

Jordi Maiso Blasco

**ELEMENTOS PARA
LA REAPROPIACIÓN
DE LA TEORÍA CRÍTICA
DE THEODOR W. ADORNO**

COLECCIÓN



VÍTOR

Ediciones Universidad
Salamanca

JORDI MAISO BLASCO

**ELEMENTOS PARA LA REAPROPIACIÓN
DE LA TEORÍA CRÍTICA
DE THEODOR W. ADORNO**



EDICIONES UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

COLECCIÓN VITOR

267

©

Ediciones Universidad de Salamanca
y Jordi Maiso Blasco

1ª edición: julio, 2010
I.S.B.N.: 978-84-7800-188-0
Depósito Legal: S. 962-2010

Ediciones Universidad de Salamanca
Apartado postal 325
E – 37080 Salamanca (España)

Realizado por:
Trafotex Fotocomposición, S. L.
Tel. 923 22 81 03
37005 Salamanca (España)

Impreso en España-Printed in Spain

*Todos los derechos reservados.
Ni la totalidad ni parte de este libro
puede reproducirse ni transmitirse
sin permiso escrito de
Ediciones Universidad de Salamanca*

RESUMEN:

El presente texto propone un acercamiento a la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno con el propósito de replantear la discusión sobre su actualidad y su vigencia. El punto de partida es que el intento de establecer una relación productiva con el pensamiento adorniano no puede contentarse con analizar sus contribuciones a una u otra rama de conocimiento, sino que requiere enfrentarse a la unidad de intereses que vertebra los diferentes momentos de su obra; sólo así puede comprenderse su aportación específica a una tradición de pensamiento desmitologizadora y emancipatoria.

En este sentido la pregunta por la actualidad del pensamiento adorniano no puede eludir la confrontación con una operación político-científica que ha presentado los planteamientos de Jürgen Habermas –y más recientemente de Axel Honneth– como un “cambio de paradigma” en la Teoría Crítica y una “superación” de los planteamientos adornianos. El trabajo analiza esta historiografía como fenómeno sintomático de una transformación estructural de la relación con el pasado y de las relaciones de producción teórica, intentando analizar cómo sus “reconstrucciones” han afectado a la comprensión del proyecto de la Teoría Crítica en general y a la banalización de la obra adorniana en particular. Frente a estos intentos de declarar sus planteamientos obsoletos, se reivindica su análisis de la constitución social de los sujetos, su concepto enfático de experiencia y su capacidad para potenciar la dimensión histórica de la conciencia. Particularmente relevante resulta su apropiación crítica del análisis freudiano del Yo como un campo de tensiones entre gratificación y autoconservación, que le permite un acercamiento a las formas cotidianas de interacción y praxis social que posibilita interpretar las tensiones, conflictos y necesidades de los sujetos bajo la banal superficie de lo cotidiano, ofreciendo un marco conceptual y analítico para elaborar una nueva teoría de lo ideológico.

En definitiva, el objetivo no es una restauración imposible del pensamiento adorniano, mucho menos una “ortodoxia” que sólo podría basarse en un malentendido, sino sentar las bases de una relación productiva con su pensamiento que no debilite y destruya sus contribuciones, sino que intente aprovechar los impulsos de su obra que han permanecido irresueltos sin haber perdido ninguna actualidad.

ABSTRACT:

This work proposes an approach to Theodor W. Adorno's Critical Theory with the aim of reconsidering the debate over its relevance and its validity today. The starting point is that a proper understanding of the Adorno's thinking cannot be satisfied with the analysis of his contributions to this or the other branch of knowledge, but requires facing the unity of interests which joins together its different elements; only in this way can its specific contribution to a demythologizing and emancipating thinking tradition be understood.

In this sense, the question about the relevance of Adorno's thinking cannot avoid the critical confrontation with a scientific-politic operation that has presented Jürgen Habermas' work –and more recently Axel Honneth's– as a “paradigm shift” in the Critical Theory and a “superseding” of Adorno's positions. Our work analyzes this historiography as a symptomatic phenomenon of a structural transformation of the relationship with the past and the relations of theoretical production, in an attempt to examine how its “reconstructions” have affected the conception of the project of the Critical Theory in general and the trivialization of Adorno's work in particular. Opposing these attempts to state his approaches as obsolete, the texts claims for Adorno's analysis of the social constitution of the subjects, his emphatic concept of experience and his ability to foster the historical dimension of conscience. Particularly relevant is his critical appropriation of the Freudian analysis of the Self as a field of tensions between gratification and self-conservation, which allows a rapprochement to the interaction and the social praxis that makes possible to interpret the tensions, conflicts and needs of the subjects under the banal surface of the everyday life, thus offering a conceptual and analytical frame to develop a new theory of the ideological.

Therefore the aim is either an impossible restoration of Adorno's thinking nor an orthodoxy that could only be based on a misunderstanding, but to set up the frame for a productive relationship with his thinking that does not weaken his contributions but tries to make the most of his work's impetus that have remained unsolved without having lost their relevance.

INDICE

LISTADO DE ABREVIATURAS.....	8
INTRODUCCIÓN.....	9
1. LA HERIDA ADORNO: DIFICULTADES EN LA RECEPCIÓN INTELLECTUAL Y ACADÉMICA.....	25
2. EL NÚCLEO DE EXPERIENCIA: DE MENSAJES EN BOTELLAS Y VIDAS DAÑADAS.....	47
2.1. Antes del hundimiento: música y filosofía, radicalismo estético y «profesionalización».....	55
2.2. El exilio, la «experiencia americana» y la Teoría Crítica como <i>Flaschenpost</i>	76
2.3. La Teoría Crítica como <i>Eingriff</i> y la búsqueda de descendencia.....	97
2.4. Interrupciones e interferencias: sobre el «legado textual» adorniano.....	117
3. ADORNO Y LA «INVENCIÓN DE LA TRADICIÓN» DE LA TEORÍA CRÍTICA.....	131

3.1. Aclaraciones preliminares: «tradición» y Teoría Crítica.....	141
3.2. La Teoría Crítica como elaboración de las rupturas del «breve siglo XX».....	150
3.3. Un modelo de «herencia» basado en la <i>consecutio temporum</i>	180
3.4. El «relevo generacional»: ¿fundamentación normativa de la crítica o aniquilación del núcleo de experiencia?.....	195
4. EL SILENCIAMIENTO DE LA TEORÍA CRÍTICA ADORNIANA EN EL «CAMBIO DE PARADIGMA».....	224
4.1. La banalización de la filosofía adorniana a partir de la «reconstrucción» de <i>Dialéctica de la Ilustración</i>	234
4.2. ¿Estetización de la teoría? Mímesis, expresión y las razones del arte.....	256
4.3. ¿Superación de la filosofía de la conciencia? Adorno y las contradicciones en el sujeto.....	279
4.4. ¿Reeducación política de la Teoría Crítica? Modernidad, barbarie y los límites de la Ilustración.....	310
5. FALSA CONCIENCIA, INCONSCIENTE Y EXPERIENCIA: ELEMENTOS PARA UNA TRADICIÓN TEÓRICA ADORNIANA.....	337
5.1. <i>Below the Surface</i> : las transformaciones de lo ideológico.....	346
5.2. Falsa conciencia e inconsciente: crítica de lo ideológico y análisis del yo.....	360
5.3. Transformación estructural de la experiencia: industria de la cultura y debilidad del yo.....	376
5.4. El antisemitismo y lo ideológico como perpetuación de la violencia.....	394

5.5. Teoría Crítica como <i>Bewußtsein von Nöten</i> :	
el giro al sujeto adorniano.....	414
CONCLUSIONES.....	431
ANEXO: Theodor W. Adorno en castellano.	
Una bibliografía comentada.....	443
BIBLIOGRAFÍA.....	463

LISTADO DE ABREVIATURAS

GS: *Theodor W. Adorno Gesammelte Schriften*

ÄT: *Ästhetische Theorie* (GS 7)

DA: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (GS 3)

MM: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (GS 4)

ND: *Negative Dialektik* (GS 6)

TWA-AB Bw: *Theodor W. Adorno-Alban Berg Briefwechsel*

TWA-MH Bw: *Theodor W. Adorno-Max Horkheimer Briefwechsel*

TWA-SK Bw: *Theodor W. Adorno-Sigfried Kracauer Briefwechsel*

TWA-WB C: *Theodor W. Adorno-Walter Benjamin. Correspondencia
1928-1940*

FAB: *Frankfurter Adorno Blätter*

BGS: *Walter Benjamin Gesammelte Schriften*

HGS: *Max Horkheimer Gesammelte Schriften*

MEW: *Marx Engels Werke*

TKH: Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*

INTRODUCCIÓN

*«In der Welt, zu der die Gesellschaft geworden ist,
ist aller Geist eine Gestalt der Neurose;
besser sie fruchtbar zu machen als sie auszurotten,
damit die Maschinerie noch reibungsloser abläuft»¹*

El objetivo del presente trabajo es establecer las bases para una reapropiación productiva de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno. Con ello no se remite tan sólo al lugar que Adorno ocupa en el proyecto de trabajo que, a partir de finales de la década de 1920 del pasado siglo, se fue articulando en torno a Max Horkheimer y el *Institut für Sozialforschung*, sino ante todo a la unidad de intereses que vertebra el pensamiento adorniano. Éste presenta una serie de rasgos característicos y diferenciales en el marco del proyecto colectivo, y se encuentra en un punto de cruce entre la filosofía, la sociología, la estética y el análisis de la constitución social de los sujetos y de sus modos de relación con el mundo. Sin embargo una adecuada comprensión del pensamiento de Adorno no puede contentarse con el análisis de su contribución a una u otra área de conocimiento, sino que requiere considerarlo como un todo. Sin duda esta tentativa se encuentra con numerosas dificultades, tanto por la amplitud temática que abarca su obra como por la complejidad de sus textos, pero también debido al inevitable alejamiento de su horizonte histórico, a la dificultad de encontrar un lugar desde el que articular hoy sus planteamientos o incluso a los prejuicios y malas costumbres que siguen filtrando su recepción mayoritaria. Consciente de estos obstáculos, el

¹ ADORNO, THEODOR W.: «Offener Brief an Max Horkheimer», GS 20.1, p. 162.

objetivo del trabajo es, ante todo, una revitalización de los planteamientos adornianos que abra nuevas vías para la comprensión de su Teoría Crítica; pero en él se aspira también a delinear un marco teórico y conceptual de trabajo desde el que puedan plantearse futuras investigaciones, y que permita seguir pensando una realidad histórica, social y cultural transformada.

El punto de partida es la asunción de que la Teoría Crítica de Adorno no puede considerarse como un *corpus* definitivo y cerrado, sino como un proceso de reflexión que tiene por objeto la actualización de una tradición de pensamiento de carácter desmitologizador y emancipatorio para ponerla a la altura de las experiencias y rupturas del siglo XX. Este proceso de reelaboración constante, que tiene lugar desde la inmersión de Adorno en una serie de corrientes culturales, intelectuales y artísticas, sólo se ve interrumpido por su muerte. En este sentido Adorno no concibe la actividad teórica como algo autosuficiente, sino como una forma de praxis social inserta en los conflictos de su tiempo, en los cuales aspira a su vez a intervenir. En la medida en que su reflexión se articula en un periodo de transformación estructural de la sociedad y de disolución de los viejos marcos de referencia, su pensamiento se ve obligado a afinar su *sensorium* teórico para descifrar los rasgos específicos de lo nuevo. Por ello, de acuerdo con el movimiento histórico y conceptual desde el que se articula, su Teoría Crítica no se presta tanto a un acercamiento meramente reconstructivo –y por tanto inevitablemente estático– como a un intento de reapropiación que se conjuga siempre desde un presente concreto.

La referencia a una «reapropiación» remite ya a una distancia de partida, a una situación en la que los planteamientos adornianos aparecen distantes y extraños a los intereses teóricos actualmente predominantes; incluso las corrientes que se presentan como continuación de la «tradición»

de la Teoría Crítica parecen incapaces de encontrar en su pensamiento impulsos que merezcan ser continuados. En efecto, las reconstrucciones de la evolución del proyecto colectivo que han llegado a convertirse en canónicas han colocado a Adorno en el centro de su atención, pero sólo para poner de relieve las supuestas aporías e insuficiencias de su pensamiento, que declaran anacrónico y «superado». Como consecuencia de las estilizaciones de esta historiografía, a partir de la década de 1980 llega a establecerse el consenso –particularmente arraigado en España– de que, si podía encontrarse algo de interés en sus planteamientos, es sólo en la medida en que son «precursores» del «giro lingüístico-comunicativo» en la «teoría crítica», tal y como fue planteado por Jürgen Habermas y continuado por Albrecht Wellmer y –más recientemente– por Axel Honneth. Esta lectura de los planteamientos adornianos como algo «envejecido» complementaba la visión de su obra predominante en los *cultural studies* y las nuevas aproximaciones a la llamada «cultura de masas», pero también en parte de las corrientes emergentes en la estética, la teoría de la sociedad o la crítica de la cultura. De este modo se generaliza una visión de Adorno que, a partir de la incesante repetición de los mismos reproches y citas testamentarias –que no por haberse convertido en tópicos se han probado verdaderos–, se limita a usarlo como trasfondo negativo desde el que justificar nuevos planteamientos teóricos y, en consecuencia, declara su pensamiento inservible para toda articulación teórica contemporánea.

Frente a estos procedimientos de entierro, el propósito del trabajo es plantear un acercamiento productivo a la Teoría Crítica adorniana que, sin perder de vista la distancia histórica que nos separa de ella, intente aprovechar su potencial para plantear nuevos modelos de análisis y estímulos de trabajo. No se trata de limitarse a señalar lo «viejo» en ella,

sino –como ya indicó el propio Adorno²– de rescatar aquellos elementos que son capaces de interpelarnos, en la medida en que ofrecen perspectivas que no se han realizado y sin embargo tampoco han perdido la más mínima actualidad. En este sentido el propio Adorno había señalado ya, con motivo del 125 aniversario de la muerte de Hegel, que la actualidad de un autor pasado no puede plantearse desde la perspectiva de quien, apoyándose en el simple hecho de que vive y piensa en una época posterior, se siente justificado a preguntar cuál es la relevancia de tal pensador para el presente; el intento de hacer justicia a las pretensiones de verdad de una filosofía – indicaba Adorno– exigiría más bien interpretar lo que el presente significa ante tal pensamiento³.

Dado el estado actual de la discusión, esta aproximación no es posible sin un desbrozamiento previo del terreno, que exige cuestionar el consenso sobre el papel de Adorno en la evolución de la Teoría Crítica para poder replantear la significación, el alcance y la vigencia de sus planteamientos. Porque, si bien las ambiciones de su obra pueden resultar hoy en buena medida problemáticas, esto tampoco justifica recaer por debajo de su nivel de análisis; y es que, en tanto que elaboración de las experiencias y rupturas del pasado siglo –que afectan a las propias condiciones de transmisión de contenidos teóricos y a la posibilidad de constituir tradiciones de pensamiento–, lo que el pensamiento adorniano nos ha legado es ante todo una prohibición de ingenuidad. Por otra parte, sólo desde el cuestionamiento del veto que pesa sobre su Teoría Crítica como un todo es posible desbloquear el tratamiento de aspectos de la misma que han permanecido hasta hoy en gran medida inatendidos, con objeto de que los debates sobre la historiografía y los modelos de continuación de esta

² Cfr. ÄT, p. 36 ss.

³ ADORNO, THEODOR W.: «Aspekte», GS 5, p. 251.

«tradición teórica» adquieran un tono más acorde con las contribuciones específicas del propio Adorno.

La trayectoria de la investigación que cristaliza en este trabajo se inició en el año 2003. La delimitación del tema de trabajo exigió, ante todo, una labor de inmersión en la constelación teórica, histórica, cultural y artística de la que se nutren los planteamientos adornianos. En primer lugar fue necesaria una toma de contacto con los textos del propio Adorno, primero en las traducciones disponibles y, conforme avanzaban mis conocimientos de alemán, en lengua original. A ella siguieron los textos de otros teóricos críticos, especialmente Walter Benjamin, Max Horkheimer, Leo Löwenthal, Herbert Marcuse, Friedrich Pollock y Alfred Sohn-Rethel. Pero el pensamiento de Adorno y la constelación de autores que conforman la Teoría Crítica «clásica» no constituyen un corpus textual autorreferencial que se baste a sí mismo, sino que remiten a un tejido de experiencias históricas, teóricas y culturales que está más allá (o más acá) de los textos. En este sentido, la investigación teórica ha estado acompañada de una toma de contacto con la realidad intelectual, cultural, artística y musical que impregna el pensamiento de Adorno. De ahí el acercamiento a la Nueva Música de Arnold Schönberg, Alban Berg o Hanns Eisler –y más tarde también a compositores de neovanguardia como György Ligeti, Luigi Nono o Karlheinz Stockhausen–, pero también a toda una serie de obras literarias (Kafka, Kracauer o Beckett), cinematográficas (Joris Ivens, Joseph Losey o Alexander Kluge) y fronterizas (Hans G. Helms, Ernst Jandl o Mauricio Kagel) afines a los planteamientos adornianos.

El conocimiento de esta constelación teórica y cultural se profundizó en viajes a Alemania –especialmente a Berlín– de diversa duración a partir de 2005, que me permitieron el contacto directo con el entorno intelectual

de la Teoría Crítica de Adorno, con los desarrollos teóricos posteriores a su muerte y con algunas de las personas que han realizado contribuciones importantes a esta corriente de pensamiento. De este modo se fueron sentando las bases para una comprensión en profundidad de la Teoría Crítica adorniana al tiempo que la investigación se fue enriqueciendo con fructíferos procesos de discusión con otros investigadores –tanto en España como en Alemania e Italia–, que más recientemente han posibilitado el inicio de una prometedora colaboración con iniciativas pioneras en el marco de esta «tradición de pensamiento» a nivel iberoamericano, como son *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* y la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica.

Los primeros frutos de este proceso de investigación, lectura y acumulación de experiencias fueron recogidos en el trabajo de grado *Revisión de la modernidad estética en Theodor W. Adorno: de la música al cine*, dirigido por el profesor José Luis Molinuevo y defendido en la Universidad de Salamanca en febrero de 2005. El texto que se presenta a continuación no rompe con los intereses de este primer trabajo, centrado en la comprensión adorniana de la modernidad artística y de sus potencialidades en el seno de un paisaje cultural masificado y mediatizado, sino que intenta integrarlos en un marco teórico más amplio: la comprensión de los procesos de transformación de la objetividad social y de cómo éstos afectan a la capacidad de experiencia, así como a la conformación de la conciencia y el inconsciente de los sujetos socializados. En este sentido, el hecho de que la reflexión estética haya pasado a ocupar un papel secundario responde al intento de contrarrestar una tendencia de recepción que considera a Adorno *tan sólo* como esteta, sin incorporar una reflexión sobre los condicionantes históricos y teóricos de su pensamiento estético, ni sobre la significación de su toma de partido por un modelo de modernidad

artística en el conjunto de su pensamiento.

El objetivo inicial de la investigación era plantear una aproximación a la Teoría Crítica de Adorno que permitiera analizar críticamente una realidad social y estética mediatizada que ha acabado por consolidarse como «segunda naturaleza», determinando de modo decisivo las condiciones subjetivas de experiencia. El intento de utilizar de modo provechoso los potenciales disponibles para crear nuevos espacios de experiencia y crítica dirigió el interés principal a la relación de Adorno con los medios radiofónico y cinematográfico. Con este propósito se fue reuniendo gran cantidad de material de trabajo, que se completaría con la progresiva publicación de escritos póstumos y con el estudio de textos y documentación hasta hoy inédita –especialmente correspondencia, pero también algunas notas para lecciones y conversaciones radiofónicas– consultados en el *Theodor W. Adorno-Archiv*, en la *Akademie der Künste* de Berlín, en noviembre y diciembre de 2005.

Sin embargo, conforme avanzaba el curso de la investigación y progresaba el conocimiento de toda esta problemática, los propósitos del trabajo se fueron encontrando con obstáculos y resistencias que remitían a problemas previos, afectando a la justificación del planteamiento en su conjunto. El crecimiento de estos obstáculos, referidos en su mayor parte a la centralidad de la estética adorniana y de su crítica de la industria de la cultura en el marco de su contribución específica a la Teoría Crítica, acabaron por evidenciar de manera insoslayable la necesidad de un desbrozamiento previo del terreno. Especialmente en la medida en que, más allá de pequeños textos y algunas alusiones –sobre todo en los trabajos de Mateu Cabot, Vicente Gómez y José Antonio Zamora–, en el ámbito universitario español no existía ningún estudio sistemático de las lagunas y simplificaciones de la historiografía hegemónica que plantea la evolución de

esta «tradición teórica» como una «sucesión generacional» que abarca desde Adorno y Horkheimer hasta Axel Honneth, pasando por el «cambio de paradigma» de Habermas; por su parte la influencia decisiva de estas reconstrucciones en el silenciamiento de la aportación específica de Adorno a la Teoría Crítica tampoco ha sido analizada pormenorizadamente en la discusión internacional.

La pertinencia de este planteamiento se ha visto confirmada en el propio transcurso de la investigación, tanto a través del estudio de las fuentes y de una gran cantidad de literatura secundaria sobre Adorno y sobre la Teoría Crítica como también gracias al intercambio y la discusión con otros estudiosos e investigadores, que han discutido, estimulado y fortalecido las hipótesis fundamentales de trabajo. En este proceso había quedado patente que, quien aspira a reivindicar hoy la relevancia de Adorno, se ve obligado a rescatar los impulsos fundamentales de su pensamiento de la inserción en un *continuum* temporal que presenta la Teoría Crítica como una sucesión lineal en la que cada generación reescribe el pasado para hacerlo culminar teleológicamente en su propia producción. De acuerdo con ello, el trabajo se articula desde la reivindicación del vínculo entre la Teoría Crítica y un concepto enfático de experiencia, que se ve amenazado por la transformación estructural de los modos de relación con el mundo y la tendencia socialmente condicionada al debilitamiento de la individualidad; ambos procesos afectan también a la actividad teórica misma. Esta problemática ha tenido como consecuencia un interés preferente por el rol del psicoanálisis freudiano en los planteamientos de la Teoría Crítica, y particularmente en el análisis de las transformaciones en la constitución social de los sujetos llevada a cabo por Adorno. En este sentido el trabajo de reapropiación tiene como uno de sus ejes fundamentales el intento de recuperar –frente a un rechazo tajante de toda reflexión sobre la subjetividad

y la conciencia que no reflexiona sobre las causas objetivas que podrían explicar tal aversión– el potencial que el pensamiento adorniano ofrece para analizar críticamente cómo la materialidad de la praxis social contribuye a constituir la conciencia y el inconsciente de los sujetos, y cuáles son los problemas, posibilidades y urgencias que este análisis plantea.

En este sentido la Teoría Crítica adorniana es comprendida como elaboración teórica de unos procesos de transformación aún en curso, lo cual exige pensar conjuntamente la actualidad de su pensamiento y la innegable distancia histórica que nos separa de él. Las reconstrucciones y deformaciones de sus planteamientos en una historiografía articulada desde los planteamientos de la teoría de la acción comunicativa ofrecen un material inmejorable para pensar la unidad de ambos momentos⁴.

Partiendo de esta problemática, el trabajo está dividido en cinco capítulos diferenciados, pero a su vez interconectados. En primer lugar se presenta un breve análisis del estado de la cuestión que tematiza las dificultades de partida. Se trata de una panorámica sobre los prejuicios y lugares comunes que, tanto en el panorama científico-universitario como en el cultural e intelectual, han popularizado y fijado una imagen de Adorno que filtra el acceso mayoritario a su pensamiento, dando lugar a una serie de obstáculos con los que tiene que enfrentarse todo aquél que reconozca un carácter vinculante a su Teoría Crítica o pretenda llevar a cabo un trabajo productivo a partir de sus planteamientos. Esta problemática pone de

⁴ De hecho las reconstrucciones del «cambio de paradigma» no son interpretadas como «responsables» del olvido y el silenciamiento de las contribuciones de la Teoría Crítica adorniana, sino como un planteamiento sumamente sintomático de una serie de transformaciones en las condiciones de producción y consumo de artefactos teóricos e intelectuales que parecen condenar a los planteamientos de la «vieja» Teoría Crítica a sonar irremediabilmente lejanos. En definitiva, si este análisis puede ofrecer un material que invita a la reflexión, no es desde una demonización abstracta de los planteamientos habermasianos, sino en la medida en que éstos se han mostrado particularmente aptos en la política científico-universitaria que, entre las décadas de 1970 y 1990, ha predominado en Alemania y Estados Unidos, pero también en España.

manifiesto algunas de las circunstancias que han determinado el transcurso de la investigación, clarificando quizá también los motivos del tono y del enfoque.

