



Trans/Form/Ação

ISSN: 0101-3173

ISSN: 1980-539X

Universidade Estadual Paulista, Departamento de Filosofia

Gamboa, Leonardo Verano  
Dialéctica de la experiencia en Merleau-Ponty y Adorno  
Trans/Form/Ação, vol. 45, núm. 3, 2022, Julio-Septiembre, pp. 105-124  
Universidade Estadual Paulista, Departamento de Filosofia

DOI: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n3.p105>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=384272316007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)



Sistema de Información Científica Redalyc  
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso  
abierto

## DIALÉCTICA DE LA EXPERIENCIA EN MERLEAU-PONTY Y ADORNO

Leonardo Verano Gamboa<sup>1</sup>

**Resumen:** El texto propone un diálogo entre fenomenología y teoría crítica, concretamente en Merleau-Ponty y Adorno. Sostenemos que la labor asignada por ellos a la filosofía pone en evidencia una concepción dialéctica de la experiencia en la que se reivindica el sentido de ésta como experiencia viva (*lebendige Erfahrung*). No obstante las fuertes objeciones dirigidas a la fenomenología por Adorno, Horkheimer y Marcuse, identificamos a modo de introducción la negatividad de la experiencia como rasgo característico en Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty. En segundo lugar, nos ocupamos de la concepción de percepción como experiencia sensible en Merleau-Ponty, con el fin de precisar el sentido dialéctico de esta. En tercer lugar, señalamos la importancia que Adorno asigna al trabajo conceptual de la filosofía con el propósito de ver el sentido dialéctico de este que lo vincula a la experiencia viva de las cosas. Por último, identificamos a modo de conclusión puntos de encuentro en la concepción de la dialéctica en ambos autores y presentamos una reflexión sobre la actualidad de esta.

**Palabras clave:** Dialéctica. Experiencia. Percepción. Concepto.

### 1 LA VÍA NEGATIVA DEL PENSAR EN LA FENOMENOLOGÍA Y LA TEORÍA CRÍTICA

Si bien autores como Horkheimer, Adorno y Marcuse valoran, de distinta manera, la crítica de la fenomenología al positivismo de las ciencias y su reducción del hombre y el mundo a simples objetos<sup>2</sup>, no dudan en afirmar

<sup>1</sup> Profesor del Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad del Norte, Barranquilla – Colombia.  <https://orcid.org/0000-0001-7467-9018>. E-mail: lverano@uninorte.edu.co.

<sup>2</sup> Son varios los estudios que aproximan los planteamientos de la fenomenología a los de la teoría crítica, particularmente desde la crítica hecha por Husserl al positivismo de las ciencias. Destacamos el trabajo de Marcos Hernández y Carlos Marzán, quienes presentan puntos de encuentro y diferencias fundamentales con la fenomenología en la recepción de esta por parte de Horkheimer, Adorno y Marcuse (HERNÁNDEZ; MARZÁN, 2013). Así mismo la investigación de Guillermo Hoyos

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n3.p105>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

que la fenomenología hace parte de la concepción tradicional de teoría: sus conocimientos –postulados, conceptos, métodos y prácticas– son el resultado de su misma reflexión, se originan únicamente en esta y no en procesos sociales concretos. La fenomenología es, en últimas, una ontología idealista, puesto que comparte la concepción moderna de razón y de sujeto que reduce a estos a un sistema abstracto de pensamiento (HORKHEIMER, 2009; ADORNO, 2002).<sup>3</sup> Reconstruiremos brevemente, en esta parte preliminar, las tesis principales que soportan esta crítica, con el fin de analizar su alcance en contraste con algunos postulados centrales de la fenomenología.

La explicación que realiza el pensamiento moderno, y con él su idea tradicional de teoría, consiste en la aspiración de la razón, escribe Horkheimer en su ensayo *Teoría tradicional y teoría crítica*, a subsumir el hecho concreto en una estructura conceptual dada (HORKHEIMER, 2003). En sus *Investigaciones Lógicas* Husserl incurre en esta concepción de teoría al concebir a esta como “[...] un sistema cerrado de proposiciones de una ciencia [...]” (HORKHEIMER, 2003, p. 224)<sup>4</sup>, con lo que la equipara a un sistema de signos matemático. Una década antes, en sus lecciones *Introducción a la filosofía del presente*, Horkheimer afirma que no es otra la propuesta de Husserl al concebir la filosofía como ciencia estricta (*strenge Wissenschaft*): una filosofía que, de modo similar al pensamiento matemático, sea capaz de producir y satisfacer los más altos niveles conceptuales y conducir la vida a través de formas puras de la razón (HORKHEIMER, 1990). Adorno, por su parte, ve en la ontología fundamental de Heidegger<sup>5</sup> una filosofía que, en últimas, continuará el camino de una fenomenología de la conciencia al fundar, como Husserl, la comprensión del mundo y su verdad en la intuición de esencias

---

reconstruye la idea de crítica en la fenomenología y la teoría crítica frente a la crisis del sentido (HOYOS, 2012).

<sup>3</sup> Marcuse, por su parte, afirma en referencia a Heidegger que en sus últimos escritos la ontología fáctica se convierte en una metafísica pura, abstracta (MARCUSE, 2016).

<sup>4</sup> Husserl citado aquí por Horkheimer: “In der fortgeschrittensten Logik der Gegenwart, wie sie in Husserl *Logische Untersuchungen* repräsentativen Ausdruck gefunden hat, wird Theorie ‘als in sich geschlossenes Satzsystem einer Wissenschaft überhaupt’ bezeichnet” (HORKHEIMER, 2009, p. 164).

<sup>5</sup> En la primera lección de sus cursos *Ontologie und Dialektik* Adorno sostiene que la fenomenología de Husserl y de Heidegger es idealista, contrariamente a las interpretaciones que suelen ver como opuestos la fenomenología y el idealismo. Esto obedece fundamentalmente a la orientación metodológica de la fenomenología, cuyo interés se centra en saber cómo se constituyen los objetos desde la conciencia o desde el pensamiento y no en preguntar propiamente por el *conocimiento* de tales objetos y, especialmente, por lo que puede hacer la filosofía sobre las cosas esenciales (ADORNO, 2002).

