entre los conceptos del ensayo roza “el arte de la transición no conceptual” (EF 21, 31 s; 24, 34 s)¹². La lógica moderna, sostenida en último término sobre la tesis de la identidad, contiene como supuesto básico la relegación de lo otro, lo óptico, lo concreto, en nombre del sistema y del todo. Pero “el todo es lo no verdadero (*Das Ganze ist das Unwahre*)”, subraya Adorno (MM 55; 48). Contra esta tradición filosófica arraigada desde Platón, el ensayo significa la valoración de lo individual, cambiante y efímero, las *pequeñas cosas*, aquello que según aquella tradición era indigno de tratamiento filosófico. Adorno presenta el ensayo como una respuesta a la injusticia cometida contra lo percedero, como pensamiento de lo concreto (EF 17; 19). Por eso, el ensayo no busca, escribe Adorno, “lo eterno en lo percedero”, lo que sería seguir pensando en aquellos términos tradicionales, sino “eternizar lo percedero” (EF 18; 21).

Auschwitz y el ensayo

Pero Adorno no se limita a afirmar la apertura hacia lo otro, hacia lo negativo, que caracteriza al ensayo, su constitutiva conciencia de la no-identidad. Sostiene además que “esto y no otra cosa obliga a filosofar” (ND 357; 364). Lo que no es pensamiento, ni es pensable, eso obliga a pensar. Por eso la filosofía (del ensayo) es dialéctica por naturaleza. Contra el idealismo, el origen de la filosofía no está en el propio pensar, sino en las cosas, en lo negativo, en lo no idéntico al concepto y no conceptualizable; en suma, en el *tode ti*, el ‘esto-aquí’, noción que en Adorno contiene tanto lo particular refractario al pensamiento, como la distancia que hay entre el pensar identificante y la indisolubilidad de lo concreto en él (cfr. Gómez 1998, p. 87). A pesar de lo que sostiene Aristóteles al comienzo de su *Metafísica*, “todos los hombres poseen por naturaleza el afán de conocer”, no filosofamos simplemente porque tengamos unas facultades aptas de conocimiento. Las usamos al filosofar para atender y solucionar problemas reales o existenciales previos. *Primum est vivere, deinde philosophari*. A este origen vital o existencial, y no intelectual, responde el ensayo. Ya Hegel en su (incumplido) programa dialéctico pretendió asumir el hecho de

¹² Frente al sistema deductivo cartesiano/moderno, científico, la lógica ensayística recuerda la composición musical (Cfr. Gómez 1998, p. 132).

que son las heridas de lo real, lo concreto y negativo, quienes llevan a filosofar. Pero el idealismo, al conceptualizarlo, al conceptualizar eso que no se puede, lo no conceptual, lo ha identificado, ha encontrado pensamiento, espíritu, sentido, en aquello que no es pensamiento, ni espíritu, ni sentido puesto por el propio espíritu. Al pensarlo, al conceptualizarlo, lo que verdaderamente hace es olvidarlo, volverse de espaldas, pues “el sufrimiento (*Leiden*), ha escrito Adorno, cuando se convierte en concepto, queda mudo y estéril” (AT 35; 33). Los conceptos filosóficos de la identidad, los que han identificado lo que no era conceptual, son “cicatrices endurecidas de problemas irresueltos” (PhT II, 10 s; 10). Pero no solo eso. Ante la experiencia de Auschwitz, tomada como máxima expresión de la realización de aquella filosofía de la identidad, Adorno considera que buscarle sentido a lo que no lo tiene, conceptualizar o pensar lo que no se puede, es “charlatanería, una injusticia (*Unrecht*) para con las víctimas”, y por eso la sensibilidad filosófica no puede sino “rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino” (ND 354; 361). A pesar de ello, Adorno insiste en que solo lo negativo obliga a filosofar: “Lo que todavía legitima a la filosofía proviene de algo que es negativo” (ND 62; 58). Esto negativo que origina la filosofía es lo que la legitima en estos tiempos de crisis, de muerte de la filosofía. Adorno no tiene ninguna duda de que “los conceptos, también los filosóficos, tienen su origen en lo que no es conceptual” (ND 23; 20), en la sangre de lo real, pero el idealismo ha exagerado de tal manera la tendencia natural del concepto a creerse la realidad, la verdad de esa realidad herida y agrietada de la que surgió, que la olvida y la sepulta, sin considerar que no es posible aferrarla totalmente, que lejos de ello “los objetos son más que sus conceptos” (ND 17; 13), tesis que todo pensamiento que se tenga por dialéctico debe tener por punto de partida¹³. Lo negativo obliga a filosofar, pero de otra manera, en clave no idealista. Lo que muere es la filosofía idealista, pero es necesaria otra, la ensayística, la filosofía exigida por lo no conceptual; una filosofía que no identifique, que no cicatrice en falso las heridas, sino que permita a lo reprimido expresarse a su través; una filosofía por la que mane la sangre falsamente cicatrizada. Solo la filosofía ensayística puede pensar Auschwitz sin cometer una injusticia contra las víctimas.