El segundo capítulo, referido al «núcleo temporal de la verdad» del pensamiento de Adorno, explicita las experiencias históricas, teóricas y personales a las que responden su Teoría Crítica y las problemáticas epocales que recorren sus textos. El objetivo no es presentar una «biografía», sino mostrar las claves de un modelo interpretativo que, frente a las relativizaciones historicistas que declaran su pensamiento «anacrónico», lee los planteamientos adornianos como respuesta a un núcleo de experiencia que impone diferentes prioridades y urgencias en distintos momentos y lugares. La convicción de base es que sólo desde el análisis de este núcleo de experiencia, que remite a la diferencia histórica específica entre el marco desde el que se constituye su obra y la situación presente, puede intentar hacerse productiva la obra adorniana para nuestra actualidad. El capítulo se cierra con un breve análisis de las circunstancias históricas y editoriales que han condicionado la disponibilidad y la recepción de las fuentes adornianas.

El capítulo tercero aborda la problemática del proyecto de la Teoría Crítica, en el que se inscribe el pensamiento adorniano, y las operaciones teóricas e historiográficas de las que ha sido objeto después de su muerte. En el centro del interés está el concepto de «tradición teórica» aplicado a este proyecto de trabajo, incidiendo en el modo en que puede plantearse su continuación. El análisis parte del carácter específico del programa desarrollado en el entorno del *Institut für Sozialforschung*, que se articula a partir de la comunidad de intereses de un grupo de autores en un momento de quiebra de los marcos de referencia del mundo burgués y de su crítica inmanente. La tentativa de los teóricos críticos de actualizar la tradición de

pensamiento materialista y emancipatoria para ponerla a la altura de nuevas experiencias, contenidos y problemas es confrontada con las aporías de una «invención de la tradición» llevada a cabo por un grupo de autores que, a la vez que se presentan como «continuadores» de la Teoría Crítica, argumentan la necesidad de un «cambio de paradigma» que no deja del viejo proyecto sino la etiqueta. De acuerdo con ello se presenta un análisis que pone radicalmente en cuestión el modelo de «herencia» que guía esta historiografía y finalmente se muestra cómo, con el objetivo de fundamentar la crítica sobre «bases normativas sólidas», la autoproclamada «segunda generación» acaba por renunciar al núcleo distintivo del trabajo de Adorno y Horkheimer: la elaboración teórica de contenidos materiales de experiencia, inseparable de una *unabgeschlossene Dialektik* que insiste en todo momento en la primacía del objeto.

El capítulo cuarto aborda las deformaciones de la obra de Adorno llevadas a cabo por la historiografía de la «invención de la tradición». En la medida en que el «cambio de paradigma» se presenta como «superación» de las insuficiencias, paradojas y contradicciones de la «vieja» Teoría Crítica – y particularmente de la de Adorno–, los textos que justifican este «giro» han planteado una «reconstrucción» del pensamiento adorniano que, pese a su difusión internacional, se basa en reproches que no sostienen una confrontación real con lo criticado. El análisis pormenorizado de cada una de estas objeciones aspira a mostrar que la problemática que recorre la obra adorniana no sólo no ha sido superada por sus sucesores, sino que éstos la han abandonado antes de haber llegado a recibir sus contribuciones fundamentales; las respuestas a las principales críticas de esta «invención de la tradición» no sólo revelan los impulsos y aportaciones de Adorno que han sido sacrificados y silenciados en el relevo generacional, sino que ponen de manifiesto las líneas maestras de su pensamiento, tanto en sus

planteamientos filosóficos y estéticos como en su análisis de la constitución social de los sujetos y en su comprensión de las implicaciones de la historia del pasado siglo para plantear un proyecto teórico con fines emancipatorios. De este modo, el cuestionamiento de las deformaciones llevadas a cabo en estas «reconstrucciones» perfila ya los elementos que permiten una continuación fructífera del proyecto teórico adorniano.

Tras el análisis del fracaso de la «invención de la tradición» habermasiana para establecer una relación fructífera con la Teoría Crítica de Adorno, el quinto y último capítulo pretende abrir una vía fructífera para una reapropiación de su pensamiento. El punto de partida es el análisis adorniano de la constitución de los sujetos; porque el yo, como punto de convergencia entre la realidad interna y la externa, constituye el momento en que la lógica del dominio se topa con el «límite de la cosificación». De acuerdo con ello, el capítulo parte de la apropiación adorniana de las contribuciones de Marx y –sobre todo– de Freud para plantear un análisis de lo ideológico. La teoría adorniana de lo ideológico no es sistematizada explícitamente en sus escritos, pero remite a la producción social de formas de conciencia e inconsciente que aspiran a hacer habitable un mundo marcado por el antagonismo frontal entre los individuos vivientes y la totalidad social y a compensar la situación de desconocimiento e impotencia de los sujetos. En este sentido el mecanismo de la reproducción social y la economía libidinal de los sujetos debilitados convergen en el interés por neutralizar los potenciales de fricción y resistencia de los sujetos, favoreciendo la adaptación. El capítulo se centra especialmente en la conformación social de las disposiciones subjetivas a través de la red de socialización de la industria de la cultura y en el fenómeno del antisemitismo, que revela mecanismos que facilitan a los sujetos la labor de interiorización de la violencia social. El análisis de lo ideológico se cierra

con un acercamiento al planteamiento adorniano de un «giro al sujeto», que cobra una nueva significación como resistencia a la lógica del conformismo, clarifica el carácter de *intervención* de su Teoría Crítica y abre nuevas perspectivas de análisis y continuación.

Finalmente, dado que el material de trabajo sobre Adorno y la Teoría Crítica es ingente y en los últimos quince años ha sufrido un aumento cuantitativo sin precedentes –si bien con resultados cualitativamente desiguales–, al final del texto se adjunta un anexo bibliográfico. El objetivo es aprovechar la atención dedicada a la enorme cantidad de materiales disponibles para brindar una panorámica que permita una cierta orientación en la misma. En primer lugar se incluye un breve estudio de la bibliografía de y sobre Adorno disponible en lengua castellana, con el propósito de ofrecer una perspectiva que permita clarificar algunas de las circunstancias que han determinado su recepción en España. A continuación se incluye un extenso apartado bibliográfico, que pretende ofrecer un elenco ordenado del material disponible con una especial atención a las fuentes de Adorno –tanto a la publicación en proceso de sus escritos póstumos como a otros materiales no incluidos en las obras completas–, pero también de estudios sobre su obra y sobre la Teoría Crítica.

Dado el carácter desigual, y en general insatisfactorio, de las traducciones y las ediciones de Adorno en castellano, se ha optado por citar sus textos desde la edición original alemana. En la medida en que ha sido posible, se ha intentado priorizar también el uso de fuentes en lengua original para los autores centrales del trabajo. A no ser que se señale lo contrario, todas las traducciones de textos citados del original son responsabilidad del autor.

Este trabajo no hubiera sido posible sin la asistencia del Profesor

José Luis Molinuevo, que ha alentado la investigación en todo momento, y me ha ofrecido sugerencias e indicaciones precisas y enriquecedoras que se han probado decisivas en el delineamiento y la materialización de la investigación. Él ha sido, sin duda, el apoyo más importante en la elaboración del texto que se presenta a continuación.

Pero el trabajo es también producto de un proceso de aprendizaje a través de diferentes medios académicos y culturales. En este trayecto he tenido ocasión de entrar en contacto con una serie de personas, instituciones e iniciativas que han sido sumamente relevantes. Ante todo el Área de Estética de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* y la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica. Quisiera destacar el apoyo de Domingo Hernández Sánchez, Alberto Santamaría y muy especialmente a Antonio Notario Ruiz, que me introdujo en la lectura de Adorno en mis últimos meses de licenciatura en Filosofía y desde entonces ha supuesto –y espero siga suponiendo– una fuente privilegiada para comprender la dimensión musical del pensamiento adorniano. En la constelación española de Teoría Crítica, he tenido la enorme fortuna de contar con José Antonio Zamora, Mateu Cabot y el propio Antonio Notario como interlocutores; los tres han sido decisivos en mi proceso de aprendizaje intelectual, estimulando mi trabajo con una generosidad y una capacidad de juicio no siempre fáciles de encontrar en el panorama universitario.

En el Theodor W. Adorno–Archiv agradezco la asistencia del Dr. Michael Schwarz, y en la Freie Universität zu Berlin la acogida y la disponibilidad para la discusión que me brindaron Prof. Dr. Marlies Janz, Prof. Dr. Gertrud Koch y, sobre todo, Prof. Dr. Anne Eusterschulte, cuyo seminario sobre *Dialéctica de la Ilustración* ha sido decisivo para mi comprensión de Adorno. Muy especialmente quisiera agradecer al Prof. Dr. Detlev Claussen su disposición y su enorme generosidad, que ha

enriquecido y estimulado las reflexiones que subyacen al trabajo en un modo difícilmente sobreestimable, y para mí su trabajo ha constituido un ejemplo vivo de lo que significa una Teoría Crítica del presente.

Sería imposible nombrar a todas las personas que han sido importantes en el desarrollo de la investigación, pero también resultaría injusto silenciar a algunos de ellos. Ante todo debo subrayar el enriquecimiento que han supuesto las discusiones sobre Adorno y la Teoría Crítica que, pese a la distancia geográfica, he tenido ocasión de compartir con Theodora Becker, Jakob Hayner, Christoph Kasten, Alessandra Molinero, Sebastian Neubauer y, especialmente, Arne Kellermann e Iris Dankemeyer. También quisiera agradecer a Blanca Muñoz su lectura del trabajo, sus comentarios y su generoso apoyo. Del mismo modo agradezco el trabajo en común con Breixo Viejo, la hospitalidad y las conversaciones con Oscar Rodríguez de Dios y Daniel Fernández Méndez y, en Salamanca, la presencia de Juan Albarrán, María Ayllón, Rosa Beneitez, Pablo López Carballo y Claudia Supelano-Gross. Inevitable recordar también al desaparecido Paco Vidarte, que estimuló mis lecturas y escrituras con una confianza y una generosidad desbordante. El proceso de aprendizaje que subyace al presente trabajo debe también mucho a personas y experiencias vinculadas a las ciudades de Siena, Berlín y Turín. Especialmente estoy en deuda con la solidaridad de Giulia Boggio Marzet Tremoloso, que ha estado presente en los momentos más difíciles de la redacción y ha compartido sin reservas las inquietudes que subyacen al texto.

Finalmente Jesús Maiso y Rosa Blasco me han blindado –a veces a mi pesar– con un apoyo incondicional y una confianza a prueba de todo tipo de golpes, pero también han leído diferentes borradores y han alentado en todo momento la investigación y mi formación. A ellos está dedicado este trabajo.

**1. LA HERIDA ADORNO:
DIFICULTADES EN LA RECEPCIÓN
INTELLECTUAL Y ACADÉMICA**

«Wissenschaft, welche die vorwissenschaftlichen Impulse nicht verwandelnd in sich aufnimmt, verurteilt sich nicht weniger zur Gleichgültigkeit als die amateurhafte Unverbindlichkeit»⁵

En una entrevista concedida apenas unos días después de la repentina muerte de Adorno, Herbert Marcuse constataba que su desaparición suponía una pérdida irreparable, puesto que «no había nadie que pudiera representarlo o hablar en su lugar»⁶. El carácter insustituible de la figura adorniana remitía a la contribución específica de su Teoría Crítica, que había logrado desarrollar una comprensión de las transformaciones claves de las sociedades del siglo XX y no había limitado el marco de acción de su teoría a la esfera científico-universitaria, sino que había intervenido en las tensiones y luchas epocales –particularmente a partir de su regreso a la República Federal Alemana en 1949–. La inesperada desaparición de Adorno ponía de manifiesto la urgencia de un trabajo de recepción y elaboración de su Teoría Crítica, un *corpus* teórico monumental y enormemente complejo cuyo proceso de reflexión se había visto interrumpido en el momento de mayor productividad; en este sentido constataba Marcuse que, pese a la relativa difusión de la figura de Adorno, una discusión teórica a la altura de las exigencias de su obra aún no había

⁵ ADORNO, THEODOR W.: «Einleitung zum 'Positivismusstreit in der deutschen Soziologie'», GS 8, p. 300.

⁶ MARCUSE, HERBERT: «Reflexion zu Theodor W. Adorno – Aus einem Gespräch mit Michaela Seife», en SCHWEPENHÄUSER, HERMANN (ed.): *Theodor W. Adorno zum Gedächtnis*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp 1971, p. 51.

tenido lugar⁷.

Veinte años más tarde, desde Estados Unidos, Robert Hullot-Kentor reivindicaba la necesidad de un «*back to Adorno*»; no se trataba de «restaurar» su pensamiento, sino más bien de relanzar la confrontación con una obra que muchos comenzaban a declarar «anticuada» u «obsoleta» antes de que hubiera llegado a constituirse una recepción adecuada a sus requisitos. Por ello, frente a los apresurados procedimientos de entierro, Hullot-Kentor señalaba que «el único 'regreso a' legítimo es aquel que llama a volver a lo que nunca fue alcanzado en primera instancia»⁸.

Dos décadas después de esta reivindicación y transcurridos más de cuarenta años desde las observaciones de Marcuse, urge preguntarse por qué estas constataciones sobre la recepción del pensamiento adorniano siguen resultando aún hoy actuales. No en vano Rolf Tiedemann ha señalado recientemente que, en las décadas que siguieron a su muerte, el pensamiento de Adorno ha sucumbido a una especie de «furia de la desaparición»⁹. De acuerdo con ello, el objetivo de este primer capítulo es ofrecer una breve panorámica sobre algunas de las dificultades que han marcado la recepción y la discusión de la Teoría Crítica de Adorno –es decir, de su obra como conjunto–, con un interés fundamental en señalar las simplificaciones, prejuicios y malentendidos que se han ido reproduciendo en las lecturas y claves interpretativas que han llegado a ser «canónicas», tanto en el marco científico-académico como en el panorama cultural e intelectual en sentido amplio¹⁰. Frente a la actitud ampliamente difundida que liquida toda

⁷ *Ibíd.*

⁸ HULLOT-KENTOR, ROBERT: «Back to Adorno», en *Things beyond resemblance. Collected Essays on Theodor W. Adorno*, Nueva York, Columbia University Press, 2006, p. 23. Cfr. también la panorámica que Hullot Kentor ofrece en «Origin is the Goal», *ibíd.*, p. 1 ss.

⁹ TIEDEMANN, ROLF: *Mythos und Utopie. Aspekte der Adornoschen Philosophie*, Munich, Text+Kritik, 2009, p. 23.

¹⁰ El problema consiste en que muchos de los textos introductorios que suponen el filtro

discusión sobre su pensamiento con el veredicto de que está «superado» o de que responde a un momento histórico que ya no es el nuestro, cabría recordar la advertencia de Adorno, formulada ya en 1958, acerca de la difundida tendencia del pensamiento a «desplazar las consideraciones objetivas sobre verdad y falsedad al tiempo como tal y, si es posible, jugar lo de anteaer contra lo de ayer»¹¹. Y es que la crítica consecuente del modelo vigente de «progreso» no permite ninguna forma de restauración teórica e intelectual: no en vano el propio Adorno elevó ya el rimbaudiano *il faut être absolument moderne* a imperativo categórico de la filosofía¹².

de acceso a Adorno para la mayor parte lectores favorecen una lectura de su pensamiento demasiado cómoda, que ha favorecido que su pensamiento quede atrincherado en lugares comunes incuestionados; por su parte las monografías que discuten dicha visión hegemónica a menudo no consiguen repercusión más allá de un modesto grupo de lectores a los que estos problemas de recepción les son ya tristemente conocidos. Entre los acercamientos cuestionables que han llegado a convertirse en canónicos, cabría citar BUCK-MORSS, SUSAN: *The Origins of the Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, Londres, Harvester Press, 1977, DUBIEL, HELMUT: *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1978, FRIEDEBURG, LUDWIG VON y HABERMAS, JÜRGEN: (eds.): *Adorno Konferenz 1983*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1983. HABERMAS, JÜRGEN: *Philosophisch-politische Profile*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1981, JAY, MARTIN: *Adorno*, Madrid, Siglo XXI, 1988 o WIGGERSHAUS, ROLF: *Adorno*, Munich, Beck, 1987. La influencia de estos textos en la recepción española puede seguirse en monografías y textos de manuales como MANDADO GUTIÉRREZ, RAMÓN: *Theodor W. Adorno (1903-1969)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995, TAFALLA, MARTA: *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Barcelona, Herder, 2003, VILAR, GERARD: «Theodor W. Adorno: una estética negativa», en BOZAL, VALERIANO (ed.): *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, Madrid, Visor, 1999, pp. 208-212. Una condensación paradigmática de los malentendidos a que ha llevado semejante lectura puede encontrarse en SCHWANITZ, DIETRICH: *La cultura. Todo lo que hay que saber*, Madrid, Taurus, 2002, pp. 352-356. Para los textos sobre la relación entre Adorno, la llamada «Escuela de Fráncfort» y la Teoría Crítica, cfr. infra, 3.1.

¹¹ ADORNO, THEODOR W.: «Vernunft und Offenbarung», GS 10.2, p. 608.

¹² ADORNO, THEODOR W.: «Wozu noch Philosophie», GS 10.2, p. 473. De ahí el error de quienes han interpretado su pensamiento en clave de «reacción» ante el carácter destructivo de los procesos de transformación de la modernidad, caracterizando su pensamiento como «nostalgia del Dios imposible» (LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS: «Adorno come diavolo», *Intensitäten*, Berlín, Merve, 1978, p. 46) o de una «cultura de elite precapitalista» (KOLAKOWSKY, LESZEK: *Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung, Entwicklung, Zerfall*, tomo 3, Munich, Piper 1979, p. 429). Lo que Adorno buscaba no era una restauración, sino una comprensión de la dinámica histórica que

Quien se enfrenta hoy al análisis de la Teoría Crítica adorniana se encuentra con múltiples dificultades, la mayor parte debidas a la dificultad y el nivel de exigencia de sus textos, pero en gran medida también a causa de la imagen de Adorno que ha acabado por fijarse en la conciencia colectiva. Casi cualquier persona con una formación cultural media –especialmente en el marco de las llamadas ciencias sociales y humanas– está familiarizada con el nombre de Adorno, lo asocia a ciertas constelaciones teóricas –más o menos imprecisas (ante todo la llamada «Escuela de Fráncfort»)–, a un conjunto de citas descontextualizadas y a ciertos lugares comunes, por lo que en general predomina la impresión de que existe suficiente «información» sobre su pensamiento y su significación¹³. Se asume que su obra responde a una época pasada, que ya está sobradamente establecida a nivel cultural y teórico y que ya ha sido suficientemente estudiada y difundida, por lo que todo intento de comprender la problemática desde la que se articulan sus textos, de analizar su trabajo conceptual o de estudiar las implicaciones de sus análisis parece redundante y superfluo. Sin embargo el consenso sobre la supuesta «familiaridad» de la obra adorniana, inseparable del veredicto que la declara «anticuada», se apoya en una lectura basada en prejuicios y lugares comunes que sin duda se acomodan a los requisistos del consumo rápido de productos culturales y favorecen la

reformulaba la perspectiva materialista, utilizando como punto de partida epistemológico y como fundamentación de la crítica inmanente los costes materiales y humanos de la dinámica histórica, lo cual exigía comprender dicha dinámica siempre desde el estadio más avanzado.

¹³ Algunos casos paradigmáticos son el *dictum* sobre la poesía después de Auschwitz –que generalmente se cita sin ningún tipo de atención al contexto en que está formulado–, la crítica de la industria de la cultura, de Stravinsky y del jazz –que es usada como botón de muestra del carácter idiosincrático de su pensamiento en lugar de intentar comprender qué es lo que la motivaba–, el concepto de lo no-idéntico –generalmente sacado del contexto de *Dialéctica negativa* e interpretado y re-apropiado de manera arbitraria–, su relación teórica y personal con Walter Benjamin o la frase de «el todo es lo no verdadero».

autocomplacencia del «saberse informado», pero no se justifican en un enfrentamiento real con su obra –que nunca ha llegado a penetrar en el *stablishment* teórico o intelectual, ni mucho menos a establecerse en él–. La relación con su pensamiento se basa más bien en medias verdades y en una argumentación *ad hominem*, que se apoya en asunciones sumamente cuestionables. Por ello podría decirse que el propio destino del pensamiento adorniano se ha convertido en un caso paradigmático de *Halbbildung* y *Bescheidwissen*, dos categorías centrales de su Teoría Crítica, indisolublemente unidas al análisis de las implicaciones de la expansión de la industria de la cultura¹⁴.

Los tópicos y simplificaciones que han guiado la recepción mayoritaria de Adorno pueden encontrarse ya *in nuce* en algunas de las críticas de las que su pensamiento fue objeto aún en vida del autor, pero la consolidación de una imagen de su pensamiento basada casi exclusivamente en ellos tiene lugar en los años inmediatamente posteriores a su muerte. En este sentido la fecha clave de 1968 pone de manifiesto un punto de inflexión en la dinámica de las sociedades occidentales, que tendría repercusiones decisivas en el panorama cultural, intelectual y teórico que se irían evidenciando en los años sucesivos –en la década de 1970 se consolidan las corrientes que han dado en denominarse «postmodernas»–¹⁵. En estos años

¹⁴ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Theorie der Halbbildung», GS 8, pp. 93-121, «Das Schema der Massenkultur», GS 3, p. 320 ss. y DA, p. 181.

¹⁵ En esta fecha clave se pone de manifiesto una aceleración sin precedentes de los procesos de transformación social que se desencadenan a partir de 1945, ligados sobre todo al ascenso de las clases medias y del capitalismo de consumo, que acabarían por dar un vuelco cualitativo e irreversible en el desarrollo de las sociedades herederas del mundo burgués. El historiador Eric Hobsbawm se ha referido a este periodo como una revolución socio-cultural comparable con el paso de las sociedades pre-industriales a las sociedades industrializadas (HOBSBAWM, ERIC: *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica, 2006, p. 290 ss.). Para la comprensión del alcance de estos cambios baste mencionar que en este periodo el número de estudiantes en las sociedades occidentales supera por primera vez al de los agricultores, que tradicionalmente había sido el estrato social del que dependía el éxito o el fracaso de los movimientos revolucionarios

el pensamiento adorniano, cuya imagen había quedado irremisiblemente dañada por la difusión banalizante de sus conflictos con el movimiento estudiantil, pasa a convertirse –de manera más o menos fortuita– en encarnación de lo «viejo»; de hecho incluso entre parte de sus discípulos comenzó a convertirse en *bon ton* distanciarse de sus planteamientos, en ocasiones con un tono de desprecio para el que difícilmente se puede encontrar otra justificación que la mera afirmación irreflexiva de lo nuevo contra lo ya periclitado¹⁶. No en vano Fredric Jameson ha señalado retrospectivamente que, en el marco de las discusiones de la década de 1970, la Teoría Crítica adorniana parecía ya «una carga, cuando no incluso una molestia»¹⁷. En efecto, para la generación de intelectuales emergente, cuyos intereses se dirigían a abrir focos de discusión que habían sido ignorados en el marco teórico del mundo burgués¹⁸, Adorno era un exponente paradójico de una antigua alta cultura que había perdido su hegemonía, y sus elevadas exigencias intelectuales resultaban anacrónicas, incomprensibles y probablemente también un tanto incómodas¹⁹.

(CLAUSSEN, DETLEV: «Der kurze Sommer der Theorie», *Aspekte der Alltagsreligion*, Fráncfort del Meno, Neue Kritik, 2000, p. 160). Curiosamente estas transformaciones remiten precisamente a los procesos que la Teoría Crítica venía estudiando desde la década de 1930, pero en un momento en el que su peso cuantitativo ha dado lugar a un vuelco cualitativo en la dinámica de las sociedades avanzadas.

¹⁶ Cfr. BOCK, WOLFGANG: «Adorno in Spiegeln. Prolegomena einer Theorie der Aneignungsformen», *Zeitschrift für kritische Theorie*, 20-21, 2005, p. 127 ss. y LENK, ELISABETH: «Einleitung», ob. cit., p. 21. Una excelente panorámica del destino póstumo de la obra de Adorno puede encontrarse en GOMEZ, VICENTE: *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 11 ss.