(ADORNO, 2002).<sup>6</sup> En el caso de Marcuse, aunque con seguridad sea de los tres quien explícitamente haya intentado una lectura fenomenológica del marxismo, no duda en denominar la filosofía de Heidegger, refiriéndose específicamente a *Ser y Tiempo*, como la “filosofía burguesa” (MARCUSE, 2010, p. 102) que más ha hecho avanzar la investigación de la constitución histórica del *Dasein*. La obra de Heidegger posterior a 1933 pierde el peso otorgado a la facticidad del *Dasein*, a su existencia concreta, material, orientándose a una interpretación general y abstracta del ser humano útil para la legitimación del *statu quo* (MARCUSE, 2016).<sup>7</sup>

Lo que está en juego en esta crítica es, de acuerdo con lo anterior, la concepción idealista en que incurre la tradición filosófica, y en este caso la fenomenología, que al dejar a un lado la experiencia concreta, viva del mundo, pierde su poder crítico; desconoce, en otras palabras, el carácter esencialmente negativo de esta experiencia, que se opone a todo intento de una sistematización acabada, absoluta de su sentido. La idea de una dialéctica negativa, de acuerdo con Adorno, parte justamente del reconocimiento del carácter constitutivo de lo no-conceptual, esto es, del sentido negativo inherente a la experiencia (ADORNO, 2003b).

La crítica que dirige la fenomenología, por su parte, a la filosofía de la tradición es entendida, desde sus inicios con Husserl, como esencialmente negativa. Su invitación a “volver a las cosas mismas”<sup>8</sup> exige fijar la atención en el asunto estudiado, en lo que, expresado en términos fenomenológicos, se *muestra*, se *manifiesta*. Lo que se busca, en últimas, es la no determinación unilateral del sentido de las cosas, permitir que ellas se muestren “en sí mismas”. Las cosas serán, en sentido estricto, no lo que el filósofo piense de ellas, sino lo que él pueda pensar a partir de ellas mismas. El reconocimiento del carácter esencialmente fenoménico de las cosas exige a la filosofía, más allá de crear una estrategia metodológica de acceso a ellas, un cuestionamiento permanente de su sentido, ya que precisamente ellas se muestran siempre “como” esto o “como” aquello. Lo característico de este modo de darse del

<sup>6</sup> Cabe recordar que la tesis doctoral de Adorno sobre Husserl, *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*, planteaba casi 30 años antes la misma crítica: “El recurso a lo inmediatamente dado [advierte en las primeras líneas del Prólogo] es el punto de partida positivo de todas las críticas ofrecidas aquí.” (ADORNO, 2003a, p. 11). Traducción del autor del artículo. Confróntese también los comentarios de Adorno a la ontología en *Negative Dialektik* (ADORNO, 2003b).

<sup>7</sup> Sobre la lectura que realiza Marcuse de Heidegger ver LARA, 2019, p. 5-18.

<sup>8</sup> “Wir wollen auf die Sachen Selbst zurückgehen” (HUSSERL, 1993, p. 6).

fenómeno –siempre “como algo” (“*als Struktur*”)<sup>9</sup>–, expresa justamente su negatividad, el hecho de mostrarse en escorzos, en sombras (*Abschattungen*). Estas son parte constitutiva de la manifestación de la cosa, en el modo de un *ocultamiento* (*Verborgenheit*) que, expresado en términos heideggerianos, *desoculta* (*unverbergen*). El ser de las cosas se revela como un ser de escorzos, como un ser, dirá Merleau-Ponty, “ahuecado”.

En el parágrafo 7 de *Ser y tiempo* Heidegger subraya el carácter constitutivo de la negatividad presente en la idea de fenómeno. Lo que *no* se muestra en el fenómeno no debe ser entendido, advierte el autor, como algo privativo, en el sentido del significado que suele tener en alemán la palabra *Erscheinung*, esto es, como algo que solo se muestra a través de algo y, por ello, que no se muestra nunca en sí mismo, como es el caso del síntoma y la enfermedad (HEIDEGGER, 2001). Lo que no se muestra en el fenómeno, justamente por ser un no-mostrarse de *algo* (*etwas*), no es una pura nada, sino algo constitutivo de la cosa misma. Así, lo que aparece, lo que se muestra de las cosas, su *apariencia*, muestra el ser mismo de ellas y no una simple apariencia, como si “detrás” de esta se escondiera su verdadero ser. Las cosas *son* lo que aparecen y generalmente, advierte Heidegger, lo que aparece encubre el ser de estas, en virtud de que aparece como lo ya interpretado, lo ya visto. Fijarse en lo que aparece es, por ello, una invitación a tener una experiencia –viva– de las cosas en la que éstas se muestren en sí mismas y no a través de lo ya interpretado, de lo ya visto<sup>10</sup>. Merleau-Ponty, por su parte, realizará una reivindicación de la percepción como la experiencia sensible que hace posible nuestro *contacto vivo* con las cosas –que él llama “tejido conjuntivo” (*tissu conjonctif*), “quiasmo” (*chiasme*)–, con el que enfatiza, como veremos, la

<sup>9</sup> En *Investigaciones lógicas* Husserl precisa ya, en el contexto de la distinción entre percepción categorial y percepción sensible, que en los *nuevos* actos de generalización, de conocimiento y de enunciación, fundados en la percepción sensible, no aparecen simplemente vivencias subjetivas debido precisamente a que en ellos lo que aparece aparece *como algo*, como real o ideal, determinado o indeterminado. En el mismo sentido, la percepción sensible no capta únicamente datos aislados de las cosas, un tamaño, un color, una textura, sino *este* o *un* objeto del cual decimos que tiene tales características (HUSSERL, 1993). Sobre la “estructura como” (*als-Struktur*) ver TENGELYI, 2007, p. 191-193.

<sup>10</sup> En *¿Qué significa pensar?* Heidegger da el ejemplo de la percepción de un árbol floreciente para ilustrar que pensar tiene que ver con hacer una experiencia y no simplemente con tener representaciones de algo (HEIDEGGER, 2002). Tener una experiencia –viva– del árbol no es verlo a través de nuestras representaciones acostumbradas, de lo que la ciencia ha dicho que sea un árbol, sino hacer posible que el árbol –y nosotros– se presente en sí mismo: “[...] en este presentar no se trata de ‘representaciones’ que revolotean en nuestra cabeza.” (HEIDEGGER, 2005, p. 35). Y concluye más adelante: “Si pensamos lo que implica el hecho de que un árbol floreciente se nos presente, de modo que nosotros podamos colocarnos frente a él, se impone que ante todo no nos deshagamos del árbol en flor, sino que por fin lo dejemos estar allí donde está.” (HEIDEGGER, 2005, p. 37).

relación dinámica, dialéctica, de entrelazamiento mutuo entre nosotros y el mundo.