Lo no conceptual, lo negativo es el objeto de la filosofía. Ahora bien, eso negativo que origina la filosofía es otro respecto del pensamiento, algo no pensable, algo que no se puede decir conceptualmente. Varias veces a lo largo de su obra, Adorno se hizo eco de la tesis fundamental del programa filosófico positivista que encontró expresada en la frase con que Wittgenstein –como no podía ser menos– cerraba su *Tractatus*, y que mandaba callar acerca de aquello de lo que no se puede hablar, lo místico, lo que excedía del concepto científico. No había otra alternativa

¹³ Lo que pretende Adorno en su trabajo sobre la terminología filosófica es reavivar la vida coagulada en sus conceptos, la historia sedimentada en ellos, ya que los conceptos deben ser comprendidos como lo que son: cicatrices históricas, cicatrices endurecidas que ocultan el dolor real que un día les dio origen. Aquella terminología está momificada, pero fue una vez expresión viva de la realidad.

cuando se intentaba hablar por encima del principio científico de verificación por la experiencia: o el silencio o la desprestigiada *poesía filosófica*. Solo se podía hablar de aquello que se podía hablar, de lo que estaba dentro de los límites de lo científicamente conocible. En este punto, idealismo y positivismo van de la mano. En el idealismo el espíritu solo se conoce a sí mismo en lo otro, o sea, solo conoce lo conocido, lo que él pone. Del resto, de lo verdaderamente otro, la cosa en sí, si sobrevive, nada se puede decir. Son filosofías del límite (de lo pensable) hacia dentro. Ahora bien, Adorno ha respondido al apotegma positivista afirmando que la filosofía consiste precisamente en eso, en la paradójica tarea de “decir mediante el concepto lo que propiamente no es posible decir mediante él” (PhT I, 56; 43); o sea, se trata de pensar –conceptualmente, claro– lo negativo o no idéntico, tras la conjuración aniquiladora a que lo sometió el idealismo. Solo esta pretensión desesperada de decir lo que no se puede legitima a la filosofía. En lugar del miedo al objeto, que lleva al idealismo, es decir, al establecimiento a priori de la identidad entre razón y realidad, Adorno afirma la filosofía como apertura a lo otro, a lo que no es pensamiento, a aquello que se le escapa al idealismo. La filosofía que practica esta operación es la ensayística. Lejos de la fe sistemática idealista que, partiendo de la identidad entre razón y realidad, considera que el pensamiento puede captar la totalidad de la realidad, de manera que habla de lo que puede hablarse, de lo que sabe ya de entrada, Adorno estima que lo propio de la filosofía es hablar conceptualmente de lo que no se puede con el concepto. La filosofía –el ensayo– es pensamiento vertebrado por la conciencia de saber que no puede pensar lo que tiene que pensar. El ensayo es la filosofía del límite (de lo pensable) hacia fuera. Aquella ilusión idealista en que el pensamiento podía atrapar la totalidad de lo real solo pudo establecerse sobre la previa renuncia al verdadero objeto, lo otro, lo que no es pensamiento y no puede ser pensado, y su identificación a priori con el pensamiento. Adorno impugna ese principio epistemológico y ontológico, verdadero núcleo del idealismo, salva ese objeto y hace de la filosofía ensayo, o sea, la tarea inagotable de pensarlo, de pensar eso que no se puede pensar. Lo propio de la filosofía es el ensayo, el intento permanente, una perpetua y siempre abierta pretensión. Lo contrario de la cerrazón del sistema. El sistema nunca está abierto; antes de empezar a elaborarse, ya está cerrado. Por esto ha afirmado Adorno que comparar el trabajo de Sísifo con el de la filosofía no es la peor definición de la filosofía (ND 114 s; 112). Sísifo es el maestro del ensayo, el maestro de la filosofía. El ensayo sabe que lo que el concepto pretende haber resuelto (pensado) es irresoluble (impensable). A pesar de ello, y contra el método idealista, añade Adorno, el método (sisifiano) del ensayo consiste en intentar resolverlo: el ensayo es la “utopía del pensamiento” (EF 25; 27).