¹⁷ JAMESON, FREDRIC: *Spätmarxismus. Adorno, oder die Beharrlichkeit der Dialektik*, Hamburgo/Berlín, Argument, 1991, p. 9.

¹⁸ Piénsese en el auge del feminismo, la ecología, la eclosión de formas de vida alternativa (postburguesas) y nuevos modelos de «vida cotidiana» o el surgimiento de nuevas disciplinas como los estudios culturales y los estudios coloniales y postcoloniales. En este sentido las nuevas orientaciones teóricas podrían entenderse como una crítica del mundo burgués en un momento en el que éste ha perdido ya su carácter vinculante, dejando ante sí sobre todo fragmentación –de ahí la importancia de categorías como «diferencia», «mundos de la vida» o «final de los grandes relatos»–. Frente a ello Adorno había hablado de «lógica de la descomposición» (cfr. ND, p. 409).

¹⁹ Cfr. STEINERT, HEINZ: *Kulturindustrie*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 2002, pp.

Este es el contexto en el que se consolida una imagen de Adorno y de la llamada «Escuela de Fráncfort» basada en tópicos y lugares comunes; en ellos se sedimentan ya una serie de reproches que reflejan en negativo – como tabú– los intereses de la joven generación de intelectuales y teóricos: pensamiento burgués y elitista, modelo expositivo innecesariamente oscuro, crítica totalizante y ciega a los potenciales transformadores disponibles, pesimismo cultural, esteticismo y resignación política²⁰. Las urgencias epocales popularizaron así una cómoda actitud de desdén hacia su pensamiento que se revela tanto más cuestionable en la medida en que se ha convertido en pretexto para no enfrentarse con él. El propio Leo Löwenthal, apenas nueve años después de la muerte de Adorno, intentaba aclarar los malentendidos que guiaban este repentino rechazo generalizado, subrayando lo aporético de una recepción por parte de una joven generación que, decepcionada por las dificultades que salían al paso ante todo intento de transformación social y cultural, no convierte estos obstáculos y resistencias en motor de la reflexión, sino que reacciona resentida hacia toda teoría que se niegue a ofrecer recetas de pensamiento y acción²¹. Pero semejante actitud no era exclusiva de jóvenes intelectuales politizados. Estudios recientes sobre la recepción y los modos de apropiación de la Teoría Crítica adorniana han señalado que, ya desde estos años, «la imagen de Adorno ha sido apuntalada en un conjunto de burdos prejuicios y perspectivas de deseo. Por el contrario la verdadera cualidad de sus textos [...] como análisis y explicaciones del mundo más allá de una construcción mitológica y

179 ss.

²⁰ Para una enumeración de algunos de estos tópicos, cfr. MUÑOZ, BLANCA: *Theodor W. Adorno. Teoría crítica y cultura de masas*, Madrid, Fundamentos, 2000, pp. 205-222.

²¹ LÖWENTHAL, LEO: «Adorno und Seine Kritiker», *Schriften 4*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1984, pp. 59-73. En este sentido Russell Berman ha señalado también que el rechazo de esta generación parecía guiado por la convicción que comulgaba con la máxima de *progressive politics must be easy* (cfr. BERMAN, RUSSELL: «Adornos Politics», en GIBSON, NIGEL y RUBIN, ANDREW [eds.]: *Adorno: A Critical Reader*, Malden, Blackwell, 2002, p. 111).

biográfica apenas ha sido tomada en cuenta»²². De hecho los clichés que remiten al «pesimismo», el «esteticismo» o la «resignación» evidencian una argumentación psicologizante que remite a supuestas características personales o biográficas y no a un análisis de su obra o a una reflexión rigurosa sobre el significado de las experiencias de su generación. En este sentido las corrientes de recepción que se dicen condicionadas por el interés político y la urgencia de la praxis acaban coincidiendo con la lectura neutralizadora de su obra por parte de tendencias conservadoras; ambos extremos convergen en la banalización biográfica de su pensamiento, que hace desaparecer la significación de su obra tras una difusión de detalles sobre la «personalidad» de Adorno, que ha acabado por convertirse ella misma en «bien cultural».

En efecto, en los últimos años, y especialmente en Alemania, se ha generalizado una tendencia que presenta los contenidos de su pensamiento como productos de la idiosincrasia personal del autor y da por supuesto que gran parte de sus afirmaciones son meros caprichos teóricos o cuestiones de «gusto» sin pertinencia ninguna –piénsese en el consenso sobre el carácter «arbitrario» de su crítica del jazz o de Stravinsky, en las referencias al «trauma» que supusieron el fascismo y el estalinismo (se sobreentiende Auschwitz) o en la neutralización de su crítica de la industria de la cultura entendida como mera «aversión a la cultura americana»-. Semejante tergiversación psicologizante tiene como consecuencia lógica la sustitución del análisis del pensamiento por la difusión de anécdotas biográficas. En este sentido las celebraciones con motivo del centenario de su nacimiento en 2003, más dirigidas a asegurar el lugar de Adorno en el panteón de los bienes culturales alemanes que a fomentar el conocimiento de su obra, han fortalecido fatalmente una tendencia que rinde culto a la «personalidad» del

²² BOCK, WOLFGANG: «Adorno in Spiegeln», ob. cit., p. 130.

autor para declarar su pensamiento como no-vinculante²³. Sin embargo, en una era en que los patrones de la industria de la cultura filtran todo acceso a contenidos «culturales», el culto formal de la persona en sí, de su genialidad, de su sensibilidad o de sus capacidades abstractas –nunca de los productos concretos de las mismas²⁴– resulta inseparable de la creación de habladurías y rumores sobre la «personalidad» en cuestión. En este sentido tanto algunas de las biografías publicadas en 2003 como los volúmenes de correspondencia aparecidos desde entonces han desencadenado reacciones publicísticas que no han utilizado este material para enriquecer la lectura de sus textos –convenientemente etiquetados como «difíciles», «exigentes» y guiados por un gesto teórico «elitista»–, sino para airear asuntos privados, que pueden resultar succulentos para un público ávido de profanaciones postmodernas de una supuesta «alta cultura», pero desde luego resultan

²³ Baste mencionar que las celebraciones en la ciudad de Fráncfort tuvieron más repercusión mediática que el 250 aniversario del nacimiento de Goethe en 1999 o el centenario de la muerte de Nietzsche en 2000 (AUERNHEIMER, GUSTAV: «Der Kritiker im Projekt der Aufklärung: zu Theodor W. Adorno», <http://www.praxisphilosophie.de/auadorno.pdf> [3 de diciembre de 2009]). Salta a la vista que el intento de elevar a Adorno a la altura de último clásico de la cultura alemana sólo es posible al precio de la aniquilación simbólica de la actualidad de su pensamiento. En este sentido pocas cosas han confirmado la crítica adorniana del culto biográfico como las alabanzas a su propia persona: el festín del centenario fue un entierro de su pensamiento bajo una losa de pomposa veneración (cfr. HULLOT-KENTOR, ROBERT: «Introduction: Origin is the Goal», ob. cit., p. 1 s., REITZ, TILMAN: «Friedhof der Kunscheltiere. Die Neutralisierung Adornos in Feuilleton und Fachwissenschaft», *Das Argument*, Heft 252, 4/5 2003, pp. 585-594 y TIEDEMANN, ROLF: *Niemandland. Studien mit und über Theodor W. Adorno*, Munich, Text+Kritik, p. 300 ss.).

²⁴ En este sentido merece la pena recordar un pasaje de Max Horkheimer que, ya antes de 1933, había detectado una tendencia a venerar a autores como «grandes cabezas, profundos pensadores, espíritus geniales, pero su convicción, los motivos e impulsos que les animan, el sentido de su teoría y su irreconciliabilidad con la injusticia dominante son rechazados y ridiculizados, se les declara pobres, insignificantes, unilaterales y en caso de emergencia son perseguidos y exterminados allí donde se los encuentra. Si la Edad Media había desterrado al infierno a los autores fallecidos con posicionamientos heréticos, el capitalismo avanzado es más tolerante: encumbra la grandeza, la productividad, la personalidad y la potencia en sí, pero rechaza sus manifestaciones. Idealiza las meras cualidades» (HORKHEIMER, MAX: *Dämmerung. Notizen aus Deutschland*, HGS 2, p. 328).

insignificantes desde el punto de vista teórico²⁵. Lo cierto es que esta tendencia parece fortalecer el arraigo de los viejos clichés psicologizantes – elitismo, pesimismo, melancolía, resignación, etc.– en el público medio, amenazando con reducir su pensamiento a mero apéndice (innecesario) de la caricatura mediática de su persona²⁶. De este modo el efecto de extrañamiento que producen los textos adornianos, que –al igual que toda actividad reflexiva– requieren esfuerzo para ser comprendidos, es neutralizado mediante la difusión de información «biográfica», a menudo con fines descalificatorios, que crea una ilusión de cercanía y «familiaridad» que parece aspirar a sustituir todo enfrentamiento con la significación filosófica, cultural y política de su Teoría Crítica²⁷.

²⁵ Me refiero a la difusión de sus asuntos personales y sentimentales sin relevancia teórica alguna, como su relación con las mujeres, sus motes personales o sus supuestos defectos. Las biografías que –probablemente contra la intención de los autores– han acabado por favorecer esta tendencia han sido la de Lorenz Jäger (JÄGER, LORENZ: *Adorno. Eine politische Biographie*, Munich, Deutsche Verlagsanstalt, 2003) y la de Stefan Müller-Doohm (MÜLLER-DOOHM, STEFAN: *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno, una biografía intelectual* (Barcelona, Herder, 2003) que, pese a la valiosísima documentación que presenta, contiene pasajes en un tono que roza la prensa amarilla. Entre los tomos de correspondencia que han dado lugar a este tipo de debates cabría destacar su intercambio epistolar con Walter Benjamin, Max Horkheimer y Sigfried Kracauer, que han suscitado reacciones sin las que hubiera resultado impensable que publicaciones más arriesgadas desde el punto de vista editorial –por su menor relevancia teórica– utilizaran como estrategia de *marketing* la referencia al carácter «privado» de las cartas (cfr. ADORNO, THEODOR W. Y TOBISCH, LOTTE: *Der private Briefwechsel*, Graz, Droschl, 2003). Más preocupantes resultan sin embargo algunos de los textos reunidos en MÜLLER-DOOHM, STEFAN (ed.): *Adorno-Portraits. Erinnerungen von Zeitgenossen* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2007), cuyo tono difiere de manera sintomática de la seriedad de un volumen publicado dieciseis años antes con intenciones similares (cfr. FRÜCHTL, JOSEF y CALLONI, MARIA (eds.): *Geist gegen den Zeitgeist. Erinnern an Adorno*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1991).

²⁶ Esto puede apreciarse por ejemplo en las reseñas publicadas en los suplementos culturales de los periódicos alemanes con motivo de algunas publicaciones recientes. Un caso representativo por el tono inexplicablemente agresivo y el uso selectivo (deformante) de la información puede encontrarse en el dossier que Johannes Saltzweidel publicó en el semanario *Spiegel* con ocasión del centenario en 2003 (SALTZWEDEL, JOHANNES: «Narziss und Nilpferdkönig», *Spiegel*, 34/2003, 28.8.2003).

²⁷ En este sentido Heinz Steinert ha señalado cómo estos modelos de «acercar» a Adorno, especialmente notorios en el medio germano, amenazan con convertirlo en un personaje casi cómico de la industria de la cultura: «Las historias y anécdotas sobre él han florecido hasta convertirle retrospectivamente en el abuelo grotesco, pero 'amistoso'».

En definitiva, la paradoja consiste en que, si bien el significado de su pensamiento nunca ha llegado a calar realmente en el medio cultural, universitario e intelectual, una y otra vez se convierte en objeto de ataques cargados de una agresividad y un resentimiento que serían impensables en el caso de otros autores y que la escasa presencia intelectual real de Adorno no puede justificar. Se trata del permanente asesinato de una especie de «figura paterna» a la que, sin embargo, nadie reconoce ya ninguna autoridad. En cualquier caso, la banalización de su pensamiento a través del desplazamiento de la discusión a las peculiaridades de la persona privada es especialmente peligrosa en la medida en que la Teoría Crítica adorniana lleva a cabo una elaboración de las transformaciones epocales que enfrenta a los lectores con experiencias históricas que han sido sustraídas de la conciencia y neutralizadas desde una tendencia histórica a la «unidimensionalización del presente»²⁸. En efecto, la presencia mediática y el recuerdo ritualizado del «Holocausto» no es lo mismo que la reflexión sobre las causas que hicieron posible Auschwitz, que representa el punto culminante de la violencia que los seres humanos pueden hacerse unos a otros. Otro tanto podría decirse del significado real de su planteamiento del análisis de la industria de la cultura –que no se limita a una crítica arrogante del cine, el jazz y otras formas de cultura «popular»–, pero también de las transformaciones en la constitución social del yo, que no están libres de consecuencias sobre la conciencia teórica, del destino de los ideales emancipatorios que una vez guiaron el proyecto moderno, o de la tendencia a la neutralización de la cultura. En este sentido el propio Adorno señaló la

que ha perdonado a sus nietos la ofensa. Con ello la 'Escuela de Fráncfort' estaba preparada para servir de ayuda al marketing turístico de la ciudad» (STEINERT, HEINZ: *Das Verhängnis der Gesellschaft und das Glück der Erkenntnis*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 2007, p. 34)

²⁸ Tomo el término de CLAUSSEN, DETLEV: «Kann Kritische Theorie vererbt werden?», FREYTAG, TATJANA y HAVEL, MARCUS (eds.): *Arbeit und Utopie. Oskar Negt zum 70. Geburtstag*, Fráncfort del Meno, Humanities Online, 2004, p. 275.

tendencia a la aniquilación de la dimensión histórica de la conciencia y de una pérdida de la fuerza para la *Mnemosyne*²⁹; de acuerdo con ello el resentimiento aparentemente injustificado que ha presidido buena parte de la recepción de su pensamiento podría interpretarse como una sintomática muestra del cambio en la relación con el pasado en una época en la que la cultura y el *Geist* parecen haberse sobrevivido a sí mismos.

En el marco de los procesos de transformación que cristalizan a partir de la década de 1960, la contrapartida de un panorama cultural y publicístico cada vez más sometido a los patrones de la industria de la cultura es la consolidación de un contexto de producción intelectual y teórico específicamente académico. El crecimiento exponencial de la formación superior no sólo es sintomático de la fuerza de una nueva clase media, sino que da lugar a un proceso de especialización del conocimiento en el que la profesionalización universitaria –que tiende a crear circuitos cada vez más cerrados y autorreferenciales– se convierte en sustituto del viejo ideal de la *Bildung*, que había ido perdiendo su fundamento en los procesos de transformación y fragmentación de las sociedades post-burguesas³⁰. Esta tendencia a la integración funcional del trabajo intelectual tampoco iba a favorecer una recepción adecuada a las exigencias de la Teoría Crítica adorniana; por una parte porque en ella tiende a sacrificarse el impulso pre-académico inherente al proyecto de la Teoría Crítica, y por otra porque las transformaciones del marco de producción universitario imponen un modelo de trabajo poco compatible con la fisiognomía intelectual de la obra adorniana. En este sentido debe tenerse en cuenta que los textos que

²⁹ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien», GS 8, p. 230.

³⁰ Cfr. JACOBY, RUSSELL: *The Last Intellectuals. American Culture in the Age of Academe*, Nueva York, Basic Books, 1987.

suelen considerarse como «grandes obras» del pensamiento adorniano – *Dialéctica negativa*, la inacabada *Teoría estética* y también *Dialéctica de la Ilustración*– fueron puestas a disposición del gran público en un espacio temporal de apenas cuatro años³¹. Pero dichos escritos, que sin duda son sumamente exigentes, no sólo aparecieron en una fase de «modernización» acelerada del panorama académico-universitario, sino también en un momento histórico que ya no parecía el suyo; no en vano buena parte de la recepción les despachó como paradójicos puntos de llegada de ciertas tendencias y corrientes –el pensamiento dialéctico, el arte moderno, la «filosofía de la conciencia» o la necesidad de una autorreflexión de la Ilustración– que en el emergente panorama cultural, intelectual y teórico ya no parecían vigentes ni actuales.

Desde esta situación epocal, la rígida división de la producción adorniana en obras principales y escritos menores tampoco ha permitido un acercamiento flexible y tentativo a su obra como algo que no está meramente «dado», sino que ha favorecido la solidificación de un pensamiento que «hubiera querido no detenerse»³². Semejante división dicotómica, que lleva ya el estigma de la academización del conocimiento, ha favorecido tanto la neutralización de las «grandes obras», convertidas en «clásicos» sobre cuyas pretensiones de verdad ya no se discute – especialmente en el caso de *Dialéctica de la Ilustración*³³–, como el que

³¹ *Dialéctica negativa* fue publicada en otoño de 1966, *Dialéctica de la Ilustración*, agotada en la vieja edición de Querido, fue reimpresa en Fischer en 1969 y *Teoría estética* apareció postumamente en 1970.

³² Tomo la acertada formulación de NOTARIO RUIZ, ANTONIO: *La visualización de lo sonoro*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2001, p. 330.

³³ Como ha señalado Wolfram Stender, el texto co-escrito por Adorno y Horkheimer se ha convertido en una especie de test de discriminación usado arbitrariamente para optar por uno u otro bando en la confrontación entre «defensores de la Ilustración» y «postmodernos». Sin embargo nadie parece interesarse realmente por su problemática, que señala la imbricación entre civilización, dominio, lógica sacrificial del progreso y destructividad (STENDER, WOLFRAM: *Kritik und Vernunft. Studien zu Horkheimer, Habermas und Freud*, Lüneburg, zu Klampen, 1996, p. 91). Para un análisis del papel

muchos escritos «menores» hayan permanecido durante décadas prácticamente ignorados por completo. Sin embargo el propio Adorno subrayó que su reconocimiento de un primado del contenido, que supone «la inmersión sin reservas en lo particular y específico», «excluye el concepto de obra principal»³⁴. Por ello en algunos pasajes él mismo explicita la importancia de estos escritos «menores», a menudo incluso circunstanciales, en tanto que se articulan desde un contacto directo con problemáticas y objetos específicos y permiten una puesta a prueba de su trabajo conceptual, «que, a través de la tenacidad y la matización, aspira a llegar más allá de lo que en principio pasa por ser su posición»³⁵. En definitiva, estos escritos son relevantes en la medida en que su propia forma les permite ajustarse mejor a la primacía del objeto. En ellos las problemáticas concretas desde las que se vertebra la Teoría Crítica adorniana aparecen de manera más inmediata, haciendo claramente visibles los impulsos de su pensamiento y ofreciendo modelos de análisis que –pese al inevitable alejamiento de su horizonte socio-histórico– se prestan más directamente a ser actualizados mediante el contacto con nuevas realidades y contenidos.

Si se analiza retrospectivamente la recepción de la obra adorniana, resulta claro que el amplio abanico temático que se entretiene en su pensamiento –inseparable de este «primado del contenido»– ha sucumbido a la fragmentación del pensamiento en disciplinas especializadas. La constatación de Hans Mayer de que «quien sobrepasa los márgenes se queda fuera»³⁶ se ha visto corroborada en la incompreensión generalizada con que

estratégico de la obra en la «historiografía» de la Teoría Crítica cercana a los planteamientos de Jürgen Habermas, cfr. infra, 3.4 y 4.1.

³⁴ ADORNO, THEODOR W.: borrador del texto para la presentación de la primera edición de *Dialéctica negativa*, en 'So müsste ich ein Engel und kein Autor sein'. *Der Briefwechsel mit Peter Suhrkamp und Sigfried Unseld*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2003, p. 555.

³⁵ ADORNO, THEODOR W.: «Vorwort», *Impromptus. Zweite Folge neu gedruckter musikalische Aufsätze*, GS 17, p. 166.

³⁶ MAYER, HANS: *Aussenseiter*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2007, p. 18.

han sido recibidas sus ambiciones teóricas. Y es que Adorno aspiraba a revitalizar la actividad filosófica en una fase avanzada del proceso de especialización del conocimiento en el que «cada vez más sectores la han sido arrebatados y se han convertido en ciencias. A la filosofía no le quedaba otra elección que devenir ella misma ciencia o bien convertirse en un enclave minúsculo y tolerado, que contradice en sí lo que ésta quisiera ser: algo no particular»³⁷. En este sentido la persistencia adorniana en el intento de desentrañar una facticidad que había saltado en añicos –desde una atención a lo particular que en ningún momento descuida el trabajo de mediación– ofrece un modelo de pensamiento capaz de hacer frente a la tendencia que amenaza con acotar el terreno «legítimo» de la filosofía a las cuestiones de epistemología; por ello señaló Kracauer que su obra aspiraba a «la superación de la filosofía con medios filosóficos»³⁸. Sin embargo tanto la erudición de los textos adornianos –que combinan referencias musicales, literarias y artísticas con análisis filosóficos, sociológicos y psicológicos– como su falta de reparos a la hora de dirigir dicho aparato conceptual al análisis de fenómenos aparentemente «espurios» –como la llamada cultura de masas, la astrología o el establecimiento de una tipología de la escucha musical³⁹– ha condenado a su pensamiento a un cierto «exotismo»

³⁷ ADORNO, THEODOR W.: «Wozu noch Philosophie», GS 10.1, p. 460.

³⁸ KRACAUER, SIGFRIED: carta a Theodor W. Adorno el 27.11.1962, TWA-SK Bw, p. 563. En este sentido Oskar Negt muestra los motivos que están a la base de la filosofía adorniana en los siguientes términos: «Mientras la filosofía idealista estuvo en grado de clasificar la problemática de la cosa [*Dingproblematik*] de modo inequívoco dentro del sistema, lo particular e individual estaban recogidos en el contexto del todo. En la medida en la que lo particular va cayendo fuera de lo general, la existencia fuera de la esencia, la cosa fuera de la regularidad general del *espíritu objetivo*, y de este modo las premisas de la filosofía de la identidad se quiebran históricamente y se hace valer el derecho de lo particular, el pensamiento filosófico se ve remitido de modo irreversible e indispensable a la pluralidad de lo empírico, que requiere formas de conocimiento específicas» (NEGT, OSKAR: «Adornos Begriff der Erfahrung», en SCHWEPPEHÄUSER, GERHARD y WISCHKE, MIRKO [eds.]: *Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno*, Berlín/Hamburgo, Argument, 1995, p. 173).

³⁹ Cfr. por ejemplo ADORNO, THEODOR W.: «Das Schema der Massenkultur», GS 3, p. 299

académico, cuando no a una denuncia abierta de su carácter «acientífico»⁴⁰. Por ello ha señalado Rolf Tiedemann que, en las circunstancias vigentes, la reflexión sobre Adorno y con Adorno sólo parece posible desde la «añoranza de una tierra de nadie»⁴¹.

En los casos en los que su obra ha despertado el interés de ciertas corrientes de recepción, la departamentalización del trabajo intelectual ha favorecido la disolución de la unidad temática y de intereses de su Teoría Crítica en un elenco de contribuciones parciales a uno u otro sector del conocimiento; inevitablemente este modelo de recepción especializada tiende a aprovechar sólo jirones y motivos aislados de su pensamiento, perdiendo de vista las constelaciones en las que se insertan. Cada disciplina pretende ocuparse de su peculiar parcela en la obra de Adorno, y por ello no aspira sino a trabajar con elementos descontextualizados e inconexos de su pensamiento, que se prestan a malos entendidos y desvirtúan el alcance de

ss., *The Stars Down to Earth*, GS 9.2, p. 7 ss. y *Einleitung in die Musiksoziologie*, GS 14, p. 178 ss.