## 2 MERLEAU-PONTY: PERCEPCIÓN Y DIALÉCTICA

Sin duda es Merleau-Ponty, junto con Sartre, quien reivindica explícitamente, entre los fenomenólogos, el pensamiento dialéctico.<sup>11</sup> Por este entiende, como Adorno (ADORNO, 2010), más que un método filosófico de investigación, el rasgo distintivo del pensar filosófico: la afirmación de un intercambio “verdadero” entre quien sabe y quien no sabe, entre el sentido y el sinsentido, la nada y el ser, la razón y el cuerpo, el concepto y la experiencia, la palabra y el sentido, el yo y el otro, el ser humano y el mundo<sup>12</sup>. Vale la pena hacer mención aquí del trabajo realizado por Emiliano Gambarotta en torno al lugar de la dialéctica en el pensamiento político de Merleau-Ponty y Adorno. En su artículo “Entre la incertidumbre y la indeterminación. Para una dialéctica de la acción política en Merleau-Ponty, Horkheimer y Adorno”, Gambarotta subraya la indeterminación de la acción –lo que está en directa relación con lo que llamamos aquí perspectiva a propósito de la percepción– como rasgo característico de la acción política que acoge el pluralismo y se opone a toda posición totalitaria. El autor coincide con nosotros en enfatizar el esfuerzo de Merleau-Ponty y Adorno por no incurrir en lo que critican, esto es, en una lógica de la identidad que niegue la diferencia y sí mantener la pluralidad con la propuesta de una dialéctica aporética (GAMBAROTTA, 2011) propia, como veremos, de lo que Merleau-Ponty y Adorno llaman una dialéctica abierta. La afirmación de la aporía, como rasgo característico del pensar filosófico, es lo que permite que la relación de los opuestos se de en los términos de un “intercambio verdadero”, en el sentido en que, como hemos indicado, lo negativo de la experiencia es constitutivo o inherente a ella. La ignorancia, por ejemplo, no es un saber camuflado que refleje la humildad del que sabe, sino, como lo evidencia la filosofía de Sócrates, el sentido profundo de un saber que reconoce su propia ignorancia. Sócrates, observa Merleau-Ponty, no sabe “más” que los atenienses, “[...] sabe solamente que no hay saber absoluto y que, por esa laguna, estamos abiertos a la verdad.”

<sup>11</sup> En la época de la publicación de *Las aventuras de la dialéctica* Merleau-Ponty imparte cursos sobre el pensamiento dialéctico. Destacamos aquí en particular una de las conclusiones que expone al final del resumen de su curso “La filosofía dialéctica”: “[...] la dialéctica es desde siempre una *experiencia* del pensamiento...” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 161). Cursiva en el original.

<sup>12</sup> Podríamos seguir extendiendo la lista: pasividad y actividad, consciente e inconsciente, real e imaginario, verdad y mentira, naturaleza y cultura.

(MERLEAU-PONTY, 2009, p. 111). El precio que paga en su “aspiración” a la verdad es justamente el reconocimiento de que no la posee, que para ella no existe la verdad como hecho acabado, sino la *experiencia* de la verdad como un proceso cuyo sentido no ha sido previamente trazado<sup>13</sup>. Recordemos que, aunque sea brevemente, la pérdida del sentido negativo de la experiencia es el blanco de la crítica que Merleau-Ponty, como Adorno, dirige al pensamiento dialéctico tradicional. No obstante las fuertes objeciones a la filosofía de Hegel, Merleau-Ponty señala que su gran aporte está precisamente en ver la negatividad como constitutiva de lo positivo, en donde los opuestos no se excluyen para dar paso a una identidad sin contradicción, sino que, por el contrario, se mantienen (MERLEAU-PONTY, 1968). Las filosofías dialécticas marxistas, en particular las expuestas por Max Weber, Georg Lukács, León Trotsky y Jean-Paul Sartre, como lo muestra en su obra *Las aventuras de la dialéctica*, buscan superar la exclusión de los opuestos, pero incurren, cada una a su manera, en el error de proponer, explícita o implícitamente, un fin de la historia que elimina el espíritu de la dialéctica: ser la aventura de un sentido que no puede ser fijado previamente, esto es, encontrarse fuera del devenir mismo de la historia (MERLEAU-PONTY, 1955). Tal crítica a la dialéctica marxista, de la que vale advertir Marx puede estar excluido (MERLEAU-PONTY, 1955), exige reconocer que la existencia de la dialéctica se encuentra “en” la experiencia concreta de los hombres, en las relaciones que establecen con los demás, y no en el orden de las ideas, de las abstracciones (MERLEAU-PONTY, 1955). Consideramos que el espíritu de esta crítica es también el que anima las fuertes objeciones que por extenso dirige Merleau-Ponty, en el capítulo “Interrogación y dialéctica” de su obra *Lo visible y lo invisible*, a la filosofía de Sartre, particularmente a su obra *El ser y la nada*. Al concebir el ser como pura positividad, en el sentido de que excluye la nada, y a esta como pura negatividad, por la misma razón de que queda excluida del ser, Sartre incurre en un dualismo que elimina toda relación dialéctica posible entre estos (MERLEAU-PONTY, 1964a).<sup>14</sup>

El racionalismo dualista presente no solo en el pensamiento dialéctico, sino en la filosofía y la ciencia, ha establecido una separación radical entre teoría y praxis, razón y experiencia, hombre y mundo, espíritu y cuerpo,

<sup>13</sup> Refiriéndose al pensamiento dialéctico afirma Merleau-Ponty: “[...] no se trata, pues, de un pensamiento que discurre por un cauce preestablecido, sino de un pensamiento que abre su propio cauce, se encuentra a sí mismo avanzando y demuestra que el camino es viable construyéndolo.” (MERLEAU-PONTY, 1970, p. 117).

<sup>14</sup> En la nota al pie número 21 de este artículo referimos una vez más esta crítica.

en el momento en que cree que sus principios –sus verdades expresadas en enunciados, en representaciones– son la única luz que ilumina la experiencia de las cosas. En ese momento la filosofía y la ciencia, pero también la literatura y el arte<sup>15</sup>, pierden el sentido dialéctico del mundo descubierto en su experiencia al creer que el sentido de este es equivalente a lo que ellos han pensado y expresado de él. De este modo se sostiene una relación unilateral con el mundo caracterizada por perder el contacto, la experiencia viva de este, al dirigirle una mirada que lo domina y lo controla, una mirada exterior propia de un pensamiento de sobrevuelo (*survol*).<sup>16</sup> Vemos en esta crítica un punto de encuentro con Adorno relacionado con la idea del cuerpo que quisiéramos mencionar brevemente, sin pretender desconocer las diferencias notables entre ellos.<sup>17</sup> Merleau-Ponty llama experiencia viva precisamente a la experiencia perceptiva de las cosas, de los otros, del mundo, en la que estos no se encuentran separados de nosotros por la reflexión, sino que forman una unidad dialéctica que impide convertirlos en objetos. El espíritu y el cuerpo, la razón y la sensibilidad, no son opuestos que se excluyan, sino que se afirman el uno en el otro (*Ineinander*; *Verflechtung*). La distinción que hace el filósofo francés a partir de Husserl entre el cuerpo como *Körper* y el cuerpo como *Leib* tiene que ver con el tipo de experiencia que se tenga del cuerpo (MERLEAU-PONTY, 1945). El cuerpo como *Leib* es la experiencia –viva– que tenemos del cuerpo como *nuestro* cuerpo –y del otro como su propio cuerpo–, esto es, no las representaciones que ha construido la ciencia del cuerpo, sino el cuerpo que *somos*, “con” el que percibimos, sentimos, pensamos, soñamos (MERLEAU-PONTY, 1945). En el diagnóstico hecho por Adorno de la dinámica de la “civilización moderna” señala que la sociedad de masas ha hecho del cuerpo un cuerpo objeto (*Körper*) separado del espíritu, degradado a materia prima (HORKHEIMER; ADORNO, 2003). Se ha perdido con ello

<sup>15</sup> Es lo que le sucede a la literatura y al arte cuando conciben su lenguaje como instrumento para representar el mundo, lo que supone la idea de un pensamiento preestablecido, de un sentido anterior al lenguaje, lo que equivale a la creencia en un pensamiento divino (MERLEAU-PONTY, 1969).