El presupuesto idealista de la identidad, al renunciar finalmente a la dialéctica, asegura que los pensamientos concuerden consigo mismos. El pensar se piensa a sí mismo, piensa lo pensable, lo ya en cierto modo pensado. Adorno sostiene, en cambio, que en la dialéctica negativa “solo son verdaderos los pensamientos que no se comprenden a sí mismos” (MM 216; 192). Solo son verdaderos los que piensan lo que no son ellos mismos, lo no pensable. Por eso no pueden coincidir con ellos mismos. Es patente que la dialéctica negativa del ensayo lo aparta radicalmente del método cartesiano de la claridad, lo que significa sacudirse la ilusión idealista de un

mundo sencillo, lógico, coherente, con un orden preestablecido, semejante a la lógica de la pura razón. El ensayo piensa la cosa en su negatividad, en su abismo, en su distancia. Por esto, la filosofía de Adorno, el ensayo, se mueve necesariamente entre paradojas y equívocos. No de otro modo puede pensarse lo que no puede pensarse. Desde luego, no puede pensarse *claramente*, como pretendió Descartes. Frente a la abstracción terminológica idealista, que es pura e irreal construcción al margen de lo real, el ensayo paga su apertura al sentido real, viviente, en sangre viva, con la falta de claridad y seguridad, con la falta de certeza, que era el valor filosófico principal para el idealismo. Como pretensión de pensar la realidad herida, el ensayo contiene una esencial denuncia de aquel ideal cartesiano de claridad filosófica; explícita, escribe Adorno, “una provocación al ideal de la clara *et distincta perceptio* y de la certeza libre de duda” (EF 22; 24). Una filosofía de los límites hacia fuera no puede ser una filosofía de la claridad. Y en el caso de Adorno, ni una filosofía de la oscuridad. El ensayo consiste en pensar lo no pensable, en trascender el límite de lo pensable, pero no es mística, ni una *filosofía artística* en el sentido schellingiano. Las filosofías que trascienden el límite suelen aligerar su equipaje filosófico/conceptual, como ocurre con Schopenhauer, Nietzsche o Heidegger. Pero no es esta la actitud de Adorno. Hay una alternativa entre la filosofía de la claridad y la de la oscuridad, y en ella interviene el arte. Adorno aplaude la rareza de la actitud de Schelling que, cuando puso límites al saber, optó por el arte como solución, a diferencia del predominante pensamiento (burgués) idealista/positivista, que en esa misma tesitura mostró poca fe por el arte y dio el salto hacia la religión (por ejemplo, Kant o Kierkegaard) (DA 36; 34). No obstante, su apartamiento de Schelling es radical: el arte y la intuición no poseen para Adorno ninguna preferencia con respecto a la ciencia y al concepto, de manera que el arte no se convierte en modelo de la ciencia (DA 36; 33). La participación (esencial) del arte en la filosofía ensayística de Adorno no significa en absoluto el abandono del concepto. El ensayo desde luego se levanta contra la tesis idealista de la primacía del concepto, que supone que es pensable el puro concepto, sin referencia a la facticidad, y que, por tanto, el concepto dictaría la verdad de la cosa. Pero también Adorno niega la superación nihilista del concepto: su crítica al concepto es realmente una crítica al idealismo, al exceso racionalista, no al concepto, que es necesario. Del mismo modo que el concepto per se no piensa la verdad de lo fáctico, y si lo hace desemboca en la injusticia y la charlatanería idealista, tampoco nada fáctico puede ser pensado sin el concepto, sin conceptualizarlo (EF 18; 20). Resultado de esta tensión, el ensayo significa una suerte de síntesis entre concepto y experiencia. El ensayo, tal como lo entiende Adorno, representa la posibilidad de combinar –contra el tópico positivista muy extendido– el arte y el concepto.