⁴⁰ Ya el propio Adorno había tenido que defenderse en vida de los reproches de lo que el llamaba un «puritanismo epistemológico» que, regido por la exigencia de claridad y de certezas irrefutables, convertía en tabú todo conocimiento que –sin sacrificar por ello el rigor– no temiera incurrir en riesgos para alcanzar su objeto (ADORNO, THEODOR W.: «Einleitung zum 'Positivismusstreit in der deutschen Soziologie'», GS 8, p. 340 s.). De hecho el propio Adorno había insistido en que su planteamiento «no se apropia de la separación aceptada entre método y cosa y desconfía de la metodología abstracta» (ADORNO, THEODOR W.: *Einleitung in die Musiksoziologie*, GS 14, p. 171). En los años que siguen a su muerte, la tendencia a la academización del pensamiento ha priorizado la fundamentación metodológica y la certeza científica en detrimento de la relación de la actividad teórica con contenidos materiales –el «cambio de paradigma» de la Teoría Crítica en términos de acción comunicativa es en este sentido sumamente «paradigmática» (cfr. infra, 3.4)–. Por ello Hans-Jürgen Krahl había subrayado, ya en 1970, que quienes reprochan a Adorno un tono acientífico y de folletín pasan por alto que las experiencias que recorren su pensamiento exigen una nueva forma de conciencia teórica, capaz de resistirse a la aniquilación del contenido de experiencia del pensamiento desde la asimilación de la producción teórica a los patrones del trabajo productivo (cfr. KRAHL, HANS-JÜRGEN: «Rede auf einen Teach-in», *Konstitution und Klassenkampf*, Fráncfort del Meno, Neue Kritik, 2008, p. 321).

⁴¹ TIEDEMANN, ROLF: *Niemandsland*, ob. cit., p. 10.

sus contribuciones específicas⁴². Sin lugar a dudas las grandes perjudicadas por este modelo de recepción han sido la comprensión adorniana de las dinámicas sociales y la significación histórico-política de su obra –ambas sólo pueden entenderse desde su Teoría Crítica como conjunto–, pero en cierto modo también sus escritos musicales, que, al rebasar el marco de lo científicamente aceptado en musicología, han quedado como una especie de testimonio inescuchado de un modelo de relación con la cultura que hoy puede resultar quizá titánico, pero muy difícilmente viable.

Por su parte las áreas de conocimiento en las que se ha registrado una influencia más notable del pensamiento adorniano son precisamente la estética y la teoría de la literatura, y tampoco esto ha estado libre de consecuencias perniciosas. La acotación de la significación adorniana al terreno de la estética y la crítica de la cultura ha acabado por ensombrecer el lugar que éstas ocupaban en el conjunto de su Teoría Crítica, dando lugar a una recepción estetizante de sus planteamientos que paradójicamente ha fortalecido las ya clásicas acusaciones de «esteticismo»⁴³. Y es que generalmente la estética adorniana es recibida a costa de sus condicionantes

⁴² Esta sumisión a la departamentalización del pensamiento se refleja ya incluso en los dos congresos sobre la obra de Adorno con más repercusión internacional, celebrados en 1983 y 2003. En ellos se pretendía ofrecer una perspectiva de conjunto de la obra adorniana, y sin embargo la división de las ponencias en disciplinas (estética, teoría del conocimiento, metafísica, teoría social y filosofía moral) favoreció que cada una de estas ramas fuera tratada sin relación al resto (FRIEDEBURG, LUDWIG VON y HABERMAS, JÜRGEN, (Eds.): *Adorno-Konferenz 1983*, ob. cit. y HONNETH, AXEL, *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2005). La contribución de Alfred Schmidt al primero de los congresos constituye una excepción digna de mención (SCHMIDT, ALFRED: «Begriff des Materialismus bei Adorno», en FRIEDEBURG, LUDWIG VON y HABERMAS, JÜRGEN, (Eds.): *Adorno-Konferenz 1983*, ob. cit., pp. 14-31). Un intento de apropiación de los diferentes elementos filosóficos, estéticos, de constitución de la subjetividad y de teoría de la sociedad que convergen en la Teoría Crítica de Adorno pueden encontrarse en los diferentes apartados que componen el capítulo 4 del presente trabajo.

⁴³ JACOBY, RUSSELL: «Das Veralten der Frankfurter Schule», en CLAUSSEN, DETLEV; NEGTE, OSKAR; WERZ MICHAEL (eds.): *Keine Kritische Theorie ohne Amerika*, Fráncfort del Meno, Neue Kritik, 1999, p. 134 y BOCK, WOLFGANG: «Adorno in Spiegeln», ob. cit., p. 131.

históricos, sociales e incluso teóricos, y esto a su vez esto ha favorecido la reducción del significado de su estética a una dimensión histórica, únicamente válida para estudiar la modernidad «clásica» y en rígida oposición a toda forma de contemporaneidad. Frente a estos modelos de neutralización de la contribución teórica de Adorno, la presente investigación aspira a revitalizarla recogiendo su impulso real, que no se detiene ante la racionalización académica del conocimiento, sino que aspira a una *Glück der Erkenntnis* inseparable del intento de percibir cómo se sedimenta en la realidad histórica la posibilidad de lo mejor.

En este sentido tampoco sería justo presentar una visión catastrofista de la recepción de la Teoría Crítica adorniana. El presente trabajo se apoya en líneas de investigación que, pese a no haber tenido la difusión que hubieran merecido en el panorama académico internacional, han sentado las bases para un acercamiento fructífero a su pensamiento. Especialmente en Alemania, donde la influencia del pensamiento de Adorno y el reconocimiento de un carácter vinculante a la «tradición» de la Teoría Crítica han contado con un arraigo mayor, se han consolidado modelos de trabajo y de reapropiación de su pensamiento que ofrecen ya un material ingente y brindan numerosos estímulos para la reflexión y el desarrollo de nuevas líneas de investigación⁴⁴. Por otra parte, a partir de la década de

⁴⁴ Cabría destacar el trabajo de autores como Detlev Claussen o Rolf Tiedemann. En el caso de Tiedemann, además de la edición de las obras completas de Adorno, ha puesto a disposición del público un material valiosísimo con los ocho volúmenes de los *Frankfurter Adorno Blätter* (Munich, Text+Kritik, 1993 ss.) y dos monografías que analizan el pensamiento de Adorno e intentan estudiar desde él nuevas realidades (cfr. TIEDEMANN, ROLF: *Niemandsland. Studien mit und über Theodor W. Adorno*, ob. cit. y *Mythos und Utopie. Aspekte der Adornoschen Philosophie*, ob. cit.). Por lo demás, frente a los muy difundidos congresos sobre Adorno arriba citados, celebrados en 1983 y 2003, cabría mencionar la publicación de actas de otros encuentros sobre el pensamiento adorniano que han ofrecido panorámicas más fructíferas de acceso a su pensamiento y, sin embargo, han contado con una difusión mucho menor. Entre ellos, cfr. GRUSCHKA, ANDREAS y OEVERMANN, ULRICH (eds.): *Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie*, Wetzlar, Büchse der Pandora, 2004, HAGER, FRITHJOF y

1990, parece despertar un renovado interés internacional por los planteamientos teóricos de Adorno, cuyo impulso llega hasta nuestros días⁴⁵. Detlev Claussen ha señalado que este «retorno» a los planteamientos adornianos es consecuencia de una evolución del pensamiento que, después del giro lingüístico y del énfasis prioritario en los instrumentos y los procedimientos del trabajo teórico, necesita volver a un modelo de pensamiento capaz de articular un contenido material de experiencia⁴⁶.

En efecto, en los últimos diez años, la literatura sobre el pensamiento de Adorno se ha multiplicado exponencialmente, también gracias a la publicación de sus escritos póstumos, y ha posibilitado una proliferación de nuevos acercamientos a su Teoría Crítica –si bien es cierto que gran parte de las nuevas publicaciones no han ofrecido ninguna mejoría sustancial respecto a las dificultades que han lastrado la recepción de su obra–. También en el panorama español se están dando pasos decisivos para normalizar la recepción de la obra adorniana y relanzar la discusión sobre la Teoría Crítica, intentando revitalizar el interés por un modelo de pensamiento que, tras la atención suscitada en los años del tardofranquismo y la transición, había caído en un cierto estado de languidecimiento⁴⁷.

PFÜTZE, HERMANN (eds.): *Das unerhörte Moderne. Berliner Adorno-Tagung*, Lüneburg, zu Klampen, 1990, KLEIN, RICHARD y MAHNKOPF, CLAUS-STEFFEN (eds.): *Mit den Ohren denken. Adornos Philosophie der Musik*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1998 o SCHWEPPENHAUSER, GERHARD y LÖBIG, MICHAEL (eds.): *Hamburger Adorno-Symposion*, Lüneburg, zu Klampen, 1984. En el marco de la discusión sobre la Teoría Crítica, cabría destacar la plataforma de la *Zeitschrift für kritische Theorie*, puesta en marcha por Gerhard Schwepennhäuser y la editorial zu Klampen en 1995.

⁴⁵ En este sentido la monografía de Fredric Jameson sobre Adorno, pese a todo lo cuestionable de sus planteamientos, es un caso fuertemente sintomático de este resurgir del pensamiento adorniano (JAMESON, FREDRIC: *Adorno oder die Beharrlichkeit der Dialektik*, ob. cit.). En dicha obra Jameson plantea una reivindicación de la Teoría Crítica de Adorno frente a ciertas tendencias del pensamiento «postmoderno» y matiza incluso algunos de sus planteamientos anteriores, que en ocasiones no habían mostrado una gran condescendencia con el modelo teórico adorniano.

⁴⁶ Cfr. CLAUSSEN, DETLEV: «Teoría Crítica y experiencia viva. Entrevista con Detlev Claussen», *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº 1, 2009, p. 130.

⁴⁷ En el marco de la discusión sobre su pensamiento cabría destacar sobre todo el congreso

Sin embargo la constatación de estas tímidas señales de relanzamiento de la discusión sobre la Teoría Crítica adorniana y del surgimiento de nuevas líneas de trabajo vinculadas a ella está lejos de ofrecer motivos de euforia y ha de tomarse con precaución. Resultaría ingenuo pasar por alto que, en el panorama cultural y teórico dominante, Adorno resulta un extraño que entona melodías que suenan muy lejanas, para muchos incluso obsoletas, y que pueden ser fácilmente neutralizadas y desposeídas de su aguijón crítico. En este sentido, el objetivo de este trabajo no es elevar a Adorno a genio, tampoco convertirlo en «clásico», ni siquiera en punto de referencia; el objetivo es restituir a su denostado pensamiento lo que le corresponde para hacer posible una reapropiación productiva del mismo capaz de ayudar a seguir pensando las dinámicas históricas, sociales y culturales. Sin embargo esta reapropiación no puede basarse en el voluntarismo que intenta aplicar mecánicamente el pensamiento de Adorno a un «ahora» unidimensional, sino que requiere pensar la diferencia histórica que separa su «núcleo temporal de la verdad» de la situación histórica presente.

De acuerdo con ello esta investigación asume que, en tanto que elaboración teórica de las experiencias del «breve siglo XX» (Hobsbawm),

Adorno celebrado en Palma de Mallorca en 2006 (las actas están publicadas en CABOT, MATEU [ed.]: *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*, Palma de Mallorca, Universitat de les Illes Balears, 2007), iniciativas como la recién surgida revista *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* (hasta ahora se ha publicado el nº 1, 2009) o algunos números monográficos de revista que reúnen a autores internacionales ofreciendo una interesante panorámica de líneas de investigación adorniana (cfr. NOTARIO RUIZ, ANTONIO [ed.]: *Variaciones sobre Th. W. Adorno*, monográfico de *Azafea. Revista de filosofía*, nº 11, 2009). Por lo demás la decisión de la editorial Akal en 2003 de embarcarse en la publicación de las obras completas en castellano resulta también sintomática de este renovado interés por Adorno en el panorama nacional, pese a que la traducción de muchos de los tomos publicados hasta ahora es incluso peor que las anteriormente disponibles, y de que los costes de semejante política en la publicación de unas obras completas amenazan con bloquear por tiempo indefinido la publicación de traducciones más apropiadas. Para una panorámica de las publicaciones de y sobre Adorno en castellano, cfr. infra, en el anexo de bibliografía comentada.

la Teoría Crítica de Adorno nos ofrece un análisis de la génesis de nuestro presente⁴⁸. El pasado siglo es interpretado como un «tiempo de transición» entre el viejo mundo burgués, cuyo principio motor dio lugar a la descomposición de las formas tradicionales de vida y de relación con el mundo, y una sociedad masificada y tecnificada surgida de él, pero cualitativamente distinta; su rasgo característico sería la expansión de una red de socialización potencialmente omniabarcante. En el marco de estos procesos de transformación, la obra de Adorno supone la elaboración de un choque entre lo nuevo y lo viejo que está en la base de nuestra contemporaneidad «post-tradicional». Sin duda resulta imposible pasar por alto que, tras la aceleración de los procesos socio-históricos de transformación en las últimas décadas, nuestro momento histórico ya no es el de Adorno; no obstante esto tampoco justifica considerar su pensamiento «superado» antes de haberlo alcanzado, pues lo cierto es que buena parte de los planteamientos contemporáneos no han llegado a alcanzar el nivel de conciencia histórica articulado en su Teoría Crítica –por ello muchos presentan, en reacción contra lo de «ayer», posiciones de «anteayer» que quieren hacer pasar como nuevas–. El rechazo de la obra de Adorno con el mero pretexto de que es extraña al *Zeitgeist* no es sino negación abstracta, que no favorece ni la comprensión de su pensamiento ni la del *Zeitgeist* mismo. Por ello sólo desde el enraizamiento de su obra en un núcleo de experiencia, con una localización cronológica y geográfica precisa, es posible aspirar a comprender la relevancia de su Teoría Crítica y poner en marcha un debate en el que pueda plantearse su vigencia y los modelos para su actualización.

⁴⁸ En este sentido sigo los planteamientos de CLAUSSEN, DETLEV: *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*, Fráncfort del Meno, Fischer, 2003.

**2. EL NÚCLEO DE EXPERIENCIA:
DE MENSAJES EN BOTELLAS
Y VIDAS DAÑADAS**

«Im Grunde geht es dabei darum, dass der Begriff des Lebens selber als einer sich aus sich selbst entfaltenden und sinnvoller Einheit gar keine Realität mehr hat, so wenig wie der des Individuums»⁴⁹

La Teoría Crítica de Adorno es un testigo privilegiado de los procesos de transformación que atraviesan el pasado siglo XX. Su obra se mantuvo fiel a la máxima hegeliana de que la filosofía debe ser la comprensión de su tiempo a través del pensamiento⁵⁰, pero –a diferencia de Hegel– su punto de partida es la conciencia de la limitación del *Geist*, de que ya no es posible pretender aferrar la totalidad de lo real por la mera fuerza del pensamiento⁵¹. Porque las transformaciones históricas no sólo se convierten en objeto de la reflexión, sino que también determinan la forma en que puede constituirse la actividad teórica, así como sus condiciones de producción y transmisión. En este sentido había señalado Walter Benjamin que «la verdad no es sólo –como pretende el marxismo– una función temporal del conocimiento, sino que está unida a un núcleo temporal, que se encuentra tanto en lo conocido como en el sujeto del conocimiento»⁵². Si el «breve siglo XX» puso de manifiesto una aceleración sin precedentes de los procesos de transformación y disolución de las formas de vida tradicionales, y no en vano el historiador Eric Hobsbawm ha calificado como «era de

⁴⁹ ADORNO, THEODOR W.: carta a Leo Löwenthal el 25.11.1942, en LÖWENTHAL, LEO: *Schriften 4*, ob. cit., p. 158 s.

⁵⁰ ADORNO, THEODOR W.: «Wozu noch Philosophie», GS 10.2, p. 471 s.

⁵¹ ADORNO, THEODOR W.: «Die Aktualität der Philosophie», GS 1, p. 325.

⁵² BENJAMIN, WALTER: *Das Passagen-Werk*, BGS V-1, p. 578.

extremos»⁵³, las consecuencias de este «núcleo temporal» para esta concepción de verdad, así como para la reflexión teórica misma y para las condiciones de experiencia que la determinan, no podían ser nimias.

En efecto, las transformaciones que se desatan en el «breve siglo XX», con sus procesos de tecnificación, masificación y «socialización total», rompen con los mecanismos de formación y reproducción de la experiencia vigentes hasta entonces, con la consecuente pérdida del carácter vinculante de las formas de vida y de relación con el mundo heredadas y el correspondiente debilitamiento de unos sujetos que quedan cada vez más desorientados, sin referentes sólidos y entregados a un aparato social en que el poder se encuentra crecientemente concentrado⁵⁴. La dinámica que Marx y Engels anunciaron en 1848, según la cual el mundo burgués desata una revolución permanente que disuelve todas las relaciones y realidades preexistentes hasta acabar por socavar su propio fundamento, parecía haberse hecho realidad en una medida hasta entonces inimaginable⁵⁵. La imagen de una transmisión intergeneracional de formas vinculantes de vida, ligada a relaciones de cercanía e inmediatez, resultaba no solo ya anacrónica, sino cada vez más impensable en el desarrollo inmanente de la sociedad moderna⁵⁶. El proceso de consolidación del capitalismo post-liberal hacía manifiesta una tendencia al establecimiento de una red de socialización omniabarcante que amenazaba con erradicar por completo la

⁵³ HOBBSAWM, ERIC: ob. cit..

⁵⁴ ADORNO, THEODOR W.: «Tradition», GS 16, p. 127. Para un análisis de las transformaciones de las condiciones de experiencia en el siglo XX, en relación con la ruptura de la tradición, cfr. el excelente texto de CABOT, MATEU: «Sobre los medios técnicos y la renovación de tradiciones. Walter Benjamin y el concepto de 'experiencia' pensado desde la estética», en AMENGUAL, GABRIEL; CABOT, MATEU y VERMEL, JUAN L. (eds.): *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid, Trotta 2008, pp. 61-82.

⁵⁵ MARX, KARL y ENGELS, FRIEDRICH: *Manifest der Kommunistischen Partei*, MEW 4, p. 464 ss.

⁵⁶ ADORNO, THEODOR W.: «Über Tradition», GS 10.1, p. 310.

relativa autonomía del *Geist*, marcando nuevas exigencias a todo planteamiento teórico que no quiera abdicar y someterse sin resistencias al prepotente curso del mundo. Por otra parte, el arranque del siglo estaría marcado por dos guerras que harían gala de un potencial de destrucción sin precedentes, poniendo brutalmente de manifiesto el calado de estas transformaciones; de hecho, para quienes asistieron a dichas contiendas bélicas, lo vivido ya no podía insertarse en un contínuo temporal, sino que consistía en una aglomeración de discontinuidades, rupturas y shocks que hacían evidente una transformación del concepto mismo de tiempo⁵⁷. Para quien sobreviviera a las conmociones y quiebras civilizatorias de la «era de las catástrofes», toda relación con la tradición tenía que partir de su carácter problemático: estaba atravesada por la ruptura.

La Teoría Crítica de Adorno debía intentar responder a esta realidad transformada. Ya desde su juventud, su actividad teórica e intelectual toma conscientemente partido en las luchas y tensiones por transformar la sociedad, cuyo carácter se transformaría irremisiblemente en el transcurso del siglo, marcadas por la ruptura epocal que señala Auschwitz, que no dejaría nada intacto. El pensamiento adorniano, como testigo del siglo, es el intento de descifrar críticamente estos procesos de transformación, sabiendo que la propia actividad teórica está embarcada en ellos y no puede escapar de su dinámica. Su objetivo es desarrollar un instrumentario teórico capaz de entender lo que está en juego en estos cambios, ya que las formas filosóficas heredadas ya no conseguían responder a las urgencias epocales; de ahí también la centralidad del problema de la transmisión, en el sentido de *Überlieferung*, con el que se va a tener que enfrentar una y otra vez su pensamiento: cuál puede ser el destinatario de la Teoría Crítica en un momento histórico caracterizado por la destrucción de las formas

⁵⁷ Cfr. MM, p. 60 ss.

tradicionales de experiencia, por la integración y la preformación de los sujetos hasta sus formas de reacción más íntimas y por la aniquilación de todo pensamiento no susceptible de ser convertido en *operational terms*. Y es que el objetivo de la Teoría Crítica es alcanzar un conocimiento capaz de intervenir en la realidad, de transformarla; o al menos, consumada la catástrofe, de ofrecer medios para que ésta no se perpetúe.

En el marco de esta imbricación entre la teoría y su tiempo, el objetivo de este capítulo no es ofrecer una biografía de Adorno –para eso remito a las ya existentes⁵⁸–, ni mucho menos la tentativa de llegar al sujeto empírico que está detrás de su teoría, sino el intento de desentrañar el núcleo temporal de experiencia en el que se constituye su fisiognomía intelectual. No en vano el propio Adorno insistiría en que las transformaciones epocales habían acabado con la concepción tradicional de vida como una unidad de sentido, afirmando que la experiencia más inmediata de todo individuo no es otra que la de hallarse conformado y por completo entretejido en tendencias históricas y sociales objetivas⁵⁹. Del ideal de autonomía individual con el que se miden los deseos de todo sujeto no quedaba ya más que la «vida dañada», que en el transcurso de la biografía de Adorno estuvo atravesada por la historia de un convulso siglo XX que iba a ser tanto el impulso y motor de su pensamiento como el impedimento para que éste cristalizara en una producción sin fisuras. En este sentido, la publicación en

⁵⁸ Estos trabajos, publicados en lengua alemana en 2003, son la monumental biografía oficial, sólidamente documentada, a cargo de MÜLLER-DOOHM, STEFAN: *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno, una biografía intelectual* (ob. cit.), la de CLAUSSEN, DETLEV: *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie* (ob. cit. Traducción española: *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*, Valencia, Universitat de Valencia, 2006), que ofrece el acercamiento más interesante desde el punto de vista teórico e interpretativo, facilitando una mediación histórico-biográfica que permite enriquecer la lectura de los textos adornianos y sus redes de referencias, y la de JÄGER, LORENZ: *Adorno. Eine politische Biographie* (ob. cit.), sin duda alguna más prescindible.

⁵⁹ ADORNO, THEODOR W.: *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2006, p. 28 y s.

los últimos años de múltiples tomos de correspondencia y tres biografías permite un nuevo acceso para descifrar el núcleo temporal de un pensamiento en el que la experiencia individual adquiere una importancia fundamental para comprender la dimensión epocal de los procesos de transformación. Porque la Teoría Crítica adorniana no es sino la elaboración teórica de este tejido de experiencia, inseparable de su contenido de verdad, y sólo desde la comprensión del mismo podemos intentar apropiarnos de ella, conscientes de la distancia temporal que nos separa ya de ella. Y es que, en las cuatro décadas que han transcurrido desde su muerte, la obra de Adorno ha ido cobrando inevitablemente un carácter «histórico». En efecto, hoy ya no nos resulta posible la crítica inmanente del mundo burgués, objetivo prioritario de la «vieja» Teoría Crítica, porque su lógica de descomposición ya no nos ha dejado una unidad desde la que poder referirlo; hoy la experiencia generalizada es que el acceso a la tradición y a la modernidad está igualmente marcado por la ruptura⁶⁰. Incluso la transformación irreversible del mundo que se designa con el nombre de «Auschwitz» amenaza con desaparecer de la conciencia. En un proceso devorador de aceleración de los ritmos de transformación y de pérdida de sustancia histórica, la mediación histórico-biográfica del tejido de experiencias, catástrofes y expectativas históricas (rotas o no) en que fueron escritos los textos adornianos se ha convertido en condición casi necesaria para permitir que sus textos puedan seguir interpelando a nuevas generaciones de lectores.

Pero este carácter «histórico» tampoco debe llevar a malentendidos. El autoproclamado «cambio de paradigma» en la Teoría Crítica ha hecho un uso interesado de la insistencia adorniana en el «núcleo temporal de la

⁶⁰ CLAUSSEN, DETLEV: «Das neue im Alten. Bürgerliche Tradition und kritische Gesellschaftstheorie», *Zeitschrift für kritische Theorie*, Heft 1, 1995, p. 15.

verdad» para declarar su pensamiento como «superado». Esta argumentación se limita a insistir en que nuestro «núcleo temporal» sería otro (que sin embargo es incapaz de especificar), y por lo tanto exige una Teoría Crítica de acuerdo a las circunstancias. Pero la concepción del presente que guía esta supuesta «necesidad» no es sino una mala abstracción, vacía de todo contenido y concreción histórica. El análisis de esta supuesta «superación» del pensamiento adorniano en el marco de la «invención de la tradición» de la Teoría Crítica puede encontrarse en los capítulos 3 y 4 del presente trabajo. De momento baste subrayar que, gracias a la elaboración de las circunstancias epocales que confluyeron en su propia «vida dañada», el pensamiento de Adorno se convierte en «medio de experiencia» para acercarse a algunas de las transformaciones fundamentales que atraviesan el «breve siglo XX» –y esto supone un mayor contenido de realidad, de relación con el mundo objetivo, del que pueden presumir todos los análisis procedimentales, compendios teóricos y *Ergänzungen* que sustentan la teoría de la acción comunicativa–. De ahí la importancia de un análisis del núcleo de experiencia del pensamiento adorniano para intentar comprender su aportación *específica* a la «tradición» de la Teoría Crítica y la actualidad de su contenido de verdad. Y es que, como sabía el propio Adorno, son precisamente las obras más entregadas a su núcleo temporal las que mejor están protegidas del constante peligro de envejecimiento⁶¹. Pero «continuar» un proyecto teórico implica también que la acumulación de experiencias en él sedimentadas no haya sido en vano, pues frente a la tendencia hacia la unidimensionalización del presente y la debilitación metastásica de la experiencia, el pensamiento de Adorno nos ofrece una «anámnesis de la génesis» de la actualidad⁶². Porque la mera

⁶¹ ÄT, p. 67.