<sup>16</sup> Para Merleau-Ponty no solo las filosofías que han sostenido una concepción abstracta e intelectualista de la razón incurrir en una concepción del pensamiento como pensamiento de sobrevuelo (*survol*), sino también una filosofía como la que expone Sartre en *El ser y la nada* (MERLEAU-PONTY, 1964a).

<sup>17</sup> Aunque Adorno no haya elaborado una filosofía del cuerpo como es el caso de Merleau-Ponty, consideramos que hay puntos de encuentro fundamentales en su reflexión sobre el cuerpo que contribuyen a sustentar nuestra tesis de la reivindicación, por parte de los dos autores, de una concepción dialéctica de la experiencia como experiencia viva. En el capítulo titulado “Theodor Adorno – Soma und Sensorium”, aunque no esté dedicado al tema de la dialéctica, Christian Grüny presenta aspectos comunes y diferencias fundamentales en la concepción del cuerpo en Adorno y Merleau-Ponty (GRÜNY, 2012).



la experiencia viva del cuerpo. En esto coincide con el despliegue del dominio del pensamiento científico denunciado por Merleau-Ponty y su tendencia arraigada de tratar a todos los seres como objetos generales, como algo que no tiene que ver con nosotros (MERLEAU-PONTY, 1964b).

En el primer capítulo de su obra *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty presenta por extenso su crítica al pensamiento de sobrevuelo (*survol*) característico de lo que él llama “filosofías de la reflexión” o de la “conciencia” que hacen de su propio análisis la fuente del sentido del mundo (MERLEAU-PONTY, 1964a).<sup>18</sup> En este contexto el autor trae una vez más el planteamiento hecho ya en sus primeras obras de la necesidad de partir de la experiencia del mundo antes de que este sea convertido en mundo pensado, en mundo de la reflexión. Sabemos que esta experiencia es la experiencia perceptiva, corporal del mundo, en la que el sentido negativo de este no es una proposición, un postulado de la reflexión (MERLEAU-PONTY, 1964a). La percepción pone en evidencia que el sentido negativo de su experiencia hace parte de la percepción misma de las cosas. Cada percepción es mutable –percibimos siempre de este o de aquella manera– no porque ella sea un sentido probable de lo percibido –lo que supondría un sentido fijo del cual nuestra percepción sería una aproximación–, sino porque ella es una experiencia posible del mundo, porque puede hacer estallar el sentido de lo que percibimos (MERLEAU-PONTY, 1964a).<sup>19</sup> La “posibilidad” de percibir siempre de otra manera no es una posibilidad del pensamiento, esto es, de representarnos experiencias posibles de algo, sino una posibilidad de la propia experiencia de percibir

<sup>18</sup> “La filosofía reflexiva parte del principio de que, si una percepción ha de ser mía, es preciso que, ya desde ahora, sea una “representación” mía, dicho en otros términos, es preciso que sea yo, como “pensamiento” quien efectúe la reunión de los diferentes aspectos bajo los cuales se presenta el objeto, y su síntesis en un objeto” (MERLEAU-PONTY, 1970, p. 65). Filosofías reflexivas serían, por ello, todas aquellas filosofías que niegan la autonomía del sentido de la percepción, esto es, de que percibir sea ante todo percibir un sentido y no una serie caótica de datos aislados que van a ser articulados y unificados por el análisis. Pensamiento reflexivo, de sobrevuelo (*survol*), es también el pensamiento científico que dirige una mirada exterior al mundo que lo reduce a la representación que tiene de este, a su condición de “objeto” (MERLEAU-PONTY, 1964b, p. 12).

<sup>19</sup> “Creía estar viendo en la arena una pieza de madera pulimentada por el mar, y *era* un peñasco arcilloso. [El estallido] y la destrucción de la primera apariencia no me permiten definir desde ahora lo ‘real’ como meramente probable, puesto que *sólo son otro nombre de la nueva aparición*, que ha de figurar, por tanto, en nuestro análisis de la *des-ilusión*. La des-ilusión es la pérdida de una evidencia únicamente porque es la adquisición de otra.” (MERLEAU-PONTY, 1970, p. 61). Letra cursiva en el original. Entre corchetes introducimos una variación en la traducción. Consideramos más apropiado, de acuerdo con la idea desarrollada por Merleau-Ponty en este pasaje y en otros, traducir *L'éclatement* (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 63) como “el estallido”, “la explosión”, y no como “la ruina” como aparece en la traducción citada.

un sentido negativo, esto es, un sentido que *aún* no ha sido expresado en conceptos, en el sistema de significaciones fijas, disponibles.

Merleau-Ponty sostiene que, en el mismo lugar, si no queremos cortar el vínculo perceptivo que nos ata al mundo a través de un ejercicio intelectual que hace de este un mundo pensado, un mundo existente en el horizonte de las cosas dichas, es necesario que la “reflexión” de la filosofía:

[...] utilice las palabras para que *digan* ese lazo prelógico, y no con arreglo a su significación preestablecida, que se hunda en el mundo en vez de dominarlo, que descienda hacia él en lugar de remontarse a una posibilidad previa para pensarlo –la cual le impondría de antemano las condiciones de nuestro control–, que lo interroge, que penetre en la maraña de referencias que suscita en él nuestra interrogación, que le obligue a decir, por último, lo que en su silencio *quiere decir*... (MERLEAU-PONTY, 1970, p. 59-60).<sup>20</sup>

Todo depende, advierte Merleau-Ponty en su crítica a la filosofía de Sartre<sup>21</sup>, del rigor con que se piense lo negativo (MERLEAU-PONTY, 1964a). La experiencia perceptiva se caracteriza, en palabras de Merleau-Ponty, por este extraño sistema de intercambios en el que ver significa hacer visible lo que permanece oculto *en* lo visible, lo que usualmente no vemos, pero que se encuentra tejido, entrelazado con lo visto, como lo no-dicho en lo dicho, lo no tocado en lo tocado. En la medida en que son *lo otro* de lo que comprendemos ahora, de lo que nos distanciamos, pero sin lo cual no sería posible nuestra comprensión, son, en palabras de Merleau-Ponty, su reverso, la otra cara. Un lado, una cara que cuentan, que no son una nada, una negación pura, sino que son, subraya en varios pasajes de su obra, la otra cara de una misma moneda, de una misma hoja.<sup>22</sup> Se trata con este intercambio, advierte Merleau-Ponty, de una verdadera metamorfosis, ya que lo transformado es el propio ser de lo visto, de lo percibido. Lo invisible deviene, se hace visible, en el sentido en

<sup>20</sup> Letra cursiva en el original.