Mimesis estética y racionalidad filosófica

Pensamos con conceptos. El concepto es el órgano del pensamiento y, al tiempo, el muro que separa al pensamiento de lo que piensa (ND 27; 23 s. DSH 284 s; 61). Adorno ha comprendido que el pensar, el concepto, necesariamente identifica, tiende a curar/cicatrizarse las heridas de lo real en falso. No hay pensar sin identificar, sin

cosificar (ND 17; 13). Pero cosificar la realidad es empezar a dominarla. El dominio se ejerce mediante la identificación de todo lo diferente, mediante la anulación de las diferencias, reducidas a apariencias cuya verdad solo se presenta en el todo. La identidad “todo lo devora (*alles Verschlingende*)”, lo integra y lo domina, “busca siempre la totalidad” (JE 506; 169). La filosofía de la identidad se da la mano con la ‘dialéctica de la ilustración’, que no designa otra cosa a juicio de Adorno que la “metamorfosis (*Verwandlung*) de la idea en dominio (*Herrschaft*)” (DA 239 s, 254 s; 252 s, 265). Si esta metamorfosis es absolutamente necesaria, nada le quedaría ya que hacer a la razón, al concepto. Hegel desde luego ha enseñado a Adorno que lo otro no puede pensarse en clave idealista, desde el supuesto de la identidad, porque esto supone no pensarlo; mejor, supone pensarlo solo ficticiamente, y condenarlo al silencio y al olvido bajo las cicatrices endurecidas de los conceptos. Ahora bien, Adorno insiste en la necesidad del concepto y afirma que “solo los conceptos pueden realizar lo que impiden los conceptos” (ND 62; 58). Adorno niega la posibilidad de un pensar filosófico sin conceptos. Se trata –no lo olvidemos– de decir mediante el concepto lo que no se puede decir mediante conceptos. De hecho, escribe, “la filosofía consiste en el esfuerzo del concepto por curar las heridas que necesariamente inflige el propio concepto” (PhT I, 55; 43). A la filosofía, añade, “le es imprescindible creer que el concepto puede superar al concepto” (ND 21; 18), es decir, la identificación, y que así podrá alcanzar lo supraconceptual, lo no pensable y heterogéneo. No hay filosofía sin concepto. Pero tampoco hay filosofía si el concepto se emplea en clave idealista. Por eso, el trabajo del concepto en la filosofía es similar al de Sísifo: superar el concepto mediante el concepto (ND 27; 24). El concepto por tanto necesita ser corregido. De ello depende el futuro de la filosofía, la verificación de su tarea, “penetrar con conceptos lo que no es conceptual sin acomodar esto a aquéllos” (ND 21; 18). Solo así hablará el objeto, la realidad herida y olvidada. Al pensar (conceptualmente) lo que no se puede pensar, la filosofía del ensayo no pretende otra cosa que darle la palabra. El ensayo ya no tiene por meta claridades ni certezas, la captación inequívoca de lo real, sino darle voz a lo que sufre en silencio¹⁴. La apertura a lo otro del pensamiento que define al ensayo significa que en él el pensamiento ya no es sustancia, algo último, esto es, que en él no es la razón, el método, quien se impone al objeto, como ocurrió en el idealismo, sino que aquí el objeto lleva la voz cantante, y la racionalidad del ensayo solo pretende eso, darle voz, hacerle hablar, ser su voz. Pensar es darle la palabra. Pero la única manera de darle voz a lo no idéntico y de que hable la verdad de las cosas es el pensar que no identifica, el pensar que no se comprende a sí mismo, el único verdadero. Esta praxis filosófica necesariamente debe ir presidida por la dialéctica, o sea, por la conciencia de la no identidad, por la conciencia de la impensabilidad de lo que tiene que pensar. Es la única manera, por tanto, de pensar lo

¹⁴ Solo en este sentido debemos entender la “primacía (*Vorrang*) del objeto” que defiende Adorno (ND 184 ss; 185 ss. AT 384; 337). No como disolución del sujeto/pensamiento, sino como atención del pensar hacia la realidad, a la que tiene que salvar del encubrimiento y olvido a que la somete el concepto. En esa actividad de salvación le va también la vida al sujeto. Recordemos que si no la salvamos a ella, no nos salvamos.