⁶² La «*Anamnesis der Genese*» es, según el testimonio de Alfred Sohn-Rethel, la clave de la concepción adorniana de la historia en clave materialista (cfr. SOHN-RETHEL,

afirmación de un «hoy» abstracto contra el resto de los tiempos no aporta nada a la comprensión del presente, sino que la actualidad debe ser descifrada como resultado de procesos socio-históricos de transformación todavía en curso. Estas transformaciones significan tanto la disolución de lo viejo como el advenimiento de lo nuevo –que hasta hoy permanece unido a lo siempre-igual–, pero también la persistencia de tareas irresueltas cuya urgencia no ha remitido lo más mínimo, si bien no siempre ha permanecido en la conciencia. Por ello una teoría capaz de captar lo epocal de las transformaciones en que se ve inmersa no puede considerarse sin más «pasado», y de hecho el pensamiento adorniano ofrece un instrumental teórico de alta precisión para analizar críticamente la actualidad como proceso. En ello consiste precisamente la labor de una Teoría Crítica que se tome en serio el alcance de un devastador proceso de descomposición de las tradiciones y la consolidación de lo nuevo aún carente de concepto, así como sus consecuencias sobre la capacidad de experiencia y la constitución social de los sujetos.

ALFRED: *Soziologische Theorie der Erkenntnis*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1985, p. 265).

2.1. ANTES DEL HUNDIMIENTO: MÚSICA Y FILOSOFÍA, RADICALISMO ESTÉTICO Y «PROFESIONALIZACIÓN»

«Sehr vieles von dem, was ich in meiner Jugend geschrieben habe,
hat den Charakter einer traumhaften Antizipation»⁶³

Al tratar la obra temprana de Adorno, se hace necesario constatar que una parte muy significativa de su actividad y de sus textos durante la década de 1920, en la que su pensamiento comienza a tomar forma, ha permanecido en sombras. Ya se hable de estética, filosofía o análisis musical, la mayoría de estudios sobre su pensamiento no suelen remontarse más allá de sus textos escritos a comienzos de la década de 1930, y sin embargo la densidad teórica y de referencias que se condensa en escritos como el *Kierkegaard. Construcción de lo estético* o «Sobre la situación social de la música»⁶⁴ revela que para esta fecha la fisonomía intelectual adorniana estaba ya en gran medida consolidada. La sensibilidad teórica de Adorno se había forjado en experiencias y conflictos epocales que son objeto de muchos de sus escritos tempranos –sobre todo los de temática musical–, pero a menudo la literatura secundaria no se ha enfrentado al contenido real de estas experiencias, sino que se ha limitado a etiquetarlas sin desentrañar su contenido real. Pese a que, sin lugar a dudas, no faltan los

⁶³ ADORNO, THEODOR W.: carta a Ernst Bloch el 26.6.1962, publicada en CLAUSSEN, DETLEV: *Theodor W. Adorno*, ob. cit., p. 405.

⁶⁴ ADORNO, THEODOR W.: «Zur gesellschaftlichen Lage der Musik», GS 18, pp. 729-777 y *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, GS 2, presentado como escrito de habilitación en 1930 y que, tras una nueva redacción, vería la luz como monografía el 30 de enero de 1933, día en que Adolf Hitler tomó el poder.

estudios que ofrecen un acercamiento acertado a los diferentes fenómenos que influyen en este proceso de formación⁶⁵, el desconocimiento del significado de los factores en juego en esta fase temprana –que es ante todo producto de un empobrecimiento de la dimensión histórica de la conciencia– ha facilitado las incomprensiones que siguen presidiendo buena parte de la recepción mayoritaria de Adorno (cfr. supra, 1). En realidad, con frecuencia las monografías que han llegado a convertirse en canónicas llegan a nombrar las corrientes culturales, musicales, intelectuales y artísticas que influyeron decisivamente en la consolidación de su pensamiento, pero a menudo malinterpretan, pasan por alto o simplifican burdamente el papel específico que éstas desempeñan en la consolidación de la fisionomía intelectual adorniana⁶⁶. Estos malentendidos resultan tanto más llamativos en la medida en que existe un amplio consenso en torno a la peculiaridad y la especificidad de la orientación teórica de Adorno en el grupo de pensadores vinculados al *Institut für Sozialforschung*; en efecto, en un factor coinciden tanto los defensores como los detractores del pensamiento adorniano: su aportación a la Teoría Crítica, que llegaría a ser central a finales de la década de 1930, incluiría un elemento nuevo en el desarrollo de este programa teórico. Por ello, en una investigación que tiene

⁶⁵ Entre las obras que ofrecen un estudio notable sobre esta etapa de formación filosófica y las experiencias que lo nutren, cabría destacar CABOT, MATEU: «La formación del pensamiento de Th. W. Adorno», en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, vol. 50, num. 196, 1994, pp. 95-111, CLAUSSEN, DETLEV: *Theodor W. Adorno*, ob. cit., MÜLLER-DOOHM, STEFAN: *En tierra de nadie*, ob. cit., PETAZZI, CARLO: *Th. W. Adorno. Linee di origine e sviluppo del pensiero (1903-1949)*, Florencia, La nuova Italia, 1979 y ZAMORA, JOSÉ ANTONIO: *Krise – Kritik – Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über Adorno im Horizont der Krise der Moderne*, Münster, Lit, 1995.

⁶⁶ El caso más llamativo podría ser la rapidez con la que se ha extendido la –para el lego quizá prometedor, si bien en realidad desafortunada– afirmación de que la filosofía adorniana sería una «filosofía atonal» (JAY, MARTIN: *Adorno*, ob. cit.). Sus repercusión puede seguirse en buena parte de los estudios posteriores (BUCK-MORSS, SUSAN: *The Origins of the Negative Dialectic*, ob. cit., TAFALLA, MARTA: *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, ob. cit. y VILAR, GERARD: «Theodor W. Adorno: una estética negativa», ob. cit.

por objeto el estudio de la contribución específica de Adorno a la Teoría Crítica de la sociedad, resulta prioritario intentar esclarecer el significado de este trasfondo específico de experiencia que va a determinar la peculiaridad de su obra.

Desde su inauguración en 1924, gracias a la financiación del comerciante Hermann Weil, el objetivo del *Institut für Sozialforschung* fue concebido como el intento, hasta entonces inédito, de investigar fenómenos como el bolchevismo ruso, el marxismo alemán, la social-democracia o el antisemitismo, no ya como meros objetos de partidismo o actividad política, sino con vistas al conocimiento de la sociedad del momento y de las dinámicas de transformación que se producían en ella⁶⁷. El establecimiento de este proyecto, que sería puesto en marcha bajo la dirección de Carl Grünberg, sólo era concebible en el ambiente social y político existente en la Alemania posterior a la Primera Guerra Mundial. Pero, para que este programa de trabajo se convirtiera en lo que conocemos como Teoría Crítica, sería necesario incorporar una autorreflexión crítica sobre el propio papel social del conocimiento, pero también la elaboración teórica de las experiencias epocales de las décadas de 1920 y 1930, que evidenciaron el fracaso de la revolución en occidente, la falta de un verdadero sujeto político capaz de realizar la transformación de la sociedad y pusieron de manifiesto que el final de la sociedad burguesa no había traído consigo la emancipación, sino el establecimiento de un sistema de dominio más concentrado, más organizado y más represivo. El programa de trabajo colectivo de la Teoría Crítica adquiriría sus rasgos específicos gracias al trabajo teórico y organizativo de Max Horkheimer en el segundo cuarto del

⁶⁷ POLLOCK, FRIEDRICH: conversación con Ernst Herhaus en HERHAUS, ERNST: *Notizen während der Abschaffung des Denkens*, Fráncfort del Meno, 1970, p. 42.

siglo XX⁶⁸. Por tanto, el surgimiento de la Teoría Crítica responde a una crisis, a una situación desesperada e incierta que poco tiene que ver con lo que se ha estilizado como el «optimismo revolucionario de la década de 1920»⁶⁹, sino que más bien exige un nuevo punto de partida para la reflexión, y en particular incorporar el análisis de los elementos que favorecen y refuerzan el conformismo en los sujetos socializados, su reproducción de la lógica del dominio y la renuncia y su resistencia a la transformación de una lógica que les reduce a meros objetos de los procesos sociales.

En dicho programa de trabajo se iba a insertar la colaboración de Adorno a partir de 1930. Pero el joven Theodor Wiesengrund-Adorno, que se incorporaba al *Institut* con apenas 26 años, tenía ya una considerable trayectoria a sus espaldas. En ella se revelaba una sensibilidad cultural y política forjada en un trasfondo intelectual y teórico diferente al que había impregnado el pensamiento de Max Horkheimer, Leo Löwenthal, Fritz Pollock o Felix Weil. Y es que la socialización política del pensamiento de Adorno, cuya pequeña diferencia de edad respecto a estos autores resulta decisiva a la hora de evaluar la incidencia de experiencias como la Primera

⁶⁸ El proceso de formulación específico de este programa tiene lugar en la década de 1930, especialmente en el discurso de Horkheimer al hacerse cargo la dirección del *Institut* en 1931 (HORKHEIMER, MAX: «Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung», HGS 3, pp. 20-35) y en la formulación más explícita del programa en «Traditionelle und kritische Theorie» (HGS 4 pp. 162-216), escrita en 1937. Sin embargo los orígenes de esta concepción resultan, al menos retrospectivamente, claramente visibles en textos en parte escritos en la segunda mitad de la década de 1920, como *Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (HGS 2 p. 179 ss.) y en *Dämmerung. Notizen in Deutschland* (HGS 2, p. 312 ss.), publicado bajo el pseudónimo de Heinrich Regius. Para una perspectiva del surgimiento y la evolución del proyecto colectivo, cfr. infra, 3.2.

⁶⁹ Para la reflexión sobre las dificultades históricas de conectar en estos años con el proletariado, con partidos o incluso con la teoría marxista para dar lugar a una Teoría Crítica que aspira al conocimiento de la sociedad desde el punto de vista de su transformación, sigue resultando imprescindible el análisis llevado a cabo por Horkheimer en «Die Ohnmacht der deutschen Arbeiterklasse», *Dämmerung*, HGS 2, p. 373 ss.

Guerra Mundial o la fallida revolución espartaquista, proviene de un medio cultural vinculado al hundimiento intelectual de la tradición burguesa y las prácticas asociadas a ésta tras la Primera Guerra Mundial, que había impulsado el radicalismo cultural y un fermento revolucionario en las artes⁷⁰. Se trataba de la toma de partido por una modernidad artística entendida como crítica inmanente de la tradición, de las falsas seguridades heredadas del mundo burgués. De ahí que las influencias filosóficas decisivas en la formación del pensamiento adorniano fueran autores como Walter Benjamin, Ernst Bloch, Sigfried Kracauer, Karl Kraus o Gyorgy Lukàcs⁷¹, todos ellos exponentes de este radicalismo, e incluso que su actividad académica tendiera a centrarse en autores como Freud y Kierkegaard –figuras claves para la crítica inmanente de un mundo burgués que cobraba un carácter de urgencia en estos años marcados por el fin del «largo siglo XIX» y el despunte del «breve siglo XX»–. Y no en vano sería Adorno quien, durante los años del exilio, acercaría a la órbita del *Institut* a autores como Benjamin, Kracauer o Hanns Eisler, vinculados de diversos modos a este mismo entorno cultural, intelectual y artístico. Sin embargo lo decisivo es que, al menos entre 1925 y 1930, la actividad adorniana está absolutamente volcada en la teoría y la praxis vinculada a las vanguardias musicales, y en concreto a la Segunda Escuela de Viena, de la que llegaría a formar parte como compositor y como teórico. Por ello, cuando se subraya –

⁷⁰ Cfr. CLAUSSEN, DETLEV: *Theodor W. Adorno*, ob. cit., p. 275.

⁷¹ Sin lugar a dudas Benjamin es el autor que influye de manera más decisiva en la formación del pensamiento adorniano, y atraviesa tanto la monografía sobre Kierkegaard (*Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, GS 2) como «Die Aktualität der Philosophie» (GS 1, pp. 325-344) como «Die Idee der Naturgeschichte» (GS I, pp. 345-365). La influencia de la teoría de la segunda naturaleza de Lukàcs iba a resultar también imprescindible tanto en este último texto como en toda su producción posterior, pero en realidad fue *Teoría de la novela* (LUKÀCS, GYÖRGY: *Teoría de la novela*, Barcelona/México D.F. Grijalbo, 1975), obra de la que Lukàcs había abjurado a principios de la década de 1920, la que ejerció una influencia más decisiva en el joven Adorno y su planteamiento estético. No en vano Adorno le dedicaría un seminario monográfico en el semestre de invierno 1932/33.

con razón— que el pensamiento filosófico adorniano no cristalizaría como tal hasta su lección inaugural como *Privatdozent*⁷² o hasta la monografía sobre Kierkegaard, no se debe olvidar que las prioridades teóricas e intelectuales que le habían ocupado durante la década de 1920 se habían jugado en un terreno distinto, y que las experiencias de estos años iban a dejar una impronta decisiva en toda su producción posterior.

En este sentido las discusiones sobre la especificidad de la formación del pensamiento de Adorno y sus posteriores aportaciones a la Teoría Crítica continuarán siendo parciales e insuficientes mientras sus escritos musicales de la década de 1920 sigan siendo masivamente ignorados. En efecto, con contadas pero notables excepciones⁷³, la literatura secundaria apenas ha tomado en consideración los textos anteriores a «Sobre la situación social de la música», publicado en 1932 en el primer número de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, y quienes han rastreado la génesis de su crítica a la llamada «cultura de masas» raramente se han remontado más allá de su texto sobre el jazz redactado en 1937⁷⁴. Y sin embargo los rasgos diferenciales del pensamiento musical adorniano se desarrollan en sus escritos producidos durante la década de 1920, y estaban ya prácticamente consolidados para 1933. El propio Adorno afirmaría retrospectivamente en 1963 que la mayor parte de lo que su obra tenía que decir sobre música ya había sido concebido con anterioridad a esta fecha⁷⁵.

⁷² ADORNO, THEODOR W.: «Die Aktualität der Philosophie», GS I, pp. 325-344, escrito en 1931.

⁷³ HUFNER, MARTIN, *Adorno und die Zwölftontechnik*, Regensburg, ConBrio Verlagsgesellschaft, 1996, NOTARIO RUIZ, ANTONIO, «Novedad, utopía y metasonidos: modelos musicales para la filosofía de Adorno a Lachenmann», en PUELLES ROMERO, LUIS y FERNÁNDEZ GÓMEZ, ROSA (eds.), *Estetización y nuevas artes*, suplemento 13 de *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, Málaga 2008, pp. 121-137, STEINERT, HEINZ, *Adorno in Wien. Über die (Un-)Möglichkeit von Kunst, Kultur und Befreiung*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1993.

⁷⁴ ADORNO, THEODOR W.: «Zur gesellschaftlichen Lage der Musik», GS 18, pp. 729-777, «Über Jazz», GS 17, pp. 74-108.

⁷⁵ ADORNO, THEODOR W.: «Vorwort», *Moments musicaux. Neu gedruckte Aufsätze 1928-*

En efecto, en los artículos publicados entre 1925 y 1933, consistentes en su mayor parte en textos de crítica y análisis compositivo, la historiografía musical y los rasgos básicos de la estética y la sociología de la música adorniana resultan ya claramente visibles, y en sus motivos temáticos se encuentran ya en germen muchos de los planteamientos fundamentales de su pensamiento –como por ejemplo la crítica del ciego dominio de la naturaleza en el material musical, la concepción de una tensión con la tradición que se desarrolla desde un intento constante de descubrir lo nuevo en lo viejo, o las aporías de la «gran división» entre la «alta cultura» y la incipiente y poderosa «cultura de masas»–. Por ello la amplia tendencia que desdeña estos escritos tempranos por el mero hecho de que su temática es «musical» sucumbe a una testaruda departamentalización del pensamiento que se complace en su propia estrechez de miras, puesto que renuncia a comprender el núcleo de experiencia en que se constituye el pensamiento adorniano, cuyas repercusiones rebasan ampliamente lo meramente musical.

Para entender este núcleo de experiencia, ha de empezar por constatarse que estos escritos musicales están atravesados por el signo de una militancia estética. Y es que en 1925, Adorno, que había crecido en un ambiente familiar absolutamente impregnado de experiencias musicales, se traslada a Viena atraído por «la solidaridad con una vanguardia musical cuyo radicalismo sin concesiones rebasaba con claridad lo que se podía encontrar en la Alemania del mismo periodo –por ejemplo en el Hindemith temprano–»⁷⁶. Sin embargo lo que dio lugar al *engagement* de Adorno con el grupo de compositores y músicos reunidos en torno a Schönberg no fue una mera filiación personal, sino que estaba basado en criterios objetivos.

1962, GS 17, p. 9.

⁷⁶ ADORNO, THEODOR W.: «Kleiner Dank an Wien», GS 20.2, p. 552.

La temprana confrontación adorniana con el modo de composición del círculo schönberguiano le permitiría desarrollar una historiografía musical que era capaz de discriminar entre lo artísticamente verdadero y falso – como también entre progreso y reacción–, y que se basaba en un concepto objetivo del material musical y su desarrollo histórico. De ahí que el contenido de textos consagrados como obras mayores –por ejemplo *Filosofía de la nueva música*– se encontrara ya explícitamente desarrollado, en algunos casos con mayor detalle, en los escritos musicales «menores» publicados entre 1925 y 1933, los años de más estrecho contacto con este grupo de compositores vieneses.

En el texto de «Kleiner Dank an Wien», el propio Adorno reconocía retrospectivamente que en Viena había descubierto una vanguardia musical para la que el imperativo rimbaudiano del *il faut être absolument moderne* significaba también la necesidad de desarrollar la mayor sensibilidad hacia la tradición y la capacidad de discriminación histórica más afinada: porque sólo quien está impregnado de tradición puede negar de manera efectiva lo que ésta impone ciegamente, y de este modo movilizar la fuerza sedimentada en ella contra su propio endurecimiento. De ahí que la ciudad de Viena en 1925 se grabara en su recuerdo como el escenario de una tensión productiva entre lo viejo y lo nuevo: una sociedad perpleja tras la caída del Imperio Austro-Húngaro, en la que todavía abundaban estructuras que Adorno definiría como «*halbfeudal*», pero que al mismo tiempo era fermento de un arte radicalmente innovador, capaz de dar lugar a una modernidad artística que se convertiría en prototípica en su pensamiento⁷⁷. Sin lugar a dudas esta experiencia iba a impregnar por completo el

⁷⁷ En mi trabajo de grado he analizado detalladamente este concepto adorniano de modernidad en el arte (MAISO BLASCO, JORDI: *Revisión de la modernidad estética en Theodor W. Adorno: de la música al cine*, dirigido por José Luis Molinuevo y defendido en la Universidad de Salamanca el 4 de febrero de 2005).

sensorium teórico, artístico y epocal adorniano, y todo su pensamiento estético iba a quedar marcado por este vínculo con el modelo compositivo desarrollado por el círculo de compositores en torno a Arnold Schönberg. Por su parte los escritos musicales del joven Adorno, que percibieron de forma sumamente precisa las implicaciones histórico-musicales, artísticas y político-sociales de la llamada Segunda Escuela de Viena, dotarían a este grupo de compositores de un aparato conceptual e intelectual del que éste había carecido hasta entonces⁷⁸. Y es que Adorno logró comprender el significado de este modelo de composición en una fase muy temprana de su pensamiento y en un estadio medio de la evolución de la escuela schönberguiana, que sólo a partir de 1925 comienza a dar a conocer en pequeños círculos la composición dodecafónica⁷⁹. Por ello los textos y testimonios de esta época, si bien sin duda alguna están marcados por circunstancias epocales concretas, resultan imprescindibles para comprender la cristalización específica de la Teoría Crítica adorniana, empapando no sólo su labor estética y de crítica musical, sino también su sensibilidad teórica y su formación política.

Si estos escritos tempranos pueden ser leídos como testimonio de la militancia adorniana se debe a que están por completo sumergidos en las tensiones y luchas de un momento histórico en el que se iba a decidir el rumbo de la evolución de la sociedad, de las vanguardias musicales y del papel social de la cultura; el propio Adorno señalaría más tarde que la tensión política epocal entre la posibilidad todavía abierta de una sociedad liberada y la destrucción de la misma mediante el establecimiento de los

⁷⁸ NOTARIO RUIZ, ANTONIO: «Novedad, utopía y metasonidos: modelos musicales para la filosofía de Adorno a Lachenmann», ob. cit., p. 130.

⁷⁹ De hecho los análisis de Adorno rebasan claramente lo que algunos de los compositores podían o querían comprender, e iban a poner también de manifiesto las contradicciones internas del círculo en torno a Schönberg. Todo ello generaría no pocas tensiones con el propio Schönberg – tensiones que, en el exilio californiano, a raíz de la colaboración en el *Doktor Faustus* de Thomas Mann, acabarían por estallar–.

poderes que más tarde se desatarían en el fascismo también se expresaba en los conflictos que se jugaban en el terreno cultural y artístico⁸⁰. De ahí que concibiera su labor como crítico musical como la tarea de promover aquello que era «*kunstpölitisch wichtig*»⁸¹. Los textos musicales posteriores recogerían y sistematizarían los problemas y tendencias señalados en estos escritos tempranos, pero la tensión ya se había resuelto: el rumbo estaba tomado y la vanguardia había quedado socialmente neutralizada, cuando no había sido simplemente erradicada. El peso de esta experiencia en el proceso de formación de su pensamiento apenas puede ser sobreestimado.

De hecho las cartas de estos años revelan una actividad intelectual volcada en la crítica musical y, sobre todo, en la composición de nueva música⁸², frente a la cual la filosofía –al menos hasta que el escrito de habilitación sobre Kierkegaard está en avanzada fase de gestación– aparece como una ocupación secundaria, ligada a cubrir los requisitos de la carrera académica. Sin embargo en esta misma correspondencia se revela que la «profesionalización» de Adorno fue un proceso penoso y no libre de conflictos que dejaría una huella indeleble en su producción. Entre 1925 y 1930, la trayectoria musical adorniana se encontró con una serie de dificultades que le impedirían consolidar una actividad profesional en este ámbito. En primer lugar, pese al apoyo de su maestro Alban Berg, Adorno no consiguió publicar sus partituras en Universal Edition, que quizá hubieran podido consagrarle como compositor. Por lo demás tampoco tardaría en tomar conciencia de que elegir la composición de nueva música como profesión, que suponía un compromiso total con el desarrollo del

⁸⁰ ADORNO, THEODOR W.: «Jene zwanziger Jahre», GS 10.2, p. 501.

⁸¹ ADORNO, THEODOR W.: carta a Alban Berg el 30.1.1926, TWA-AB BW, p. 69. La misma expresión aparece repetidamente en cartas posteriores, cfr. *ibid.*, p. 125 y 158.