<sup>21</sup> La filosofía de Sartre pierde, de acuerdo con Merleau-Ponty, su sentido dialéctico al plantear una oposición de exclusión entre el ser y la nada, en la que esta es concebida como pura negatividad, como lo que *no es*, y al ser como pura positividad, como lo que *es*. No hay verdadera interacción entre nosotros, la nada, y el mundo, el ser, ya que este es todo el ser y nosotros pura nada, carencia de ser (MERLEAU-PONTY, 1964a).

<sup>22</sup> En este sentido Merleau-Ponty habla de la dialéctica como hiperdialéctica (*hyperdialectique*), es decir, de un pensar que reconoce la existencia de los otros lados de las cosas, del mundo, de los otros, irreducibles a una tesis o enunciado. La hiperdialéctica es, de este modo, advierte Merleau-Ponty, una dialéctica sin síntesis (MERLEAU-PONTY, 1964a).

que llega a ser otro, “algo” –una imagen, un olor, un color, una idea...– que no estaba allí, que era invisible para nosotros. Lo invisible no se encuentra detrás o más allá de lo visible, sino que pertenece a su ser en el modo de una invisibilidad de lo visible.

### 3 ADORNO: LA EXPERIENCIA DEL CONCEPTO

En la primera lección de *Introducción a la dialéctica* Adorno destaca como rasgo característico del pensar dialéctico, presente ya en Platón y Aristóteles, el trabajo con los conceptos en confrontación y revisión permanente con las cosas a las que ellos están referidos. Lo propio de este pensar radica, como para Merleau-Ponty, en el esfuerzo de llevar a expresión, a concepto, el ser de las cosas, y no en el trabajo puramente intelectual de organización y estructuración de categorías de pensamiento en las que ellas se encuentren representadas (ADORNO, 2010). Adorno retoma en los siguientes términos esta idea de la dialéctica en la lección 13, en el contexto de su crítica a Descartes, quien en su idea de partir de una “clara et distincta perceptio” (ADORNO, 2010, p. 191) olvida preguntarse por el ser mismo de la cosa (ADORNO, 2010):

En realidad, se puede decir que la dialéctica en general es el procedimiento que nos hace desconfiar, o que nos debe dar las armas para no confundir ese orden con el que cubrimos al objeto para fines de nuestra propia paz interior con la constitución de la cosa misma, y guiarnos para transformar ese orden con el objeto, por tanto tiempo y tan insistentemente hasta que alcancemos una forma de conocimiento donde, en realidad, las formas subjetivas de nuestro conocimiento deban coincidir con la cosa misma. (ADORNO, 2013b, p. 247).

Es la experiencia de las cosas la que debe dirigir el trabajo conceptual de la filosofía (ADORNO, 2010)<sup>23</sup> y no, como ha sucedido en buena parte de la tradición filosófica, la reflexión pura de los conceptos, si se entiende por esta el trabajo de una reflexión cuyo objeto de pensamiento son sus propias representaciones, su propio sistema de verdades<sup>24</sup>. El pensamiento dialéctico afirma la existencia de una identidad entre el pensar y el ser –de las cosas, de

<sup>23</sup> Para Adorno esta concepción de la dialéctica está presente en Hegel. Con el término “movimiento de los conceptos” (*Bewegung der Begriffe*) Hegel busca, de acuerdo con Adorno, una restitución del ser de las cosas, ya que para él el concepto de una cosa no refiere el simple uso de una palabra, sino la propia esencia de la cosa (ADORNO, 2010).

<sup>24</sup> “Una dialéctica no es un pensar en donde, por ejemplo, utilizamos conceptos en sentidos diversos para poder armar una demostración en los términos que nos convengan.” (ADORNO, 2013b, p. 62).

los demás, del mundo—, entendida fundamentalmente como proceso. Esto es, una experiencia del pensar en la que el ser y el no ser forman parte de un único movimiento, de una identidad que no se establece como igualdad consigo misma (ADORNO, 2010), sino que, como en Merleau-Ponty, se define a partir de lo otro, de lo que no es (ADORNO, 2010).

Que las cosas deban conducir el pensamiento significa para Adorno que, en forma similar a lo planteado por la fenomenología, la reflexión debe fijar su atención, así como en Hegel, en las “cosas mismas” (*Sache selbst*) (ADORNO, 2010, p. 19; p. 33). Desde esta exigencia de la dialéctica de pensar las “cosas mismas” debe comprenderse, sostiene Adorno, una categoría central en Hegel como es el “movimiento del concepto” (*Bewegung des Begriffs*) (ADORNO, 2010, p. 32-42). Conceptos como eternidad, absoluto, divinidad no refieren en Hegel entidades abstractas, seres que existan más allá de nuestra experiencia, a modo de realidades acabadas, terminadas, sino seres cuyo sentido, cuya verdad, en tanto sacada (*herausgeholt*) de la experiencia, consiste en llegar a ser (ADORNO, 2010). Al respecto afirma Adorno: “[...] esto es un pensar dialéctico, es decir, un movimiento del concepto que se saca de la cosa y no algo que, por ejemplo, le infligimos a la cosa con posterioridad.” (ADORNO, 2013b, p. 63). La fuerza del pensar dialéctico radica justo en “sacar” del ser de las cosas la contradicción que le es propia a ellas y no hacer de esta —de la contradicción— una construcción, un ejercicio del pensamiento. Esto no debe ser interpretado, insiste Adorno, como si se tratara de la propuesta de una “dialéctica mística” en la que la “cosa misma”, el fenómeno, únicamente se da si se anula la presencia del sujeto de la experiencia (ADORNO, 2010). Se trata, por el contrario, de la fuerza de la experiencia del sujeto de arrancar del ser de las cosas su concepto, de transformar a este desde su propia experiencia:

Pero el verdadero arte dialéctico que deben aprender de Hegel consiste en, por un lado, que debemos dejarnos urgir por la cosa para exceder las rígidas determinaciones singulares, pero por el otro lado tener de vuelta la fuerza, a través de la experiencia de lo singular que hemos abierto, de modificar ese todo [...] pues el todo, el concepto que tenemos desde siempre y que finalmente ha de ser la verdad, debe modificarse continuamente conforme al patrón de la experiencia de lo singular. (ADORNO, 2013b, p. 71-72).