que no se puede. Pero esto es el ensayo, la tensión permanente entre sujeto y objeto, pensamiento y realidad. Solo esta síntesis encontramos en la filosofía de Adorno, la de la antítesis irresoluble, frente a la síntesis hegeliana que –verdadera enemiga de la dialéctica– acaba subsumiendo un polo en el otro. Ahora bien, Adorno no olvida que esta relación antitética también precisa de cierta identidad, semejanza o mimesis entre los extremos, ya que “sin el agregado de mimesis la ruptura entre sujeto y objeto sería absoluta, y el conocimiento resultaría imposible” (ZME 148 n; 179n). Hay ciertamente un momento de verdad en la identidad, puesto que si no hubiera algo de parecido entre sujeto y objeto y estuviesen totalmente separados, éste no podría ser pensado por aquél (DSH 285; 61). Un pensar que eliminase todo residuo de impulso mimético sería puro desvarío. Adorno evita tanto la identidad idealista como el dualismo, la ruptura total, el abismo absoluto. Ni identidad ni dualismo: dialéctica. En la identidad idealista se piensa lo que se puede pensar, lo que ya está pensado; en el dualismo no se piensa lo que no se puede pensar; la dialéctica, estima Adorno, consiste en pensar lo que no se puede pensar (ND 21; 18). Para pensar lo que no puede ser pensado, esto es, para darle la palabra, se requiere algo de mimesis, alguna conexión. Sin mimesis no hay dialéctica. El pensamiento tiene que alienarse, salir de sí, abrirse a lo otro y hacerse lo otro como tal, pero sin identificarse con eso otro, sin encontrarse allí a sí mismo. Se trata, por tanto, de incorporar la mimesis, la alienación, en el concepto. Solo así corrige la violencia ejercida por la razón y el concepto librados a su propia lógica (ND 54; 51), es decir, su tendencia al dominio y la identidad. Solo esta operación permite a Adorno proponer el ensayo como racionalidad no identificadora, abierta a lo plural y fragmentario.

La conciencia, a juicio de Adorno, tiene dos caras, una mimética/expresiva y otra conceptual, es decir, una dimensión artística y otra científica (PhT I 81; 62). El proceso de ilustración ha consistido entonces en la supresión y la suplantación de aquel momento mimético por el conceptual. Lo que sostiene Adorno es que la crisis de la ilustración, tras llegar a la consumación de su totalitarismo identificador y dominador, nos devuelve a la dialéctica, a romper la identidad y el dominio, a pensar lo que no se puede. Pero esto equivale a decir que hay que recuperar la mimesis, la alienación del pensamiento. Ahora bien, “el arte es el refugio de la mimesis” (AT 86; 76). No solo eso. Para Adorno, la mimesis estética es la verdadera racionalidad del arte, su espíritu: “El momento espiritual del arte no es lo que el idealismo llama espíritu, sino más bien el proscrito impulso mimético (*mimetische Impuls*)” (AT 139; 125). Y es que Adorno sostiene que “la racionalidad de la obra arte solo se convierte en espíritu cuando se somete a lo que le está polarmente opuesto” (AT 180; 160), es decir, a lo no espiritual, a lo real, concreto y óptico, lo material. “El arte, había escrito ya Adorno en fecha temprana, es célula de materialismo” (KKA 186; 215). Es indudable que Adorno había aprendido este carácter materialista del arte curiosamente en Hegel, para el cual el momento estético de la conciencia consiste en “alienación hacia lo sensible” (*Entfremdung zum Sinnlichen*), es decir, en la apertura del pensamiento a lo otro de sí, a lo que no es pensamiento, de manera que en el arte el espíritu se aliena de sí y halla lo otro, lo sensible, lo que no se puede pensar (Hegel 1820-29, p. 28; pp. 18 s). En la obra arte el sujeto no se encuentra a sí mismo, sino que se abre al objeto. En la experiencia estética reina la extrañeza, lo enigmático, no