⁸² En efecto, en 1926, tras regresar a Fráncfort para retomar sus estudios universitarios, Adorno expresa con toda claridad que para él «la composición es la realidad espiritual determinante» (ADORNO, THEODOR W.: carta a Alban Berg el 28.6.1926, TWA-AB Bw, p. 89).

material musical sin hacer concesión ninguna al público, significaba enfrentarse a dificultades cada vez más prohibitivas para poder garantizarse un sustento material, y por supuesto para hacer valer la propia obra ante la crítica y el público⁸³. En este sentido la experiencia de las repercusiones de la estabilización económica de 1924 para la propia estabilización social de la música y de la vanguardia en general⁸⁴, que situaron a la nueva música en una situación de aislamiento sin precedentes, tuvo una repercusión imposible de exagerar en la formación del pensamiento estético y social adorniano –y no se debe olvidar que el propio Adorno llega a Viena en 1925, cuando el momento álgido del círculo en torno a Schönberg en la antigua capital imperial ya había pasado⁸⁵–. Por otra parte, y a pesar de su

⁸³ Un interesante estudio de Heinz Steinert ha mostrado que esta consecuencia extrema en la composición del círculo de Schönberg sólo fue posible gracias a una infraestructura que buscaba emanciparse del aparato de financiación, difusión y organización de la música, que insertaba la composición musical en unas relaciones de producción que la imponían criterios heterónomos. En este sentido Steinert caracteriza el posicionamiento del círculo schönberguiano como una búsqueda de «soledad pública» [*öffentliche Einsamkeit*]. Pese a que Schönberg no había pretendido dar la espalda al público, la ejecución de sus obras desataba escándalos e incomprensión entre la audiencia, y por ello acabó por crear en 1918 una infraestructura basada en conciertos privados (*Verein für musikalische Privataufführungen*) que permitía presentar composiciones que no hacían concesiones de ningún tipo. El propio Schönberg lo presentaría en el modo siguiente: «Algunas piezas van a ser ejecutadas; para aquellos que quieran escuchar, será permitida la escucha [*Etwas wird aufgeführt; solchen, die zuhören wollen, wird das Zuhören gestattet*]» (SCHÖNBERG, ARNOLD: cit. en STEINERT, HEINZ: *Adorno in Wien*, ob. cit., p. 117). El *ethos* de importancia de la cosa misma llegó hasta el punto de no permitir la presencia de periodistas y de no dar a conocer el programa de antemano para evitar visitas selectivas. Sin embargo finalmente la iniciativa tuvo que detenerse por falta de financiación privada, y es que era difícil conocer esta música tras una sola ejecución, y el acceso a las partituras impresas no siempre resultaba una empresa fácil (cfr. STEINERT, HEINZ: *Adorno in Wien*, ob. cit., p. 67 ss.).

⁸⁴ ADORNO, THEODOR W.: «Die stabilisierte Musik», GS 18, pp. 721-728 y «Die stabilisierte Musik. Zum fünften Fest der I.G.N.M. in Frankfurt am Main», GS 19, pp. 100-112. Retrospectivamente, cfr. también «Die auferstandene Kultur», GS 20.2, pp. 453-464 y «Jene zwanziger Jahre», GS 10.2, pp. 499-507.

⁸⁵ Este momento culminante había sido preparado con el intento de solucionar los problemas armónicos, formales y orquestales heredados del wagnerismo desde la *Kammersymphonie* de Schönberg (1906), y sería llevado a cabo en el *II. Streichquartett* y las *George-Liedern* (1908) y, sobre todo, en *Erwartung* (1909), *Pierrot Lunaire* (1911) y *Die glückliche Hand* (1908-1913). El propio Adorno afirmaría que lo mejor de esta vanguardia databa de la década de 1910, y que en 1924 ya se estaba desvaneciendo

decisiva contribución a la crítica musical, su incansable labor como crítico careció de éxito profesional: su decidida toma de partido en favor de la nueva música y contra la restauración neoclásica y folklórica le llevó a fuertes desencuentros con los responsables de Universal Edition, que en 1929 le obligaron a abandonar su puesto como redactor jefe de la revista *Anbruch. Blätter für neue Musik*⁸⁶. Apenas un año más tarde sus esfuerzos

(ADORNO, THEODOR W.: «Jene zwanziger Jahre», GS 10.2, p. 499). De hecho, a partir de 1926, la correspondencia de Adorno con Alban Berg muestra un proceso de decepción en la evolución compositiva del círculo de Schönberg, y afirma que, a excepción de obras de Berg como la *Lyrische Suite* o algunas composiciones para piano de Hanns Eisler, el nivel de calidad de las composiciones había caído en la segunda mitad de la década de 1920: «últimamente *solo* he visto obras malas, fraudulentas, falsas», escribía el 34.10.1926 (TWA-AB Bw, p. 116). No se debe olvidar que en estos años comienza a predominar la técnica dodecafónica, y que Adorno advertiría desde el principio el peligro de que esta técnica degenerara en «fórmula»; no en vano en 1927 llega a hablar de una «crisis» en la Nueva Música (cfr. las cartas a Alban Berg del 16.3.1927 y del 6.9.1927, TWA-AB Bw, p. 142 ss. y p. 158 y s.).

⁸⁶ Adorno había asumido la redacción de la revista *Anbruch* con el objetivo de defender la Nueva Música frente a la reacción musical. Su programa editorial había sido concebido como un paso a la ofensiva en materia de política musical: «La eficacia actual de la revista depende de si la editorial [Universal Edition, JM] está dispuesta a transformar el *Anbruch* de un órgano de propaganda en una revista político-musical activa [...]. Porque actualización del *Anbruch* significa antes que nada su intervención en la política musical. Por lo tanto, ante todo, *Anbruch* deberá proceder con toda energía contra la reacción musical. Las publicaciones declaradamente reaccionarias (*Zeitschrift für Musik, Signale, Allgemeine Deutsche Musikzeitung*) han atacado a la nueva música sin contemplación, de modo que, mientras *Anbruch* estuvo cohibida por sus miramientos, se la arrinconó en una posición a la defensiva en la que, en lugar de defender la modernidad activamente, la disculpaba con los argumentos de que en el fondo no es tan mala. La música reaccionaria, que de hecho siempre y sólo es mala música, a partir de ahora debe ser atacada por el *Anbruch* con todos los medios de la polémica y sin contemplaciones» (ADORNO, THEODOR W., «Zum 'Anbruch'. Exposé», GS 19, p. 597). De acuerdo con estos objetivos, Adorno esbozó para *Anbruch* un proyecto editorial sumamente ambicioso, en el cual se anticipaban ya los intereses teórico-musicales y de política cultural que iban a atravesar su obra en las décadas posteriores. El propósito era crear un órgano de orientación para la composición de una nueva música cuya vitalidad y energía renovadora comenzaba a decaer; pero también se insistía en la necesidad de analizar la relación entre producción y consumo musical considerando los nuevos medios de la radio, el cine y el disco de vinilo, planteando también la urgencia de una reflexión seria sobre la llamada «música ligera» (incluyendo en ésta el jazz, la opereta, la canción [*Schlager*], etc.) y sus implicaciones, por ejemplo sobre la capacidad de escucha. Sin embargo esta línea editorial apenas tendría un año para intentar esbozarse. Su radicalidad no tardaría en entrar en conflicto con los intereses de la casa editora. La carta de Hans W. Heinsheimer, responsable de Universal Edition, en la que Adorno es forzado a dimitir como redactor jefe de *Anbruch* está publicada en TWA-AB Bw, pp.

por conseguir un puesto como crítico musical en el *Berliner Zeitung* no pudieron evitar que el más conciliador Hans Heinz Stückenschmidt fuera elegido para ocupar dicha plaza.

Esta acumulación de fracasos en la búsqueda de un sustento dentro del mundo musical resulta decisiva para comprender el proceso de socialización política e intelectual del joven Adorno, y confieren su peso específico a su compromiso «*kunstpolitisch*» con la nueva música. Y es que, a partir de 1933, estas experiencias directas de la marginación de la vanguardia y la imposición social de una restauración musical iban a cobrar un nuevo carácter, que retrospectivamente debieron de parecer casi señales premonitorias⁸⁷. Si los reproches con los que se había frenado su actividad publicístico-musical en favor de la nueva música habían sido falta de público, esoterismo o ceguera hacia las nuevas tendencias musicales, en 1945 Adorno iba a señalar la pérdida de nivel cultural de las clases medias, el antiintelectualismo y la hostilidad a las vanguardias como tres de los factores fundamentales en el clima cultural que serviría de fermento al ascenso del fascismo⁸⁸. De este modo, su propia experiencia en calidad de compositor, crítico y teórico de la nueva música se convirtió en fuente privilegiada de conocimiento, que no le permitiría perder de vista que «aquellos fenómenos de involución, neutralización y de paz de cementerio que habitualmente se atribuyen al terror nacional-socialista se habían

349-354.

⁸⁷ En *Minima moralia*, la gravedad de esta estabilización de la vanguardia musical es ya evaluada con conocimiento de lo que ésta traería consigo: «Quien no colaboraba, ya en los años anteriores a la irrupción del Tercer Reich, se veía forzado a la emigración interior: a más tardar desde la estabilización de la moneda alemana, que coincide temporalmente con el final del expresionismo, la cultura alemana se estabiliza en el espíritu de las revistas berlinesas, que poco tenían que envidiar a los nazis en su canto a la fuerza a través de la alegría [*Kraft durch Freude*], a las autopistas del Reich y al elegante clasicismo de exposición» (MM, p. 64).

⁸⁸ ADORNO, THEODOR W.: «The Musical Climate for Fascism in Germany», GS 20.2, p. 433 ss.

constituido ya en la República de Weimar, en realidad en la sociedad liberal continental-europea»⁸⁹. La crítica adorniana a la industria de la cultura y a una reacción cultural que hoy a muchos intelectuales les parece inocua (si no «hermosa») no puede ser entendida sin tomar conciencia de esta experiencia, en la que el arte avanzado, el más verdadero en cuanto a su consecuente desarrollo del material, es erradicado y perseguido en favor de una política de adaptación ciega al mercado y al poder político por parte de los periódicos culturales y las casas editoras; y es que «la cultura alemana en toda su amplitud anhelaba a su Hitler, especialmente allí donde parecía más liberal»⁹⁰.

En consecuencia, como ha señalado con acierto Detlev Claussen, el proceso que lleva a Adorno desde el radicalismo estético de la nueva música a la filosofía y la teoría de la sociedad es la experiencia de la «*mißglückte Befreiung*» en las vanguardias musicales, que en último término amenazaba su propia existencia intelectual: «El crítico musical, que regresó de Viena sabiendo que la música radical estaba condenada a enmudecer porque ninguna humanidad transformada podía sustentarla, debía comprender la sociedad que le convertía a él mismo en *outsider* para poder escapar al peligro del propio enmudecimiento»⁹¹. Sin embargo, en el ámbito de la filosofía y la sociología académica predominantes durante la década de 1920, Adorno era y se sabía un *outsider* con pocas posibilidades de ser aceptado. Sin duda el fracaso de la habilitación de Benjamin en 1925⁹² supuso también una advertencia sobre las dificultades que un pensador con su núcleo de intereses podía encontrarse a la hora de hacer carrera universitaria, y no en vano el primer intento de habilitación de Adorno

⁸⁹ ADORNO, THEODOR W.: «Jene zwanziger Jahre», GS 10.2, p. 499.

⁹⁰ MM, p. 64.

⁹¹ CLAUSSEN, DETLEV: *Theodor W. Adorno*, ob. cit., p. 139.

⁹² El texto de esta habilitación fallida sería su estudio sobre el origen del drama barroco (BENJAMIN, WALTER: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, BGS I-1, pp. 203-430).

fracasaría ante la misma instancia que había frustrado la carrera de Benjamin: el neokantiano Hans Cornelius. En 1931, ya sin otra alternativa que anteponer la carrera universitaria a la musical, Adorno escribe a Kracauer: «No encajo [en el sistema universitario], no pretendo hacer ciencia ni ninguna concepción del mundo, sino precisamente algo por principio distinto y completamente alejado de las categorías académicas, lo cual irrita a la gente que básicamente todavía preguntan por el sentido del ser al modo aristotélico o hegeliano»⁹³. Y es que el joven Theodor Wiesengrund no mostró ninguna inclinación real por ocuparse de las cuestiones filosóficas imperantes en una universidad alemana dominada por el neokantismo. Es cierto que sus primeros trabajos universitarios⁹⁴ se ocupan de cuestiones de epistemología en el marco de la sistemática trascendental de su maestro Cornelius, pero el hecho de que su segundo y definitivo escrito de habilitación, la monografía sobre Kierkegaard, fuera un texto de gran densidad y notable madurez que parte de unos presupuestos filosóficos completamente distintos, revela que los intereses teóricos adornianos diferían desde el principio de los de los cánones académicos predominantes⁹⁵.

En este sentido resulta sintomático que el propio Adorno afirmara deber más a la lectura temprana de la *Crítica de la razón pura* con su amigo

⁹³ ADORNO, THEODOR W.: carta a Kracauer del 29.5.1931, TWA-SK Bw, p. 275.

⁹⁴ ADORNO, THEODOR W.: *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*, GS 1, pp. 7-77, su trabajo de disertación, escrito en 1923, en el que Adorno se acerca por primera vez a la problemática de la cosa, que sería fundamental en su posterior concepción de la dialéctica, y *Der Begriff des Unbewussten in der transzendentalen Seelenlehre*, GS 1, pp. 79-322, que fue su primer – y fallido– intento de habilitación, escrito en 1927. Cabe subrayar sin embargo que, en las últimas páginas de este último trabajo (GS 1, pp. 316 y ss.), Adorno se distancia de la doctrina de Cornelius anticipando las líneas fundamentales de su crítica de la ideología (que tiene no pocos puntos de encuentro con su crítica a la música estabilizada de este mismo año). Este fue probablemente uno de los motivos que llevó al rechazo de este primer escrito de habilitación.

⁹⁵ PETAZZI, CARLO: *Th. W. Adorno*, ob. cit., p. 49.

Sigfried Kracauer que a toda su formación académica, ya que gracias a dicha lectura había aprendido a comprender el texto, no como una obra de teoría del conocimiento o como cristalización del sistema del idealismo trascendental, sino como «escritura cifrada»⁹⁶. En efecto, el acceso adorniano a la tradición filosófica estaría también filtrado por los referentes teóricos cercanos al radicalismo estético-político de la década de 1920 – Lukàcs, Bloch y sobre todo Benjamin–, y leer desde estos presupuestos los grandes textos de la *Klassik* filosófica alemana «significaba, a un tiempo, redescubrir a Kant, Hegel y Marx, apartando toda la erudición muerta con que los habían cubierto las escuelas en el último medio siglo»⁹⁷. Desde esta formación específica debe entenderse el programa adorniano de una filosofía cuyo objetivo no era la investigación, sino la interpretación dialéctica de la realidad⁹⁸. Y es que, frente al formalismo vacío que encontró en el academicismo neokantiano, Adorno buscaba llenar el pensamiento de contacto con la realidad, saturarlo de experiencia histórica, pero también afinarlo con una atención micrológica que buscaba descifrar lo fragmentario, lo efímero y lo cotidiano. En efecto, tanto en sus influencias filosóficas como en su compromiso crítico y compositivo con la nueva música, al igual que en su interés por el expresionismo, el surrealismo⁹⁹ o el psicoanálisis, se hace patente la misma sensibilidad intelectual marcada por las nuevas corrientes surgidas en los primeros años tras el final del «largo

⁹⁶ ADORNO, THEODOR W.: «Der wunderliche Realist. Über Sigfried Kracauer», GS 11, p. 388. En dicha afirmación se trasluce la decisiva influencia de Kracauer sobre su programa de una filosofía como interpretación que Adorno expondría en su lección inaugural «Die Aktualität der Philosophie» (GS 1, p. 325-344).

⁹⁷ CABOT, MATEU: «La formación del pensamiento de Th. W. Adorno», ob. cit., p. 96.

⁹⁸ ADORNO, THEODOR W.: «Die Aktualität der Philosophie», GS 1, p. 335.

⁹⁹ Respecto al interés de Adorno por el expresionismo y el surrealismo cabría subrayar su propia praxis de escritura en los textos surrealistas que escribió con Carl Dreyfus en 1930 (cfr. ADORNO, THEODOR W. Y DREYFUS, CARL: «Lesestücke», GS 20.2, pp. 587-600).

siglo XIX», con la desintegración de la vieja cultura burguesa europea¹⁰⁰. A esta experiencia del colapso del mundo decimonónico, que exigía una nueva orientación, se iban a sumar los diversos intentos acometidos en la década de 1920 por estabilizar –si no reforzar– las relaciones de dominio a través de nuevas formas de integración social basadas en la creación de identidades colectivas «orgánicas» y modelos pseudo-arcaicos de «comunidad» –que marcarían las críticas de Adorno a la reacción musical con embalaje folklórico–. Malograda la posibilidad de una transformación revolucionaria (lo que más tarde aparecería en su obra como el *versäumte Augenblick*), el propio Adorno había asistido a la imposición de una reacción política y cultural que no traía buenos presagios.

Desde este trasfondo de experiencias musicales, culturales, políticas y teóricas, que en el pensamiento adorniano iban a quedar asociadas –para lo bueno y para lo malo¹⁰¹– a sus experiencias en la Viena postimperial, Adorno iba a entrar en colaboración productiva con el *Institut für Sozialforschung* a partir de 1930. La fisonomía intelectual adorniana encontraría enseguida una sintonía con el grupo de teóricos reunidos en torno a Max Horkheimer. Todos ellos tenían en común la experiencia del colapso de las creencias heredadas del mundo burgués, en el que se incluía también la lógica histórica que fundaba las promesas emancipatorias de la teoría marxiana, y en consecuencia convergían en una apremiante búsqueda de orientación en un paisaje histórico transformado. Adorno compartía además con Horkheimer –y por lo demás también con Benjamin– la

¹⁰⁰ De forma sobre manera pregnante, Detlev Claussen remite a la evolución de Lukàcs desde *Teoría de la novela* (ob. cit., publicada en 1920) hasta *Historia y conciencia de clase* (Barcelona, Sarpe, 1984, publicada en 1924) como una condensación de este proceso de disolución de la vieja Europa (CLAUSSEN, DETLEV: *Theodor W. Adorno*, ob. cit., p. 103). En solo cuatro años un teórico de la literatura versado en estética pasa a convertirse en un crítico radical de la sociedad en busca de un sujeto revolucionario. El impacto que esto debió tener sobre un joven Adorno que leyó ambos libros apenas fueron publicados no puede ser sobreestimado.

¹⁰¹ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: carta a Sigfried Kracauer el 10.4.1925, TWA-SK Bw, p. 41.

insatisfacción con una filosofía académica que se agotaba en formular leyes formales del conocimiento, pero se revelaba completamente impotente en relación con la transformación estructural de las condiciones de vida y experiencia que se habían hecho manifiestas a partir de la guerra de 1914¹⁰²; del mismo modo, los jóvenes teóricos críticos sintonizaban en el rechazo de una sociología que se proclamaba libre de juicios de valor y sin embargo era inseparable de intereses claramente tangibles –precisamente los mismos que la hacían incapaz de aportar ningún conocimiento significativo sobre la nueva realidad social e histórica que impregnaba la *Epochenumbruch* surgida de la revolución de 1917 y del fin de la Primera Guerra Mundial—. El rechazo de esta teoría de la sociedad predominante sería determinante para el desarrollo de ambos: en Horkheimer quedaría vinculada a la sintomática decepción juvenil con la teoría de Max Weber¹⁰³, mientras que en Adorno se iba a convertir en el objeto de crítica sin contemplaciones de su primer escrito plenamente sociológico¹⁰⁴, dirigido contra Karl Mannheim, el sociólogo que en estos años marcaba la pauta en la Universidad de Fráncfort .

Desde este desajuste entre los intereses teóricos y la realidad académica que podía garantizar las condiciones para un trabajo intelectual, la figura de Søren Kierkegaard supuso un equilibrio certero que iba a permitir un segundo y definitivo escrito de habilitación, auspiciado por Paul Tillich. Gracias a este trabajo, en 1931 Adorno se hace con un puesto de *Privatdozent* en la Universidad Goethe de Fráncfort , y de este modo su carrera parece alcanzar por fin una cierta estabilidad. En los dos años siguientes su labor docente intentaría también dar cabida en la universidad a

¹⁰² Cfr. HORKHEIMER, MAX: carta a Rosa Christine Rickert el 7.11.1921, HGS 15, p. 76 ss.

¹⁰³ Cfr. HORKHEIMER, MAX: «Wertfreiheit und Objektivität – Max Weber», HGS 8, pp. 258-261.

¹⁰⁴ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Neue wertfreie Soziologie», GS 20.1, pp. 13-45.

las corrientes culturales y teóricas que constituían el trasfondo de su orientación intelectual específica; en este sentido destacan sus seminarios sobre Gyorgy Lukàcs y Walter Benjamin, pero también sus primeras lecciones sobre estética, que recogen parte de lo que Adorno había desarrollado en su labor como teórico y crítico musical¹⁰⁵. Sin embargo esta aparente estabilidad profesional pronto se revelaría infundada. Después de apenas tres semestres ejerciendo como *Privatdozent*, la toma de poder del nacional-socialismo tendría como consecuencia inmediata que le fuera retirada la *venia legendi* debido a su origen judío.

Pero el triunfo del NSDAP no sólo iba a suponer que la carrera académica adorniana quedara truncada cuando apenas comenzaba a despuntar, sino que sobre todo iba a traer consigo la aniquilación total y sin vuelta atrás del entorno cultural, artístico y político-intelectual en el que se había constituido y consolidado su fisiognomía intelectual. Su propia experiencia le haría consciente de que esta destrucción no fue mero producto de fuerzas que irrumpieron «desde fuera» en el medio cultural y político alemán y europeo, sino que el régimen de Hitler fue simplemente el ejecutor final de tendencias que ya estaban presentes en el corazón de Europa durante la década de 1920¹⁰⁶ –las mismas que el propio Adorno había intentado combatir como publicista y crítico musical–. Pese a que el

¹⁰⁵ Para la lista de seminarios que Adorno impartiera en la Goethe-Universität de Fráncfort, cfr. MÜLLER-DOOHM, STEFAN: *En tierra de nadie*, ob. cit., p. 807 y PETAZZI, CARLO: *Th. Wiesengrund Adorno*, ob. cit., p. 90 y s. Sin embargo, a tenor de los materiales publicados en los *Frankfurter Adorno-Blätter* y en sus notas editoriales, parece que ninguna de las dos relaciones es exhaustiva. De estos seminarios tempranos han sido publicadas las anotaciones para el seminario de estética del semestre de invierno de 1931/1932 (ADORNO, THEODOR W.: «Aufzeichnungen zur Ästhetik Vorlesung von 1931/32», FAB I, pp. 35-90) y las transcripciones de los alumnos del seminario sobre el estudio del drama barroco de Benjamin en el semestre de verano de 1932 (ADORNO, THEODOR W.: «Seminar von Sommersemester 1932 über Benjamins *Ursprung der deutschen Trauerspiels*. Protokolle», FAB IV, pp. 52-75).

¹⁰⁶ ADORNO, THEODOR W.: «What National Socialism Has Done to the Arts», GS 20.2, p. 414.

proyecto común de la Teoría Crítica había sido el intento de responder a esta crisis originada tras la Primera Guerra Mundial y que ahora desembocaba en el nacional-socialismo, el hecho de que, entre 1933 y 1934, Adorno intentara en vano buscar vías para hibernar y ofrecer resistencia en la nueva situación alemana revela su ingenuidad inicial con respecto a las posibilidades reales de que el nuevo régimen se consolidara en el poder¹⁰⁷. Y es que probablemente la magnitud de destrucción que dicho régimen iba a suponer para su circunstancia intelectual –téngase en cuenta que la nueva música a la que Adorno había dedicado sus mayores esfuerzos iba a ser erradicada de Europa como «arte degenerado» y que la corriente intelectual a la que se adscribía su pensamiento no seguiría una suerte muy distinta¹⁰⁸– debía resultar absolutamente inconcebible para alguien a quien dicho entorno cultural suponía casi una «inmediatez». Incluso cuando las dimensiones de la catástrofe comenzaron a hacerse visibles, su economía psicológica debió erigir todo tipo de mecanismos de defensa para protegerlo del shock. Sin embargo finalmente la realidad se impuso, y en 1934 Adorno se vio forzado a un exilio que, salpicado por visitas esporádicas hasta 1937,

¹⁰⁷ Para una de las manifestaciones más contundentes de dicha ingenuidad, cfr. ADORNO, THEODOR W.: carta a Kracauer el 15.4.1933, TWA-SK Bw, p. 308 y s. Esta actitud choca con la de Max Horkheimer, que no sólo se había ocupado con antelación de trasladar el instituto a Ginebra «en caso de una emergencia», sino que ya en febrero de 1933 publicaba su libro *Ocaso* –ya bajo pseudónimo– con la advertencia preliminar de que, con el triunfo del nacional-socialismo, su contenido estaba anticuado (HORKHEIMER, MAX: *Dämmerung*, GS 2, p. 312).