El todo del que habla la dialéctica, como el “concepto que tenemos desde siempre”, es la “totalidad” del sentido de nuestra propia experiencia, la comprensión general que tenemos de las cosas que se ve amenazada en el momento en que atendemos y profundizamos en nuestra experiencia individual

de la cosa.<sup>25</sup> Se puede hablar en nombre de una experiencia del todo, sin caer en una posición idealista abstracta, si se reconoce el sentido dialéctico de esta: la experiencia del todo solo es posible desde las partes y estas desde el todo (ADORNO, 2010). Fijar la atención en las cosas mismas significa, como para la fenomenología, atender a la experiencia viva (*lebendige Erfahrung*) de estas (ADORNO, 2010)<sup>26</sup> en confrontación con la totalidad del sentido que domina nuestra experiencia, esto es, con las representaciones habituales que tenemos de ellas. La transformación conceptual sucede, como en Merleau-Ponty, “desde adentro”, ya que es en nuestra propia experiencia de las cosas, –y no como un pensamiento que cuestiona sus propias representaciones– que los conceptos son sometidos a cuestionamiento. No es, advierte Adorno, descendiendo de lo general, del concepto, ni ascendiendo de lo singular a lo universal, como se logra transformar los conceptos (ADORNO, 2010). Las verdades de la ciencia, sus representaciones del mundo, se encuentran arraigadas en nuestra experiencia, en el sentido en que las hemos convertido, con gran vehemencia, en nuestras propias verdades (ADORNO, 2010). Las cosas, las personas, las instituciones, son, en nuestra experiencia, representaciones que hemos ido adquiriendo desde el momento de nuestro nacimiento. Estas representaciones, estos conceptos – lo que sea un árbol, un animal, un objeto, pero también el amor, la justicia, la amistad... – son lo que se pone en cuestión en el momento en que en nuestra experiencia fijamos la atención en la cosa misma – el árbol percibido o recordado, aquel animal, aquel amigo...

Adorno precisa en la lección 19 el sentido profundamente dialéctico existente entre la cosa y el pensamiento, esto es, entre la experiencia que tenemos de las cosas y su concepto o representación: existe entre ambos una relación de *entrelazamiento* (*Verflechtung; Ineinander*) que impide decir que algo sea una pura cosa o un puro concepto (ADORNO, 2010). La experiencia de la cosa está mediada por el concepto y viceversa (ADORNO, 2010). Lo que percibimos de las cosas no son simples datos, cualidades sensibles, sino la representación o el concepto que tenemos de ella, así como este no es una pura representación de la cosa, sino que muestra su sentido vivo, latente. Fijar

<sup>25</sup> En el contexto de su reflexión sobre el arte Adorno dirige su crítica, en esta misma dirección, a las dialécticas de la integración que en nombre de una unidad abstracta, de un todo, eliminan la multiplicidad característica del arte. (ADORNO, 2003c).

<sup>26</sup> En las lecciones sobre estética, impartidas por Adorno en el semestre de invierno de 1958, un semestre después de sus lecciones sobre la dialéctica que hemos venido comentando, afirma, en este mismo sentido, que su propósito es explorar la riqueza de la experiencia viva de la obra de arte en oposición a las reflexiones sobre el arte que pretenden captar la esencia de este en el análisis de categorías y conceptos fijos, preestablecidos (ADORNO, 2009).

la atención en la cosa no es, por ello, menospreciar o eliminar el concepto, sino abrirlo, en el sentido de mostrar su vida latente. Precisamente porque un concepto reduce las posibilidades infinitas del sentido de una cosa, pone en evidencia la existencia –latente– de tales posibilidades y con ellas la exigencia de su transformación (ADORNO, 2010). El concepto se diferencia de la concepción operacional de la definición, advierte Adorno (ADORNO, 2010), en que con él no se trata de un uso instrumental de esta, sino de comprender que la vida del concepto se encuentra en la constelación (*Zusammenhang*) en que emerge (ADORNO, 2010). Esto significa que, continúa Adorno, el sentido de un concepto es *relativo* –en forma similar a lo planteado por Merleau-Ponty sobre el lenguaje– a su constelación. La vida del concepto es esta dinámica de transformación permanente que impide hablar en nombre de conceptos acabados, válidos para siempre. Al igual que Merleau-Ponty Adorno concibe en este punto la exigente labor de la reflexión filosófica, como la que a su vez realiza el arte, como una experiencia de creación que consiste en hacer *explotar* (*Zerspringen*) el sentido de nuestra experiencia, que se ha cristalizado en hábitos, en conceptos fijos:

Y yo diría entonces que el sentido de las definiciones, de las definiciones filosóficas, es decir, de definiciones en un más alto sentido intelectual, es en realidad este, el de crear esos campos magnéticos, pero no detener los conceptos; es decir, sirven en realidad para hacer explotar la vida latente que prevalece en los conceptos mismos, eso de fuerza que hay almacenada en ellos, y de liberarlos en realidad como campos de fuerza. (ADORNO, 2013b, p. 353).

El trabajo filosófico con conceptos no se ocupa con puras definiciones y representaciones, esto es, con nociones universales aisladas, válidas por sí mismas, sino que toma como material la experiencia misma de la cosa, esto es, la constelación en la que emerge su sentido, como un campo de fuerza que hace posible el nacimiento de un nuevo sentido. La definición filosófica agregaría siempre algo nuevo a lo ya pensado, a lo ya establecido en el concepto, justo porque la palabra filosófica tendría el poder de penetrar, en palabras de Adorno, en la vida del concepto, en su constelación. Y esto es posible porque el filósofo, como el artista, estaría en condición de establecer un diálogo crítico con lo ya pensado, con lo ya dicho, en el sentido de poder decir lo que no ha sido pensado, lo que no ha sido dicho (ADORNO, 2010). Adorno coincide aquí con Merleau-Ponty, y también con Heidegger, al concebir lo no dicho en el decir, lo no pensado en el pensar, como un silencio que, antes que ser

simple ausencia de palabra, de sentido, muestra la riqueza del sentido de las cosas, su vida latente (ADORNO, 2010). Se trata, en palabras de Adorno, del “momento silencioso de ironía” (ADORNO, 2013b, p. 354) que habita las definiciones, los conceptos y que el filósofo debe reconocer: la imposibilidad de la conciliación entre el pensamiento –lo que decimos de las cosas– y lo que estas son. El sentido crítico de la reflexión filosófica consiste en denunciar esta ‘no correspondencia’ al expresar el sentido vivo que habita en las cosas que se presenta como negación del sentido establecido.