la familiaridad. Esta es la enseñanza que Adorno extrajo de la estética hegeliana¹⁵. Es en la estética donde se produce la apertura de la conciencia a lo que no es ella, y por eso es en el ámbito estético donde Adorno considera posible la auténtica realización de la dialéctica sujeto-objeto, en la que ninguno es reducible al otro (Gómez 1998, p. 55)¹⁶. La dialéctica, por tanto, no representa para Adorno un método para acercarse al arte sino algo que le es inmanente (AT 211; 187). Adorno supera el discurso idealista o racionalista vía estética, aunque sin renegar de la razón, del concepto. El elemento estético, por tanto, es necesario para la filosofía, pero no del modo en que lo planteó Schelling (ND 26; 23). Adorno prohíbe expresamente que la afinidad existente entre arte y filosofía permita a esta última a tomar préstamos del arte. Con este giro estético, Adorno no pretende exigir un más –la mimesis– que añadido a la razón tradicional daría como resultado una razón más amplia. Lo mimético, lo artístico, no representa aquí una simple facultad añadida a la *ratio*, la razón instrumental y racionalista. De ser así, la razón identificadora quedaría intacta. El giro estético que propone Adorno implica más bien una crítica y una corrección de aquella *ratio*, especialmente en lo tocante al pensamiento de la identidad que la constituye esencialmente. Solo corrigiendo primero aquella razón, logramos ampliarla (Cfr. Gómez 1998, p. 142). El concepto, como pensar identificador, no se incorpora la mimesis como simple ampliación sin previa transformación. Adorno sugiere que “el concepto sólo puede representar de una manera la mimesis a la que suplantó: apropiándose algo de ésta en su propia conducta” (ND 26; 23). Solo así se corrige verdaderamente. No se trata de añadir el arte al concepto, ni tampoco por supuesto de sustituir el concepto por el arte; Adorno propone corregir el concepto con el arte. Esta operación marca el sentido de la conexión entre filosofía y arte en el pensamiento de Adorno: “La filosofía se alía con el arte en la medida en que quisiera salvar dentro del medio del concepto la mimesis suprimida por el propio concepto” (DSH 354; 160). Lo que plantea es hacer lo que hace la mimesis (alienación, apertura a lo otro) con el propio concepto. Solo así podrá pensar lo que no se puede pensar.

Esta conexión entre arte y ciencia, intuición y concepto, es lo que representa precisamente el ensayo, o sea, la filosofía. El escrito de Adorno sobre el ensayo no solo va dirigido contra el idealismo. También supone una objeción fundamental al trabajo de 1910 de Lukács, en el que se defiende la ausencia de trascendencia cognoscitiva del ensayo, que acaba acostado del lado del arte (Lukács 1910, pp. 15 s, 38). Adorno responde presentando al ensayo como forma de la filosofía, como

¹⁵ Hegel, sin embargo, por lo mismo que traicionó su programa dialéctico, pretendía superar esa *Entfremdung zum Sinnlichen* que define al espíritu en la experiencia artística, con la intención de que el espíritu se reconociera a sí en lo otro, en lo que no es él, en lo sensible, o sea, para liberar al mundo material/sensible de su extrañeza respecto del espíritu.

¹⁶ De ahí el interés de Adorno por Kierkegaard: en Kierkegaard halló la defensa de la dialéctica, frente a la identidad idealista entre lo exterior y lo interior, entre manifestación y esencia, exposición y cosa expuesta, identidad que había significado la ruptura del programa dialéctico. En él encontró pues un proyecto de superación del idealismo, pero irracional, absurdo y paradójico para la razón, vía religión. Es en la religión donde Kierkegaard cree que se produce verdaderamente la apertura de la conciencia a lo otro de sí.