¹⁰⁸ En el marco del radicalismo intelectual y artístico en que se inscribía el perfil intelectual adorniano, baste mencionar que, ya en 1925, probablemente influido por Hanns Eisler y su crítica en clave política a las insuficiencias del círculo de Arnold Schönberg, había manifestado sus simpatías por el comunismo (cfr. TWA-AB Bw, p. 75). Por otra parte, apenas un mes y medio después de la toma de poder del NSDAP, el *Institut für Sozialforschung* tuvo que ser trasladado a Ginebra y su sede fue confiscada por «tendencias hostiles al Estado», para ser finalmente puesta a disposición de la Asociación de Estudiantes Nacional-Socialista. Finalmente el propio Adorno vivió cómo la SA irrumpió en su casa para registrarla, y la casa en Taunus donde vivían Horkheimer y Pollock fue ocupada por la SA el mismo día de la toma de poder (WIGGERSHAUS, ROLF: *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2001, p. 147 y s.).

duraría más de quince años.

2.2. EL EXILIO, LA «EXPERIENCIA AMERICANA» Y LA TEORÍA CRÍTICA COMO *FLASCHENPOST*

*«Wenn die Rede heute sich an einen sich Wenden kann,
so sind es weder die sogenannten Massen, noch der Einzelne,
der ohnmächtig ist, sondern eher ein eingebildeter Zeuge,
dem wir es hinterlassen, damit es doch nicht ganz mit uns untergeht»¹⁰⁹*

El exilio iba a suponer en la vida de Adorno, como en la de buena parte de la *intelligentsia* europea emigrada, una ruptura a la que el posterior regreso a la República Federal Alemana ya no podría dar solución de continuidad. El mundo cultural en el que se había constituido la sensibilidad intelectual adorniana había sido erradicado irremisiblemente, las corrientes artísticas y teóricas con las que se había comprometido habían quedado rotas y se habían visto condenadas a la dispersión, y todo ello no era sino un signo minúsculo en comparación con la catástrofe que aún estaba por llegar. Los intelectuales, teóricos y artistas forzados al exilio iban a tener que asegurar su subsistencia en un nuevo medio, con lo que la «emigración intelectual» estaría atravesada por la tensión entre la asimilación a las demandas del mercado laboral de los respectivos países de acogida y el intento de preservar la identidad y la fidelidad a sus propios intereses teóricos –tensión que iba a ser reflejada de modo ejemplar en algunos escritos adornianos—. Sin lugar a dudas, la situación de Adorno ante la magnitud de la desgracia fue relativamente privilegiada. Pero sólo gracias a

¹⁰⁹ DA, p. 294.

esta relativa seguridad iba a poder Adorno desarrollar su obra, así como su contribución al proyecto de la Teoría Crítica, que sólo en estos años comienza a adoptar sus rasgos específicos, hasta lograr desentrañar el núcleo de las transformaciones epocales que tuvieron lugar en esta «era de catástrofes».

En efecto, entre 1934 y 1949, la obra de Adorno da pasos definitivos hacia su consolidación, y sin lugar a dudas sus contribuciones en estos años iban a otorgar muchos de los rasgos definitorios de lo que hoy conocemos como «Teoría Crítica». Sin embargo, al inicio de este periodo, su relación con el *Institut für Sozialforschung* iba a estar marcada también por una fisura. En 1933 Adorno, que colaboraba estrechamente con el *Institut* desde 1930 y cultivaba una estrecha amistad con su director Horkheimer desde 1921, quedó abandonado a su suerte en Fráncfort y sin ninguna información mientras el resto de miembros del círculo se ponía a salvo de la persecución nazi al otro lado de la frontera suiza. Adorno vivió esta circunstancia como una verdadera traición¹¹⁰ y, en efecto, fue el único colaborador al que no se ofreció ayuda para salir de Alemania¹¹¹. Sólo en octubre de 1934, con el *Institut* ya instalado al otro lado del Atlántico y en una provechosa relación con la Universidad de Columbia en Nueva York, retoma Horkheimer el contacto con él. Para entonces Adorno ya se había visto obligado a iniciar su exilio en Oxford para intentar continuar su trabajo intelectual y su carrera académica.

De acuerdo con los propios testimonios de Adorno en estos años, su decisión de abandonar Alemania en 1934 no respondió a una cuestión de

¹¹⁰ ADORNO, THEODOR W.: carta a Max Horkheimer el 2.11.1934, TWA-MH Bw I, p. 22 y ss. En dicha carta Adorno insiste en que él se consideraba ya entonces, no como un simpatizante externo que pidiera ayuda en una situación de apuro, sino como un colaborador del *Institut* con tanto derecho de pertenencia como Pollock, Löwenthal o el propio Horkheimer.

¹¹¹ MÜLLER-DOOHM, STEFAN: *En tierra de nadie*, ob. cit., p. 293.

supervivencia económica o política, sino a la aniquilación del entorno cultural y teórico en que se había formado, que le condenaba a un aislamiento total y amenazaba con hacerle enmudecer como intelectual¹¹². La tensión entre un vuelco hacia la emancipación o hacia la barbarie, que había marcado su compromiso *kunst-politisch* con la nueva música y el radicalismo de la década de 1920, se había resuelto trayendo consigo la destrucción de todo lo que hasta entonces había constituido su circunstancia vital e intelectual. Esta derrota, cuyo carácter irreversible todavía resuena en la introducción de *Dialéctica negativa* como el «*versäumte Augenblick*», iba a suponer un momento de conmoción, pero sobre todo iba a llevar a Adorno a una fuerte autoconciencia como exiliado, que le conduciría a insistir repetidamente en que no había abandonado Alemania como un inmigrante, sino como un refugiado¹¹³ –y esta autocomprensión desempeñaría un papel fundamental en el intento de preservar su identidad intelectual–. Esto iba a quedar claro desde su aislamiento intelectual y su fracaso académico en Oxford, apenas interrumpido por visitas puntuales a Alemania y París y por la intensa correspondencia con Benjamin, Horkheimer o Alfred Sohn-Rethel. Su tentativa de conseguir un puesto docente e integrarse en la universidad británica no tuvo éxito –y los informes de Ernst Cassirer tampoco ayudaron lo más mínimo en este sentido–, con lo que Adorno se vio obligado a retroceder de *Privatdozent* (grado académico inexistente en Inglaterra) a *Advanced Student*, y por lo tanto a trabajar en una nueva tesis doctoral. Esta situación de «regreso a la escuela»¹¹⁴ iba a verse reforzada

¹¹² ADORNO, THEODOR W.: carta a Ernst Krenek el 7.10.1934, en *Theodor W. Adorno – Ernst Krenek Briefwechsel*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1974, p. 49. En este sentido debe entenderse también su intención inicial de trasladarse a Viena para proseguir allí su carrera académica, pero también su actividad musical. Este proyecto no pudo realizarse por falta de interés de la Universidad de Viena.

¹¹³ ADORNO, THEODOR W.: «Fragen an die intellektuelle Emigration», GS 20.1, p. 352.

¹¹⁴ ADORNO, THEODOR W.: carta a Alban Berg el 6.2.1935, TWA-AB Bw, p. 297, también TWA-WB C, p. 69 y TWA-MH Bw I, p. 26.

por el choque de su trabajo filosófico y estético-musical con la metodología anglosajona predominante, que iba a condenar a Adorno a una situación de *outsider* que impidió toda integración en el medio cultural y teórico inglés¹¹⁵.

En dichas circunstancias, la recuperación del contacto con Horkheimer y el *Institut für Sozialforschung* debió presentarse como una tabla de salvación. Sobre todo porque la perspectiva de una renovada cooperación con el *Institut* suponía también la inserción de su trabajo en un proyecto teórico más amplio. El objetivo común era precisamente comprender el momento histórico que había instaurado un dominio ciego, una barbarie compatible con un alto desarrollo de las fuerzas productivas y una nueva forma de poder –el mismo que les había condenado al exilio y que acabaría con millones de vidas– que no tenía reparos en el uso de una violencia extrema y racionalmente planificada. Porque el estudio del fascismo por parte de los teóricos críticos no responde al interés por un fenómeno específicamente alemán, sino que ofrece la clave para descifrar las fuerzas latentes en las sociedades occidentales post-liberales¹¹⁶. Por lo demás Horkheimer y el *Institut* ofrecían unas condiciones de producción que permitían una relativa autonomía intelectual en un momento histórico en que los intelectuales exiliados se veían expuestos a circunstancias cada vez más precarias e inseguras¹¹⁷. A partir de 1935, con Adorno como

¹¹⁵ Para más información sobre los años de Adorno en Oxford, cfr. KRAMER, ANDREAS y WILCOCK, EVELYN: «'A preserve for professional philosophers'. Adornos Husserl-Dissertation 1934-37 und ihr Oxforder Kontext», *Deutsche Vierteljahrzeitschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Jg. 73, 1999, suplemento especial: *Wege deutsch-jüdischen Denkens im 20. Jahrhundert*, pp. 115-161.

¹¹⁶ Cfr. ZAMORA, JOSÉ ANTONIO: *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2004, p. 64 y SCHMID-NOERR, GUNZELIN: *Gesten aus Begriffen. Konstellationen der Kritischen Theorie*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1997, p. 128.

¹¹⁷ En su segunda carta tras la recuperación del contacto, Horkheimer escribe a Adorno: «Somos el único grupo cuya existencia no depende de la progresiva asimilación y que puede mantener o elevar el nivel teórico alcanzado en Alemania. Para crear unas condiciones tan favorables para ello como resultara posible en las extremadamente

colaborador permanente del instituto¹¹⁸, comienza a tomar cuerpo la idea de un trabajo en común con Horkheimer y a perfilarse la posibilidad de un futuro profesional en Estados Unidos. Una primera visita a Nueva York en 1937, en la que conocería el clima de discusión y cooperación intelectual en el *Institut* –que ofrecía un panorama opuesto a su aislamiento en Oxford– acabaría de convencerle del traslado a Estados Unidos¹¹⁹.

Pero el cruce del Atlántico hacia su nuevo exilio aún se demoraría unos meses. Sin lugar a dudas esta última fase en una Europa que se precipitaba hacia la catástrofe posibilitó a Adorno un conocimiento más directo del peligro que se avecinaba –también gracias al contacto con Benjamin, Gretel Karplus o su propia familia–, que más tarde le permitiría comprender el alcance de lo ocurrido de modo más incisivo que los teóricos críticos que ya estaban a salvo en Estados Unidos¹²⁰. En efecto, sus opiniones políticas en estos años tienen poco que ver con su ingenuidad inicial con respecto al nazismo. En sus últimas cartas desde Europa, datadas en febrero de 1938, Adorno preveía ya que Austria se rendiría a Hitler, que

inseguras circunstancias actuales, no sólo he renunciado a mi labor docente, sino que he dedicado mi tiempo y energía para mantener al *Institut* en condiciones de funcionar» (HORKHEIMER, MAX: carta a Theodor W. Adorno el 16.11.1934, TWA-MH Bw I, p. 31).

¹¹⁸ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: carta a Max Horkheimer el 13.5.1935 (TWA-MH Bw I, p. 62 ss.) y carta a Walter Benjamin el 20.5.1935 (TWA-WB C, p. 92).

¹¹⁹ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: carta a Walter Benjamin el 27.11.1937, TWA-WB C, p. 224. Ya al regreso de su breve estancia en Nueva York en 1937, Adorno escribe una carta a Horkheimer que testimonia hasta qué punto el clima del *Institut* había satisfecho su necesidad de diálogo y estrecha cooperación intelectual: «Y si todavía le puedo mencionar una cosa por la que estoy profundamente agradecido, es la siguiente: que un escritor de mi especie, que ha convertido en apriori la más profunda soledad y la imposibilidad de principio de integrar lo que piensa y dice, de repente se ve incorporado total y realmente en una buena colectividad existente sin haber tenido que 'integrarse'; que alguien que tiene uno de sus impulsos de base en la resistencia al poder, acabe por encontrar precisamente aquello a lo que había tenido que renunciar del modo más estricto y por lo que –precisamente por ello– siente una mayor nostalgia (porque es precisamente aquí donde está la única verdadera confirmación de la superación de la soledad): que puede intercambiar sus productos; se trata de una experiencia que no puedo exagerar en absoluto» (ADORNO, THEODOR W.: carta a Horkheimer el 6.7.1937, TWA-MH Bw I, p. 374).

¹²⁰ CLAUSSEN, DETLEV: *Theodor W. Adorno*, ob. cit., p. 282.

después seguiría Europa central y que los judíos que quedaban en Alemania serían exterminados, ya que, expropiados de sus bienes, no serían aceptados en ningún país de acogida –y por supuesto nadie iba a arriesgar nada por evitarlo¹²¹–. En este momento era ya perfectamente consciente de la «situación desesperada» de quienes habían permanecido en Alemania, donde se había producido ya la «estabilización de lo peor», que le llevaba incluso a pensar en la posibilidad de «ser gaseado todavía aquí, contra lo esperado» y a contar los días que faltaban hasta su llegada a Estados Unidos¹²². Finalmente Adorno lograría cruzar el Atlántico y salvar su vida, pero el pacto Ribbentrop-Molotov y, sobre todo, la muerte de Benjamin en la frontera franco-española debieron de suponer una terrible confirmación de sus peores presagios.

El 28 de febrero de 1938 Adorno desembarcaba en Nueva York, y no regresaría a Europa hasta 1949. Existen pocas dudas respecto al impacto decisivo que el exilio americano y las experiencias a él asociadas tendrían en el desarrollo y la consolidación de su Teoría Crítica. Sin embargo la recepción hegemónica, que durante décadas ha insistido en la caracterización estereotípica de Adorno como un intelectual desvinculado de la cotidianidad cultural, científica y mediática norteamericana, así como en el mito de que su crítica a la industria de la cultura está formulada desde la desdeñosa distancia de un europeo elitista que desconoce la realidad a la que no ha logrado adaptarse, se ha probado rigurosamente arbitraria y falsa. Publicaciones y estudios recientes¹²³ han revelado hasta qué punto Adorno

¹²¹ ADORNO, THEODOR W.: carta a Max Horkheimer el 15.2.1938, TWA-MH Bw II, p. 29. En este sentido quizá sea oportuno recordar que que la *Kristallnacht* que supondría el acontecimiento que hizo tomar a muchos conciencia de la gravedad de lo que estaba ocurriendo, no tendría lugar hasta noviembre de ese mismo año.

¹²² ADORNO, THEODOR W.: carta a Max Horkheimer el 8.2.1938, TWA-MH Bw II, p. 27 s.

¹²³ ADORNO, THEODOR W.: *Currents of Music. Elements of a Radio Theory*, Fráncfort del

tuvo ocasión de conocer de primera mano el panorama científico y de investigación norteamericano, así como la industria radiofónica y el entorno de Hollywood. En este sentido, parece más acertado interpretar que la experiencia del desajuste entre Europa y América permitió que la propia ruptura de la continuidad biográfica se convirtiera en fuente de conocimiento. Es más, si la Teoría Crítica de Adorno es abstraída de estas experiencias del exilio, que le permitirían interpretar las tendencias de lo que estaba ocurriendo a ambos lados del Atlántico desde una perspectiva privilegiada, su contenido de verdad se ve privado de su núcleo específico.

Si la sensibilidad teórica, estética y musical de Adorno se había formado en el radicalismo surgido entre las ruinas del mundo burgués, en una sociedad en descomposición en la que los ideales del liberalismo habían caído en descrédito, en Estados Unidos iba a toparse con una sociedad capitalista «en estado puro», sin residuos feudales, sin fricciones y potencialmente total. No en vano, en sus escritos Estados Unidos aparece caracterizado como «país radicalmente burgués»¹²⁴; éste es el trasfondo desde el que Adorno caracterizaría su «experiencia americana»¹²⁵. La centralidad de esta experiencia para la formulación de la Teoría Crítica reside precisamente en que Estados Unidos –incluso durante los años de

Meno, Suhrkamp, 2006 y la excelente introducción de Robert Hullot-Kentor (HULLOT-KENTOR, ROBERT, «Second Salvage: Prolegomenon to a Reconstruction of *Currents of Music*», en *Things Beyond Resemblance*, ob. cit., pp. 94-124). Por lo demás cabría resaltar las ya citadas biografías MÜLLER-DOOHM, STEFAN, *En tierra de nadie*, ob. cit. y CLAUSSEN, DETLEV: *Theodor W. Adorno*, ob. cit. y especialmente el estudio de los años de exilio americano a cargo de David Jenemann (JENEMANN, DAVID: *Adorno in America*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press 2007).

¹²⁴ ADORNO, THEODOR W.: «Über Tradition», GS 10.1, p. 310.

¹²⁵ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika», GS 10.2, pp. 702-738. El significado de dicha experiencia americana ha sido analizado en profundidad en CLAUSSEN, DETLEV: «Die amerikanische Erfahrung der kritischen Theoretiker», en CLAUSSEN, DETLEV, NEG, OSKAR y WERZ, MICHAEL (eds.): *Keine Kritische Theorie ohne Amerika. Hannoversche Schriften I*, ob. cit., pp. 27-45 y MAISO, JORDI: «Ser devorado no duele'. Theodor W. Adorno y la experiencia americana», en *Arbor*, vol. CLXXXV, nº 739, pp. 963-975.

depresión y del *New Deal*— era la sociedad que se encontraba en un estadio más avanzado en los procesos de transformación de las sociedades postliberales, y por tanto ofrecía una posición de observación privilegiada para comprobar las tendencias históricas predominantes de una sociedad en transición. Desde esta posición Adorno iba a lograr comprender la «unidad de la época» en las transformaciones que estaban teniendo lugar, que se manifestaba tanto en una expansión del fascismo por toda Europa —que no encontraría apenas resistencia— como en la creación de una red de socialización total que, posibilitada por las grandes concentraciones de capital y dotada de la omnipresencia de la industria de la cultura, penetraba hasta las formas de reacción más íntimas de los individuos. Este conocimiento capaz de desentrañar el núcleo de dicho proceso de transformación en ambos extremos del Atlántico, que culminarían en Auschwitz y en la conciencia de la «vida dañada», es lo que iba a cobrar expresión en textos como *Dialéctica de la Ilustración* o *Minima moralia*, que pueden ser considerados como la cristalización del proceso de experiencia y reflexión que tiene lugar en los años del exilio.

Sin embargo muchos de los momentos centrales en el proceso de aprendizaje de la «experiencia americana» iban a anunciarse ya desde la llegada a Estados Unidos, en el propio trabajo que iba a permitir a Adorno trasladarse a Nueva York: su participación en la sección musical del *Princeton Radio Research Project*. Pero no porque, como pretenden muchos estudios, esta investigación supusiera el choque entre un Adorno caricaturizado como figura arquetípica del intelectual europeo de formación burguesa y la realidad de los medios de comunicación de masas. De forma más o menos sucinta esta lectura parte de una comprensión de Adorno como un intelectual interesado por cuestiones meramente esotéricas, y por tanto completamente ajeno a los problemas culturales y sociales de las sociedades

democráticas contemporáneas: un ceniciento hombre de teoría aferrado a lo «viejo» e incapaz de percibir y analizar lo «nuevo»¹²⁶. Y sin embargo quien se atrincheró en esta lectura bloquea toda posibilidad de comprender el entramado estético e histórico-sociológico en que se vertebra el pensamiento de Adorno desde sus escritos tempranos. En efecto, su interés por los medios de masas, las formas masificadas y mercantilizadas del arte y su papel en una sociedad capitalista post-liberal databa ya de sus años de formación, hasta el punto de que en 1929 había proyectado ya un número monográfico del *Anbruch* dedicado al estudio de sus implicaciones estético-sociológicas, incluyendo la radio, el cine y el disco de vinilo, así como las diferentes formas de «música ligera»¹²⁷. Incluso el primer programa que Adorno intenta desarrollar en el marco del *Institut für Sozialforschung*, todavía durante su exilio en Oxford, era una monografía colectiva sobre las transformaciones del arte y la cultura en el capitalismo postliberal —en aquellos años en los círculos del *Institut* se hablaba de «capitalismo monopolista»¹²⁸. En realidad, para alguien que comprendía la dimensión histórica y sociológica de las nuevas formas de composición de las

¹²⁶ Cfr. entre otros BAUGH, BRUCE: «Left wing elitism: Adorno on popular culture», en *Philosophy and literature*, Baltimore 1990, 14:1, pp. 65-78, BUCK-MORSS, SUSAN: *The Origin of Negative Dialectics*, ob. cit., JAY, MARTIN: *Adorno*, ob. Cit., KELLNER, DOUGLAS: «Critical Theory, Mass communications and Popular Culture», *Telos* 62, Winter 1984/85, pp. 196-206 y *Media Culture. Cultural Studies, Identity and the Politics between the Modern and the Postmodern*, Londres, Routledge, 1995, PADDISON, MAX, *Adorno, modernism and mass culture*, s.c., Kahn & Ave, 1996. Especialmente nefasto ha sido el caso de libros como el de MIKLITSCH, ROBERT: *Roll over Adorno. Critical Theory, Popular Culture and Audiovisual Media*, Nueva York, Suny, 2005.

¹²⁷ ADORNO, THEODOR W.: «Zum Anbruch», GS 19, p. 601 y s. y p. 604

¹²⁸ El proyecto, que surge con el título de «arte y consumo de masas» a finales de 1936 (ADORNO, THEODOR W., carta a Max Horkheimer el 23.11.1936, TWA-MH Bw I, p. 225 ss.), es un primer programa de investigación interdisciplinar sobre la industria de la cultura, que pretendía abarcar fenómenos como el cine, la radio y el jazz, pero también la incipiente industria del arte, la arquitectura funcionalista, la propaganda o las revistas ilustradas. Finalmente el proyecto no pudo llevarse a cabo por falta de colaboradores adecuados y dificultades de financiación (ADORNO, THEODOR W.: carta a Sigfried Kracauer el 3.12.1937, TWA-SK Bw, p. 377).

vanguardias musicales, la problemática de las nuevas formas de consumo, recepción y función social de la cultura en las sociedades industrializadas de masas resultaba absolutamente insoslayable. Por tanto la especificidad del choque de Adorno con el medio norteamericano no tiene tanto que ver con la «novedad» de la temática de la cultura de masas –retrospectivamente Adorno afirmaría incluso que los rasgos fundamentales de ésta se encontraban ya nítidamente perfilados en la República de Weimar¹²⁹–, sino con la comprensión de hacia dónde apuntaban estas tendencias: la inserción total de las nuevas formas culturales y artísticas en una sociedad sin residuos precapitalistas, que amenazaban con la aniquilación de todo contenido estético. Se trataba, en definitiva, de analizar los procesos de transformación del arte y la cultura, pero también de las formas de experiencia y de transmisión que, en el auge de una sociedad tecnificada y masificada, transformaba por completo las condiciones de vida, siendo capaz de introducirse en esferas de la vida humana que tradicionalmente habían sido reductos de intimidad. Pero la experiencia decisiva que iba a hacer Adorno en la investigación radiofónica es que esta transformación no afectaba sólo al arte y la cultura, sino también al propio trabajo teórico y a sus condiciones de producción.

En su fallida participación en este proyecto de investigación, Adorno pudo comprobar que también en el terreno del pensamiento y la producción científica se imponía la máxima de la rentabilidad según la cual «lo que no se registra aquí y ahora como socialmente provechoso en el mercado no vale y será olvidado»¹³⁰. Y es que el *Princeton Radio Research Project* fue una investigación pionera en la fusión de investigación académica e interés empresarial, cuyo objetivo último era la racionalización económica del

¹²⁹ ADORNO, THEODOR W.: «Jene zwanziger Jahre», GS 10.2, p. 500.