## CONCLUSIONES

Hay un rasgo común esencial en la filosofía de Merleau-Ponty y Adorno y es precisamente la reivindicación de una concepción dialéctica de la experiencia en la que es posible la expresión de la vida de las cosas, en oposición a las tendencias racionalistas en la ciencia, la filosofía y el arte que reducen a estas a puros conceptos, a representaciones fijas. Esto exige en ambos autores fijar la atención en las *cosas mismas*, en el sentido de evitar imponerle a ellas nuestras representaciones acostumbradas y, de este modo, permitir que se muestren *en sí mismas*: como una vida que desborda las significaciones establecidas sobre ellas. Enfatizar en el sentido dialéctico de la experiencia significa reconocer la relación de implicación mutua entre las cosas –los otros, el mundo– y nosotros que impide plantear ya sea la idea de la existencia de un “en sí” de las cosas o de un sujeto constituyente del sentido de estas. Para Merleau-Ponty significa hablar en nombre de una experiencia sensible, perceptiva, que descubre el vínculo ontológico prerreflexivo que nos ata a las cosas, al mundo, a los otros, en el que resulta artificial plantear nuestra relación con ellos en términos de un sujeto y de un objeto. Las cosas, el mundo, están hechos del mismo material, de la misma tela de nuestro cuerpo. Se trata, para Adorno, de reconocer la existencia de una unidad entre el pensar y el ser de las cosas, del mundo, que no es el resultado de la reflexión del filósofo, sino el modo dialéctico fundamental en que es dada tal unidad: como una relación de implicación mutua en la que lo pensado nunca es idéntico al pensamiento.

Ambos autores coinciden en concebir esta relación como una relación de *entrelazamiento* mutuo que impide dirigir una mirada externa a las “partes” involucradas. Se trata para ellos de restituir el verdadero sentido dialéctico en que se encuentran el pensar y el mundo, llevando a cabo una experiencia *desde dentro*, esto es, que no convierta lo pensado en simple objeto del pensamiento.

Esto significa, en palabras de Adorno, no hacer de la negación, de lo que no somos —las cosas, los otros, el mundo— un resultado de nuestra reflexión, sino ver en ella su poder constitutivo en nosotros, el tejido, en palabras de Merleau-Ponty, del que estamos hechos.

La verdadera dialéctica será, de acuerdo con Adorno, una dialéctica abierta, en la medida en que reconoce el devenir permanente del sentido, esto es, de un sentido —negativo— que deviene siempre otro, que se resiste a ser fijado. Así mismo, Merleau-Ponty se expresa a favor de la idea de una dialéctica abierta, que él denomina buena dialéctica, que no se cierra en sus propias reglas de enunciación, en sus propias representaciones, sino que, por el contrario, reconoce la diversidad de maneras de acceder al mundo, a los otros, irreducibles a una tesis o enunciado. La buena dialéctica es, en otras palabras, una concepción dialéctica de la experiencia del ser, de un ser, como afirma Merleau-Ponty, de varias entradas, y no una —mala— dialéctica de las proposiciones, de los enunciados. No debe entenderse con esto el rechazo del trabajo conceptual de la filosofía. Para el filósofo francés la filosofía consiste, así como en Adorno, en un trabajo de expresión que no convierta lo expresado en conceptos o definiciones acabadas, sino que se esfuerza por decir lo que aún no ha sido dicho *en* lo dicho, esto es, por nombrar el silencio de las palabras, lo cual solo es posible si atendemos a la experiencia que estas narran, si, en palabras de Merleau-Ponty, nos dejamos interrogar por ellas.

El trabajo del filósofo con el lenguaje es para ambos autores un trabajo creador, ya que exige nombrar lo nuevo, lo que no ha sido dicho, antes que limitarse al análisis de categorías preestablecidas. La exigencia para la filosofía de nombrar, de decir el sentido que aún no ha sido capturado por el sistema de significaciones fijas, se encuentra en directa relación con el sentido esencialmente crítico asignado por los autores a la filosofía. La concepción dialéctica del pensar filosófico conlleva una concepción crítica de este: la necesidad de someter a cuestionamiento las verdades preestablecidas. Tanto para Adorno como para Merleau-Ponty el alcance del poder de lo establecido radica en ser un poder instalado ya en nosotros, en nuestras maneras de sentir, de percibir, de pensar, de actuar. Asignarle a la filosofía, al igual que el arte, la labor de expresar nuevos sentidos es, por ello, exigir una transformación de nosotros mismos como crítica a nuestras maneras habituales de ver.

Si bien no tuvimos como propósito explícito identificar diferencias entre los planteamientos de los autores estudiados, destacamos por lo menos una de ellas con la intención de polemizar en torno a los posibles límites de sus



propuestas filosofías. Adorno rechaza abiertamente la concepción ontológica de la fenomenóloga, mientras que Merleau-Ponty propone abiertamente una ontología. Consideramos que si la crítica de Adorno a la ontología, especialmente a la de Heidegger, consiste en señalar el predominio del ser sobre el ente, es válido extender esta crítica a Merleau-Ponty. De acuerdo con Adorno tal predominio se caracteriza por hacer “derivar” el sentido de los entes del ser. Podríamos contestar con Merleau-Ponty a esta objeción que tal primacía no implica hacer de la comprensión del ente algo derivado del ser. La comprensión de una cosa se da “dentro” del ser, esto es, en las relaciones que establecemos con el mundo, con los demás. El ser no es “algo” externo al ente, sino que es el “tejido” de relaciones –sociales, históricas, culturales– que le dan sentido a nuestra experiencia de las cosas. Así, la primacía del ser significa el reconocimiento del modo en que se da nuestra experiencia, enfatizar, en otras palabras –como hemos insistido en este texto– el “entre”, el “cruce” como el “lugar” en el que emerge el sentido, y de esta forma llevar a cabo una crítica directa al dualismo racionalista en que incurre la tradición. A nuestro parecer el equívoco de Adorno está en pensar que la idea del ser en la ontología es algo abstracto e idealizado. Para Merleau-Ponty la reflexión sobre el “origen” del sentido en nuestra experiencia, exigida por la primacía del ser, no ignora por su carácter abstracto, según Adorno, la presencia en esta de las ideologías, sino que, por el contrario, requiere el trabajo permanente de la crítica: ver cómo operan “en” nosotros mismos los poderes establecidos para llevar a cabo su transformación.