filosofía, frente a la ciencia y al arte. Esta es la justificación filosófica del ensayo planteada por Adorno contra la deslegitimación lukácsiana. El ensayo no es arte ni ciencia, es filosofía, una tercera posibilidad abierta ante la alternativa de carácter positivista entre ciencia y arte. La filosofía misma por tanto ni es ciencia ni poesía del pensamiento (ND 115; 112). El ensayo tiene ante todo una pretensión filosófica, que supone una alternativa entre la ciencia, como único ámbito de conocimiento y verdad, y el arte como ámbito de lo irracional (EF 9; 11). “El ensayo, escribe Adorno [la filosofía, podemos añadir], ni crea científicamente ni crea algo artísticamente” (EF 10; 12), pero tiene algo de científico y de artístico. El ensayo es la filosofía que resulta de incorporar el arte al concepto, una razón ampliada, de más alto vuelo. Es ciencia más arte. Starobinski confirma que el ensayo debería conciliar ciencia y poesía (Starobinski 1998, p. 40). Representa una repriminación del programa de autonomía de la filosofía, de salvación de la filosofía ante la tan debatida muerte de la filosofía. Ahora bien, perfila el futuro de la filosofía, concibiéndola como pensamiento *conceptual de lo que no se puede pensar*, como afán de “expresar lo inexpressable” (ND 114; 112). Adorno sostiene que el ensayo –la filosofía– se mueve en el ámbito del concepto y tiene como objetivo la verdad. Es *pensar conceptual*, esto es lo que tiene de científico y lo que le separa ya del arte, que es *pensar intuitivo* (EF 11; 13). Así evita la confusión de géneros entre filosofía y arte, y salva sus peculiaridades. No son iguales, no tienen la misma forma, y cada uno debe ser fiel a su propia especificidad. El concepto –no el arte ni la intuición– es el medio de la filosofía, de modo que una filosofía que se propusiera imitar al arte –caso de Schelling– se autoeliminaría a juicio de Adorno (ND 26; 23). Una filosofía que cree poder eliminar el pensamiento objetivador o conceptualizador, tomando un préstamo de la poesía, suponiendo que en ella habla el ser, como sugiere Heidegger, es “cháchara cultural”, escribe (EF 13; 15). Tal *filosofía* ni cumple las obligaciones que tiene toda filosofía con el concepto, ni despliega plenamente lo estético. Adorno niega la existencia de una forma de conocimiento que sea absolutamente distinta del estilo conceptualista imperante. La razón filosófica adecuada –el ensayo– tiene algo del arte, pero el verdadero papel de lo estético no es el de ser ciencia. Adorno afirma que solo en la forma expositiva resulta el ensayo parecido al arte (EF 26; 29), o sea, en la conciencia de la no identidad de la exposición y la cosa expuesta, en la experiencia de que allí hay algo otro. Esto es lo que la filosofía tiene de artística y lo que le separa de la ciencia, algo esencial, porque es justo lo que permite frenar la tendencia identificadora, cosificadora, del concepto. Este es el fundamento de la corrección y de la ampliación de la racionalidad que subyace a la razón ensayística, y lo que la legitima como razón práctica, como respuesta a la crisis de la modernidad, tras el fracaso del idealismo y del positivismo. Ante la crisis del discurso idealista que había orientado la existencia de la humanidad y cuyo hueco había sido ocupado por el positivismo de la razón instrumental, ante esta crisis que Adorno llamó ‘dialéctica de la ilustración’ y según la cual los ideales ilustrados, que contienen en sí su negación, se transforman en dominio, ante esto, ni abandono positivista y adaptación, ni refugio en lo místico/estético; Adorno propugna la palabra saludable del ensayo, la recuperación de la razón actualizada con el arte, una razón corregida que evita la repetición de la dialéctica de la ilustración, y por la que habla lo olvidado y reprimido.

Referencias bibliográficas

Adorno, Th. W.

- APh “Die Aktualität der Philosophie” (1931), en *Philosophische Frühschriften, Gesammelte Schriften*, Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973 (ed. esp. de J. L. Arantegui, *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós/ICE-UAB, 1991).
- AT *Ästhetische Theorie* (1969), G. S., Bd. 7, 1984 (ed. esp. de F. Riaza, Madrid: Taurus, 1980).
- DA *Dialektik der Aufklärung* (1947), G. S., Bd. 3, 1984 (ed. esp. de H. A. Murena, Buenos Aires: Sur, 1970).
- DSH *Drei Studien zu Hegel* (1956-63), G. S., Bd. 5, 1975 (ed. esp. de V. Sánchez de Zavala, Madrid: Taurus, 1981).
- EF “Der Essay als Form” (1954), en *Noten zur Literatur*, G. S., Bd. 11, 1984 (ed. esp. de M. Sacristán, *Notas de literatura*, Barcelona: Ariel, 1962).
- IN “Die Idee der Naturgeschichte” (1932), en *Philosophische Frühschriften* (ed. esp. en *Actualidad de la filosofía*).
- JE *Jargon der Eigentlichkeit* (1962/64), G. S., Bd. 6, 1977 (ed. esp. de J. Pérez, *La ideología como lenguaje*, Madrid: Taurus, 1971).
- KKA *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* (1931), G. S., Bd. 2, 1979 (ed. esp. de R. J. Vernengo, Caracas: Monte Ávila, 1969).
- MM *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (1944/51), G. S., Bd. 4, 1980 (ed. esp. de J. Chamorro, Madrid: Taurus, 1987).
- ND *Negative Dialektik* (1966), G. S., Bd. 6 (ed. esp. de J. M. Ripalda, Madrid: Taurus, 1990).
- PhT *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung* (1962/63), zwei Bände, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997 (ed. esp. de R. Sánchez, dos tomos, Madrid: Taurus, 1983).
- ZME *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (1934-37), (G.S., Bd. 5, 1975). Ed. esp. de L. Mames (Planeta/Monte Ávila, Barcelona, 1986).