Finalmente queremos referir, en forma breve, la actualidad de la reivindicación hecha por los autores del sentido dialéctico de la experiencia. Es evidente que, por ejemplo, la razón instrumental, que coloca los recursos de la naturaleza y al propio hombre al servicio de la productividad y la rentabilidad, es tanto para Adorno como para Merleau-Ponty un despliegue de la concepción moderna de la naturaleza como objeto y del hombre como sujeto constituyente de su sentido. Es la razón, entendida como poder de abstracción, formalización y cálculo, la que domina la naturaleza y se impone en la vida social como sistema de eficiencia y de rentabilidad; es la mirada de esta razón la que ha perdido el sentido vivo de su experiencia, en palabras de Merleau-Ponty, de su experiencia sensible, corporal, que nos *une* al mundo, que descubre nuestra pertenencia a este y con ella la imposibilidad de convertido en objeto. Este racionalismo, el mismo que condujo a los campos de concentración, ha perdido para Adorno la posibilidad misma de tener experiencias, esto es, de crear sentidos nuevos. La invitación que recibimos de

Merleau-Ponty y Adorno no es, entonces, a estudiar y practicar una escuela de pensamiento, sino a pensar dialécticamente, que no es distinto de forjar una actitud, una percepción, una expresión, un estilo, que sea sensible a la diversidad de experiencias y de mundos posibles.

GAMBOA, L. V. Dialectic of the experience in Merleau-Ponty and Adorno. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 3, p. 105-124, Jul./Set., 2022.

**Abstract:** The text proposes a dialogue between phenomenology and critical theory, specifically in Merleau-Ponty and Adorno. We argue that the work assigned by them to philosophy highlights a dialectical conception of experience in which its meaning as living experience is vindicated (*Lebendige Erfahrung*). Notwithstanding the strong objections to phenomenology by Adorno, Horkheimer, and Marcuse, we identify by way of introduction the negativity of experience as a characteristic feature in Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty. Second, we deal with the conception of perception as sensible experience in Merleau-Ponty, in order to clarify its dialectical meaning. Third, we point out the importance that Adorno assigns to the conceptual work of philosophy in order to see its dialectical meaning that links it to the living experience of things. Finally, by way of conclusion, we identify meeting points in the conception of dialectics in both authors and present a reflection on its current relevance.

**Keywords:** Dialectic. Experience. Perception. Concept.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. **Ontologie und Dialektik**. Ed. R. Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.
- ADORNO, T. **Philosophische Frühschriften**. Gesammelte Schriften, Band I. Ed. R. Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003a.
- ADORNO, T. **Negative Dialektik**. Jargon der Eigenlichkeit. Gesammelte Schriften, Band 6. Ed. R. Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003b.
- ADORNO, T. **Ästhetische Theorie**. Ed. R. Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003c.
- ADORNO, T. **Teoría estética**. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Madrid: Akal, 2004.
- ADORNO, T. **Dialéctica negativa**. La jerga de la autenticidad. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2005.

ADORNO, T. **Ästhetik (1958/1959)**. Ed. E. Ortland. Suhrkamp: Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

ADORNO, T. **Einführung in die Dialektik**. Berlin: Suhrkamp, 2010.

ADORNO, T. **Estética (1958-1959)**. Traducción de Silvia Schwarzböck. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013a.

ADORNO, T. **Introducción a la dialéctica**. Traducción de Mariana Dimópulos. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2013b.

DE LARA, F. El diálogo con Heidegger en el primer proyecto filosófico de Marcuse. **Enrahonar**. An international Journal of theoretical and practical reason, v. 62, p. 5-18, 2019.

GAMBAROTTA, E. Entre la incertidumbre y la indeterminación. Para una dialéctica de la acción política en Merleau-Ponty, Horkheimer y Adorno. **Nómadas**. Critical Journal of Social and Juridical Sciences, v. 29, p. 179-203, 2011.

GRÜNY, C. Theodor Adorno – Soma und Sensorium. In: ALLOA, E. *et al.* **Leiblichkeit**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.

HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Tübingen: Niemeyer, 2001.

HEIDEGGER, M. **Was heisst Denken?** GA. Band 8. Ed. Paola-Ludovica Coriando. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

HEIDEGGER, M. **¿Qué significa pensar?** Traducción de Raúl Gabás. Madrid: Trotta, 2005.

HEIDEGGER, M. **Ser y tiempo**. Traducción de Jorge Eduardo R. Madrid: Trotta, 2012.

HERNÁNDEZ, M.; MARZÁN, C. Recepción de la fenomenología en la teoría crítica. **Revista Laguna**, v. 33, p. 57-76, 2013.

HORKHEIMER, M. **Gesammelte Schriften**. Band 10: Nachgelassene Schriften 1914-1931. Frankfurt am Main: Fischer, 1990.

HORKHEIMER, M. **Teoría crítica**. Traducción de Edgardo Albizu y Carlos Luis. Buenos Aires-Madrid: Amarrortu, 2003.

HORKHEIMER, M. **Gesammelte Schriften**. Band 4: Schriften 1936-1941. Frankfurt am Main: Fischer, 2009.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. Dialektik der Aufklärung. In: HORKHEIMER, M. **Gesammelte Schriften**. Band 5: Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950. Frankfurt am Main: Fischer, 2003.

HOYOS, G. Crisis, filosofía y nuevo humanismo: fenomenología y teoría crítica de la sociedad. In: **Investigaciones fenomenológicas**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2012.

HUSSERL, E. **Logische Untersuchungen**. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Volumen II. Parte I. Tübingen: Niemeyer, 1993.

MARCUSE, H. Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico. *In*: ROMERO, J. M. **H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica**. Madrid: Plaza y Valdés, 2010.

MARCUSE, H. **Sobre Marx y Heidegger**. Escritos filosóficos (1932-1933). Traducción de José Manuel Romero Cuevas. Madrid: Biblioteca Nueva, 2016.

MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1945.

MERLEAU-PONTY, M. **Les aventures de la dialectique**. Gallimard: París, 1955.

MERLEAU-PONTY, M. **Le visible et l'invisible**. Paris: Gallimard, 1964a.

MERLEAU-PONTY, M. **L'Œil et l'Esprit**. Paris: Gallimard, 1964b.

MERLEAU-PONTY, M. **Résumés de Cours**. Collège de France. 1952-1960. Paris: Gallimard, 1968.

MERLEAU-PONTY, M. **La prose du monde**. Paris: Gallimard, 1969.

MERLEAU-PONTY, M. **Lo visible y lo invisible**. Traducción de José Escudé. Barcelona: Seix Barral, 1970.

MERLEAU-PONTY, M. **La prosa del mundo**. Traducción de Francisco Pérez. Madrid: Tauros, 1971.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenología de la percepción**. Traducción de Jem Cabanes. Barcelona: Planeta-De Agustini, 1985.

MERLEAU-PONTY, M. **El ojo y el espíritu**. Traducción de Jorge Romero. Barcelona: Paidós, 1986.

MERLEAU-PONTY, M. Resúmenes de los cursos: Collège de France 1952-1960. Traducción de Eduardo Bello. *In*: ARANDA, C.; BELLO, A. **Elogio y posibilidad de la filosofía**. Almería: Universidad de Almería, 2009.

TENGELYI, L. **Erfahrung und Ausdruck**. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern. Dordrecht: Springer, 2007.

---

Recibido: 03/07/2021

Aceito: 21/12/2021