Bense, M. (1947), “Über den Essay und seine Prose”, *Merkur* 3: 414-424.

Gadamer, H. G. (1996), *Estética y hermenéutica*, tr. de A. Gómez. Madrid: Tecnos.

Gómez, V. (1998), *El pensamiento estético de Th. W. Adorno*. Madrid: Cátedra (Universitat de València).

Habermas, J. (1982), *Conocimiento e interés*, tr. de M. Jiménez y J. F. Yvars. Madrid: Taurus.

Hegel, G. W. F. (1807), “Phänomenologie des Geistes”, *Werke*, Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986 (ed. esp. de W. Roces. Madrid: FCE, 1981).

——— (1812-16), “Wissenschaft der Logik, I”, *Werke*, Band 5 (ed. esp. de A. y R. Mondolfo. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1968).

- (1817-30), “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, I”, *Werke*, Band 8. Ed. esp. de R. Valls (Alianza, Madrid, 1997).
- (1820-29), “Vorlesungen über die Ästhetik, I”, *Werke*, Band 13 (ed. esp. de R. Gabás. Barcelona: Península, 1989).
- (1821), “Grundlinien der Philosophie des Rechts”, *Werke*, Band 7 (ed. esp. de J. L. Vermaal. Barcelona: Edhasa, 1988).
- (1822-1831), *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Band I, her. v. J. Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1955 (ed. esp. de J. Gaos. Madrid, Alianza, 1980).
- Heidegger, M. (1927), *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, Bd. 2. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977, (ed. esp. de J. Gaos. México: FCE, 1982).
- Husserl, E. (1912), “Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie”, *Husserliana* III/1, her. v. K. Schuhmann. Den Haag: Nijhoff, 1976 (ed. esp. de J. Gaos. México: FCE, 1985).
- (1920-30), “Formale und transzendente Logik”, *Husserliana* XVII, her. v. P. Janssen. Den Haag: Nijhoff, 1974 (ed. esp. de L. Villoro. México: UNAM, 1962).
- (1923-24), “Erste Philosophie, zweiter Teil”, *Husserliana* VIII, her. v. R. Boehm. Den Haag: Nijhoff, 1959.
- (1931), “Nachwort, Ideen III”, *Husserliana* V, her. v. M. Biemel. Den Haag: Nijhoff, 1971 (ed. esp. de J. Gaos, *Epílogo a Ideas*. México: FCE, 1985).
- Jarauta, F. (1991), “Para una filosofía del ensayo”, *Revista de Occidente* 116: 43-50.
- Lukács, G. (1910), “Sobre la esencia y forma del ensayo”, en *El alma y las formas*, tr. de M. Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1975, pp. 13-39.
- Montaigne, M. (1580-88), *Les Essais*. P. Villey ed. Paris: PUF, 1988.
- Nietzsche, F. (1887), *Werke in drei Bänden*, her. v. K. Schlechta. München: Carl Hanser Verlag, 1973 (ed. esp. de E. Ovejero, “La voluntad de dominio”, *Obras*, IX, Buenos Aires: Aguilar, 1947).
- Ortega y Gasset, J. (1923), “El tema de nuestro tiempo”, *Obras Completas*, t. III. Madrid: Alianza/Revista de Occidente, 1983.
- (1914), “Meditaciones del Quijote”, *Obras Completas*, t. I.
- Starobinski, J. (1998), “¿Es posible definir el ensayo?”, *Cuadernos hispanoamericanos* 575: 31-40.
- Tran-Duc-Thao (1971), *Fenomenología y materialismo dialéctico*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Resumen / Abstract

Frente al positivismo dominante en su tiempo para el que el ensayo era una filosofía sin rigor, Adorno recupera el ensayo como una nueva forma de hacer filosofía, como un nuevo *logos*. Esta racionalidad ensayística, sin abandonar el concepto, incluye en la filosofía el elemento estético, que es precisamente el que permite a la razón filosófica superar la identidad impuesta por el idealismo, constituirse en dialéctica y pensar justo lo que no se puede pensar, lo concreto.

Essay as Philosophy. Art and Philosophy in Adorno

In contrast to the prevailing positivism of his time, which considered the essays as incapable of rigour, Adorno recovers the essay as a medium of philosophical exposition, a new logos. The rationality of the philosophical essay combines concepts with the esthetic element. This makes philosophical reason dialectical instead of identical in the sense of idealism, and capable of treating concrete issues.