¹³⁰ ADORNO, THEODOR W.: «Über Tradition», GS 10.1, p. 311.

medio radiofónico a favor de las grandes empresas sponsorizadoras¹³¹. Por tanto su colaboración en el proyecto iba a profesionalizarle como sociólogo, permitiéndole tomar contacto con una metodología empírica que iba a serle muy útil más tarde, pero también le iba ayudar a tomar conciencia de una tendencia a la aniquilación social del conocimiento. Éste es precisamente el trasfondo de experiencia desde el que se articulan algunas de las tesis básicas del primer capítulo de *Dialéctica de la Ilustración*. Sin lugar a dudas las experiencias acumuladas en este proyecto supusieron una contundente advertencia de la amenaza que pesaba sobre la relativa autonomía que el *Geist* y la cultura habían podido mantener –si bien bajo constante amenaza– en un continente europeo comparativamente retrasado. En la investigación social estadounidense, los métodos de investigación y los poderosos intereses que les sustentaban arrebataban al trabajo intelectual la capacidad de trascender la mera reproducción de la vida que le había caracterizado. En el sistema académico los productos científicos y teóricos eran contemplados como meras mercancías, y por tanto se les aplicaban las mismas leyes que regían la alta concentración económica, quedando completamente absorbidos en el marco de la reproducción funcional de la sociedad¹³². De aquí provienen precisamente las dificultades de Adorno con el modelo de la *administrative research*, que reducía todo objeto de estudio a *operational terms* dentro del marco metodológico, institucional y social dado, mostrándose incapaz de reflejar los condicionantes sociales y económicos de dicho marco, y por tanto

¹³¹ Para una información exhaustiva sobre los propósitos del *Princeton Radio Research Project*, que buscaba racionalizar económicamente el medio radiofónico suministrando a los sponsors datos sobre los hábitos de escucha de los oyentes para perfeccionar la rentabilidad de sus inversiones, cfr. JENEMANN, DAVID: *Adorno in America*, ob. cit. pp. 47-104, y HULLOT-KENTOR, ROBERT: «Second Salvage: Prolegomenon to a Reconstruction of *Currents of Music*», ob. cit., p. 101 ss.

¹³² ADORNO, THEODOR W.: «Der wunderliche Realist», GS 11, p. 404 y «Auf die Frage: Was ist deutsch», GS 10.2., p. 698.

renunciando a un verdadero conocimiento y, en último término, a la verdad¹³³.

Desde este trasfondo de la aniquilación del conocimiento y el *Geist* habría que interpretar también la afirmación del Adorno maduro que, al evaluar retrospectivamente el significado de la experiencia americana en su propio proceso de aprendizaje, subraya que ésta supuso ante todo una pérdida de la inocencia, una emancipación de cierto provincialismo europeo que le liberó también «de la ingenuidad de la credulidad cultural» y le permitió adquirir «la capacidad de ver la cultura desde fuera»¹³⁴. Con esta formulación, el propio Adorno remite a la decisiva experiencia de quien, forjado en las grandes corrientes del radicalismo cultural y las vanguardias de la década de 1920, descubre la impotencia efectiva del *Geist* en una sociedad crecientemente integrada en la que la cultura y la teoría, bien eran integradas en la gran maquinaria de reproducción de la sociedad, bien se convertían en un mero residuo condenado a debatirse entre la mera compensación y la tendencia a la más absoluta insignificancia. A la luz de la tendencia histórica, el vínculo que había permitido la unión de *kunst* y *politisch* se revelaba como un radicalismo ingenuo frente a las concentraciones de poder real y su poder destructivo. Sin embargo para Adorno este proceso de desengaño no iba a conducir a la resignación; por ello, a partir de su regreso a Europa, iba a buscar una y otra vez nuevos espacios desde los que posibilitar una experiencia no reglamentada capaz de rebasar una red de socialización cuyas mallas eran cada vez más abarcentes y más estrechas.

Probablemente las circunstancias en las que los intelectuales exiliados se vieron obligados a competir por la supervivencia en el medio

¹³³ ADORNO, THEODOR W.: «Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika», ob. cit., p. 707.

¹³⁴ Ibid., p. 733.

científico estadounidense también ayudaron en este distanciamiento de la confianza en la cultura y el *Geist*. La *intelligentsia* emigrada había desembarcado en masa en los Estados Unidos, avanzadilla de una civilización donde el conocimiento y la vida misma se veían sometidos al imperativo de la competencia económica¹³⁵. El propio Adorno retrataría en la década de 1960 las desesperadas condiciones en que se dio esa lucha por la supervivencia material: «Las reglamentaciones sobre divisas y los impuestos especiales obligaron a los intelectuales a emigrar literalmente como mendigos. El cálculo de los nacional-socialistas de que de este modo aquellos a quien odiaban tampoco serían bien vistos allí donde encontrarán refugio no fue del todo descabellado [...]. En todas partes el intelectual, en la medida en que no se hubiera cualificado dentro del marco científico establecido mediante trabajos llamados positivos o al menos proviniera de la jerarquía universitaria, se sentía superfluo. Probablemente la coacción a integrarse fue peor que en anteriores emigraciones. En los principales países de acogida la red social era demasiado espesa, el *thought control* demasiado riguroso. La amenaza de paro hacía indeseables a los potenciales competidores»¹³⁶. Los diarios, tomos de correspondencia y estudios publicados en las últimas décadas constituyen un elocuente testimonio de esta cruda lucha por la supervivencia, marcada por rivalidades, envidias y desconfianzas¹³⁷. Quizá deba entenderse también en este contexto la toma

¹³⁵ ADORNO, THEODOR W.: «Aldous Huxley und die Utopie», *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, GS 10.1, pp. 97-122, p. 97 y s.

¹³⁶ ADORNO, THEODOR W.: «Der wunderliche Realist», GS 11, p. 403 s.

¹³⁷ Cfr. las ediciones de correspondencia entre Adorno y Benjamin (TWA-WB C), Adorno y Horkheimer (TWA-MH Bw I, II y III), Adorno y Kracauer (TWA-SK Bw) o Benjamin y Scholem (BENJAMIN, WALTER y SCHOLEM, GERSHOM: *Correspondencia 1933-1940*, Madrid, Taurus, 1987). Como estudios secundarios cabría citar las monografías canónicas sobre la historia del *Institut für Sozialforschung* (JAY, MARTIN: *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Fráncfort*, Madrid, Taurus, 1986 o WIGGERSHAUS, ROLF: *Die Frankfurter Schule*, ob. cit.) y, por su carácter sintomático, tampoco se pueden pasar por alto malentendidos públicos como el que hubo entre Adorno y Bloch a propósito del supuesto trabajo de este último como lavaplatos

de conciencia por parte de Adorno de que «todo intelectual en el exilio, sin excepción, lleva una vida dañada, y hace bien en reconocerlo él mismo si no quiere ser cruelmente informado de ello tras las puertas herméticamente cerradas de la autoestima»¹³⁸. Ante la prepotencia de una industria del conocimiento racionalizada desde las necesidades de un poder altamente concentrado, los impotentes intelectuales emigrados se veían forzados a adaptarse a sus dictados y a entregarse a una feroz competencia para intentar obtener un puesto de trabajo¹³⁹. Pero Adorno, que se consideró siempre un refugiado y no un inmigrante, intentó persistir en su continuidad biográfica e intelectual, consciente de que «entre la reproducción de la propia vida bajo el monopolio de la cultura de masas y el trabajo objetivo y responsable existía una ruptura irreconciliable»¹⁴⁰. El testimonio más claro de esta opción adorniana puede encontrarse en un pequeño texto de 1945, titulado «Preguntas a la emigración intelectual»¹⁴¹. En él Adorno insiste en que, aunque no sea más que como reducto no asimilable a las concentraciones de poder, la teoría no debía renunciar al elemento de resistencia que su exigencia de verdad suponía en una sociedad que reducía el conocimiento a mera técnica para asegurar una reproducción del poder sin fricciones y a la maximización del beneficio¹⁴². Las constantes tensiones y conflictos

(MÜLLER-DOOHM, STEFAN: *En tierra de nadie*, ob. cit., pp. 452-453) o los maliciosos comentarios y anotaciones sobre el *Institut* recogidas en el diario de Bertolt Brecht y en las conversaciones tardías de Hanns Eisler (BRECHT, BERTOLT: *Arbeitsjournal*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1973 [2 vols.] y EISLER, HANNS: *Fragen Sie mehr über Brecht. Gespräche mit Hans Bunge*, Darmstadt/Neuwied, Luchterhand, 1975).

¹³⁸ MM, p. 35.

¹³⁹ «[...] *adjustment* era todavía una palabra mágica, sobre todo respecto a quien había tenido que huir de Europa en calidad de perseguido, y del que se esperaba tanto que se cualificara profesionalmente en el nuevo país como que no se anquilosara con soberbia en lo que había sido» (ADORNO, THEODOR W.: «Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika», GS 10.2, p. 702).

¹⁴⁰ MM, p. 35.

¹⁴¹ ADORNO, THEODOR W.: «Fragen an die intellektuelle Emigration», GS 20.1, pp. 352-358.

¹⁴² Sobre ello se advertiría también en *Minima moralia*: MM, p. 63.

internos entre la adaptación que aseguraba la supervivencia y el intento de preservar una frágil identidad y persistir en el objetivo incierto del conocimiento debieron marcar completamente la vida de los intelectuales exiliados, y desde luego la de Adorno, tal y como quedó plasmado en las transcripciones de algunos de sus sueños¹⁴³.

De hecho, si Adorno consiguió en estos años consolidar los rasgos básicos de la Teoría Crítica de la sociedad fue gracias a la propia evolución del *Institut für Sozialforschung*, que a partir de 1942 le iba a ofrecer las circunstancias propicias para poder sublimar en conocimiento las diferentes experiencias acumuladas. Y es que, desde finales de la década de 1930, el *Institut* iba a ser también un escenario central de estas tensiones entre el imperativo de adaptación y la búsqueda del conocimiento. Las dificultades financieras y de organización se hacían cada vez mayores, e iban a acabar poniendo en cuestión la posibilidad misma del proyecto teórico común que debía responder a cuanto estaba ocurriendo. Finalmente, para lograr formular las piezas centrales de su Teoría Crítica de la sociedad, Max Horkheimer tuvo que retirarse desde la *Betriebsamkeit* neoyorquina hasta California, donde Adorno y Pollock le seguirían poco más tarde, y el núcleo

¹⁴³ La transcripción de un sueño, fechado en 1942, relata cómo, en un paseo por Fráncfort, Adorno acaba casualmente en la oficina privada del presidente Roosevelt. El intelectual exiliado topa por azar con el alto núcleo del poder político y, una vez allí, el presidente, paternal, le permite desatender el protocolo y tomar un libro de la biblioteca. Cuando William S. Knudsen, en aquella época el presidente prohitleriano de General Motors, entra en el despacho para hablar con Roosevelt de cuestiones de seguridad nacional, Adorno es cordialmente invitado a abandonar la sala. Una vez fuera de la habitación, al salir del ascensor, no halla una salida que le devuelva a las calles de Fráncfort, sino que se encuentra en un pozo subterráneo y busca desesperado una elevación para salvarse. Sin embargo, antes de poder escapar, se ve rodeado por unos cocodrilos tan seductores como amenazantes, con cuya descripción finaliza la transcripción del sueño: «Tenían las cabezas de mujeres extraordinariamente hermosas. Una se dirigió hacia mí. Ser devorado no duele. Para hacérmelo más fácil, me prometió antes las cosas más hermosas» (ADORNO, THEODOR W.: *Traumprotokolle*, Fráncfort del Meno, Surkamp, 2005, p. 14).

de colaboradores se redujo al mínimo más indispensable¹⁴⁴. De este modo, en Pacific Palisades –«weit vom Schuss»– Adorno y Horkheimer encontraron el medio en que poder teóricamente las experiencias acumuladas, aprovechando la privilegiada perspectiva que ofrecía Estados Unidos para comprender el núcleo de las transformaciones epocales. Por lo demás, en California iban a establecer una red de relaciones (que incluían a Fritz Lang, Wielhelm Dieterle, Salka Viertel, Hanns Eisler o Charles Chaplin) que les iba a posibilitar sus análisis de la industria de la cultura, no como desconocedores e inadaptados, sino como *insiders*. Desde esta posición pudieron garantizar una cierta continuidad en su trabajo de análisis crítico del presente en curso, a la vez que Adorno colaboraba parcialmente en proyectos de investigación de psicología social y estética musical, que se insertaban en este mismo marco de intereses y de los que obtendría sus ingresos. En efecto, sólo en California pudieron escribirse textos como *Dialéctica de la Ilustración*, *Minima moralia* y *Filosofía de la nueva música*, en los que tomaba también cuerpo la conciencia de que la catástrofe europea había supuesto una quiebra en el proceso civilizatorio, después del cual la vida ya no podría continuar con normalidad¹⁴⁵.

Por tanto, durante estos años Adorno consolida los trazos fundamentales de su Teoría Crítica y sienta las bases de su posterior evolución, tanto en estética como en filosofía y teoría de la sociedad, y todo ello con relativa autonomía frente al mercado de investigación norteamericano. Pero los costes de esta negativa a adaptarse al medio científico organizado a escala industrial tampoco pueden pasarse por alto. Y

¹⁴⁴ Erich Fromm rompería con el grupo, Franz Neumann acabaría trabajando en la Universidad, mientras que Herbert Marcuse y Leo Löwenthal comenzarían a trabajar para los servicios secretos americanos para contribuir con sus conocimientos a la planificación de la reconstrucción alemana y de los programas de reeducación que serían implantados tras el final de la guerra (Cfr. WIGGERSHAUS, ROLF: *Die Frankfurter Schule*, ob. cit., p. 293 ss.).

¹⁴⁵ MM, p. 59 ss.

es que en estos años la producción de Adorno, que carecía de un puesto laboral estable, iba a permanecer en la semioscuridad y sin apenas reconocimiento: sus textos teóricos no tendrían más lectores que el pequeño círculo de exiliados alemanes, y permanecerían completamente desconocidos para el *stablishment* intelectual estadounidense. Lo extremo de esta situación sólo se percibe si se tiene en cuenta la frenética actividad teórica que Adorno desarrolló entre 1938 y 1949, involucrando su capacidad de análisis musical en proyectos de investigación colectivos como el Princeton Radio Research Project, co-escribiendo junto con Hanns Eisler *Composición para el cine*, colaborando con Thomas Mann en la redacción de *Doktor Faustus*, trabajando intensamente en la coordinación de la investigación sobre *La personalidad autoritaria* o en el análisis de las técnicas de propaganda fascista de las emisiones radiofónicas de Martin Luther Thomas y con una contribución esencial en los ambiciosos proyectos del *Institut* para comprender los mecanismos que subyacían al antisemitismo. No debe pasarse por alto que, hasta 1969, bien por razones científicas, políticas o de financiación, las contribuciones de Adorno a estos trabajos permanecerían inéditas o no serían publicadas con su nombre, si exceptuamos *La personalidad autoritaria* (que sí tuvo repercusión en el medio científico estadounidense, pero fue publicada en 1950, cuando ya había regresado a Europa), algunos artículos de finales de la década de 1930 aparecidos en la *Zeitschrift für Sozialforschung* (cuya publicación se interrumpió en 1941) y pequeños textos en la revista de exiliados *Aufbau*, así como el reconocimiento *à contrecœur* de Thomas Mann en *Los orígenes del Doktor Faustus*.

De este modo el proceso de consolidación de una Teoría Crítica que había dado un sentido unitario a sus trabajos en filosofía, sociología, psicología social, estética y filosofía de la música iba a permanecer oculto al

público. Y esta circunstancia no afecta meramente al narcisismo teórico adorniano, sino que va a tener una repercusión decisiva sobre la recepción internacional de la Teoría Crítica en las décadas posteriores. Téngase en cuenta simplemente que todas las grandes obras que Adorno produjo durante el exilio sólo pudieron ser publicadas en Europa¹⁴⁶, y que –con excepción de *Minima Moralia*– apenas tendrían repercusión en el momento de su publicación. Es más, muchos de los escritos «menores» producidos en esta etapa no verían la luz hasta la última fase de la vida de Adorno, o incluso en sus ediciones póstumas, y la recuperación de algunos de ellos se debe a los esfuerzos del *Theodor W. Adorno Archiv*¹⁴⁷. A esto se añadía la legítima sensación de que el trabajo producido en estos años, que entre la catástrofe europea y el establecimiento de la industria del conocimiento estadounidense había quedado en tierra de nadie, carecía de un destinatario histórico real, y no quedaba otra opción que dirigirse a un «testigo imaginario», y por supuesto incierto. Sólo con el final de la guerra y la posibilidad de un regreso a Alemania comienza a cobrar cuerpo una alternativa a esta situación.

En efecto, tras un periodo inicial de duda, Horkheimer, Adorno y Pollock comienzan a valorar la posibilidad de volver a establecer el *Institut für Sozialforschung* en Fráncfort del Meno, algo que beneficiaba tanto a los propios teóricos críticos como a la Universidad de Fráncfort. Para Adorno, el regreso a Alemania parecía el mejor modo de garantizar la continuidad de sus intereses teóricos e intelectuales, pero sobre todo le ofrecía la posibilidad de producir y ser recibido en su lengua materna¹⁴⁸. En estos años

¹⁴⁶ Este fue el caso de *Dialéctica de la Ilustración* (1947), *Filosofía de la nueva música* (1949), *Minima moralia* (1951), *Ensayo sobre Wagner* (1952) o *Metacrítica de la teoría del conocimiento* (1954).

¹⁴⁷ TIEDEMANN, ROLF: «Die Theodor W. Archiv, 1985-1992. Ein Bericht», FAB I, p. 127. Para más sobre este punto, cfr. infra, 2.4.

¹⁴⁸ ADORNO, THEODOR W.: «Auf die Frage: Warum sind Sie zurückgekehrt», GS 20.1, p.

Europa encarnaba la última posibilidad de una cultura y una producción teórica que no tuviera que pagar su supervivencia al precio de la adaptación total, y parecía también el escenario adecuado para poder comunicar el conocimiento adquirido, lo cual era en definitiva el motivo de su trabajo¹⁴⁹. Y es que la Teoría Crítica adorniana quería ser escuchada, se dirigía a un público. «Sin embargo, Adorno tuvo que abandonar América para que se le escuchase como él quería. Le parecía que en la emigración no podía expresar cosas que cuando se escuchan por primera vez, resultan incomprensibles. El retraso de Alemania, el provincianismo prescrito pedagógicamente por los aliados a los medios alemanes, le ofreció la posibilidad de expresar lo que en la avanzada América habría debido someterse ya a las reglas de la comunicación masiva»¹⁵⁰. Sólo en este marco le parecía posible a Adorno rematar su obra y dirigirla a su nuevo destinatario, que no iba a ser ya ni el proletariado, ni grupúsculos de intelectuales con intereses estético-políticos, ni tampoco un testigo imaginario, sino la esfera pública y las jóvenes generaciones de estudiantes de la República Federal Alemana.

En este sentido, la posibilidad que ofrecía Europa para consolidar el trabajo realizado era producto de su propia asimetría, de su retraso en la tendencia evolutiva de las sociedades avanzadas: el viejo continente era un refugio, quizá históricamente condenado, pero todavía existente¹⁵¹. Y en dicho reducto de relativa autonomía se encarnaba también la posibilidad de

394.

¹⁴⁹ ADORNO, THEODOR W.: carta a Max Horkheimer el 19.5.1949, TWA-MH Bw III, p. 255.

¹⁵⁰ CLAUSSEN, DETLEV: *Theodor W. Adorno*, ob. cit., p. 283. No en vano en 1954 Thomas Mann comentaría sorprendido a Adorno que el aumento de su productividad desde el regreso a Europa le llevaba a pensar que en Estados Unidos había estado «medio mudo» (MANN, THOMAS: carta a Theodor W. Adorno el 8.3.1954, *Correspondencia 1943-1955*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 144).

¹⁵¹ ADORNO, THEODOR W.: carta a Max Horkheimer el 28.10.1949, TWA-MH Bw III, p. 301.

un desarrollo mejor, más humano¹⁵². Sin embargo las transformaciones de la civilización industrializada y las consecuencias de su proceso de concentración y racionalización para la cultura y el *Geist* tampoco permitían ya reinstalarse cómodamente en el provincianismo europeo –una imposibilidad que se manifestaría en la irónica observación adorniana de que la relación de Europa con Estados Unidos se asimilaba cada vez más a la que la antigua Grecia mantuviera con el imperio romano¹⁵³–. En efecto, con una Europa que ya no era el centro del mundo y no podía sino «cojear detrás de otras tendencias»¹⁵⁴, la tendencia evolutiva marcada por Estados Unidos revelaba que pronto tampoco quedaría ya en el viejo continente ningún refugio al margen del capitalismo y de su modelo de socialización. Los teóricos críticos eran conscientes de que, para el análisis y el conocimiento de la sociedad, Estados Unidos ofrecía una posición mejor que la «colonia alemana»¹⁵⁵; de ahí la afirmación del carácter reaccionario de quien no se hubiera apropiado, de un modo u otro, de la «experiencia americana»¹⁵⁶. Sólo desde la elaboración de esta experiencia podía plantearse una Teoría Crítica a la altura del momento histórico e intentar conectar con una nueva generación para tender puentes con las diversas corrientes teóricas, artísticas y culturales que habían sido interrumpidas en

¹⁵² ADORNO, THEODOR W.: «Die auferstandene Kultur», GS 20.2, p. 456.

¹⁵³ De ahí que Adorno quisiera que la continuación de *Minima Moralia* tras el regreso a la República Federal Alemana llevara por título *Graeculus*. Para comprender mejor algunas resonancias de este título no resulta superfluo asociar esta intención adorniana con un comentario de su amigo Hanns Eisler, en el que éste compara sus composiciones para la industria cinematográfica estadounidense con los trabajos que los antiguos griegos se veían obligados a hacer para el emperador romano. Eisler reconocía que la actitud de quien se pliega a las exigencias puede no parecer del todo honorable, pero recalca que sólo a través de esta concesión se pudo permitir continuar componiendo obras con un contenido musical y político que de lo contrario hubiera quedado ahogado (EISLER, HANNS, *Fragen Sie mehr über Brecht*, ob. cit., p. 15).

¹⁵⁴ ADORNO, THEODOR W.: carta a Thomas Mann el 13.4.1952, *Correspondencia 1943-1955*, ob. cit., p. 107.

¹⁵⁵ ADORNO, THEODOR W.: carta a Max Horkheimer el 27.12.1949, TWA-MH Bw, p. 398 s.

¹⁵⁶ ADORNO, THEODOR W.: «Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika», GS 10.2, p. 737.

1933, con objeto de crear una opinión pública crítica capaz de oponer una mayor resistencia frente a la persistencia de las causas objetivas y subjetivas que habían hecho posible la barbarie. En este esfuerzo iba a tensar Adorno todas sus fuerzas teóricas durante las dos décadas siguientes, en las que iba a elevar a programa consciente la máxima de «transferir lo intransferible»¹⁵⁷; es decir: se trataba de transmitir el proceso de aprendizaje y el núcleo de experiencia de una Teoría Crítica que había conseguido sobrevivir a la catástrofe sin renunciar a sus pretensiones de verdad ni resignarse a convertirse en una pieza más en el engranaje de la industria del conocimiento.

¹⁵⁷ ADORNO, THEODOR W.: «Fragen an die intellektuelle Emigration», GS 20.1, p. 357.

2.3 LA TEORÍA CRÍTICA COMO *EINGRIFF* Y LA BÚSQUEDA DE DESCENDENCIA

*«Deutschland ist ja wieder einmal das Land der Zukunft
und es ist kräftiger und lebensfroher und böser als je.
Unsere Einsamkeit in der Zukunft wird eher wachsen als abnehmen
– auch die Bedeutung unseres Denkens»¹⁵⁸*

En 1949, cuando Adorno regresa a Europa tras su «experiencia americana», las primeras impresiones del viejo continente están marcadas por la sensación de una «enigmática unidad»¹⁵⁹. Lo que unificaba el territorio centroeuropeo era precisamente su asimultaneidad con respecto a la tendencia histórica: Europa aparecía como «una mariposa alcanzada por un matamoscas. La sensación de lo históricamente condenado y pese a todo aún existente»¹⁶⁰. Pero esta asimultaneidad se encuentra también en el propio emigrado que retorna, en las rupturas que atraviesan su «vida dañada». El regreso al lugar de la infancia y juventud traslada al emigrante, ya envejecido, a un tiempo multidimensional y perforado, hasta hacerle creer que puede continuar su vida en el punto donde la dejó al verse forzado al exilio¹⁶¹. Sin embargo la ruptura se había consumado de modo irreversible. La circunstancia intelectual y cultural de su juventud había sido erradicada, la posibilidad de transformación se había malogrado y, sobre

¹⁵⁸ HORKHEIMER, MAX: carta a Friedrich Pollock el 12.6.1948, HGS 17, p. 982 s.

¹⁵⁹ ADORNO, THEODOR W.: «Die auferstandene Kultur», GS 20.2, p. 463.

¹⁶⁰ ADORNO, THEODOR W.: «Tagebuch der grössen Reise, Oktober 1949», FAB VIII, p. 102.

¹⁶¹ ADORNO, THEODOR W.: «Im Flug erhascht», GS 20.2, p. 548.

todo, los conceptos de vida, individuo y destino individual habían quedado irremisiblemente dañados en Auschwitz, que –como ha señalado Imre Kertész– representa «el trauma más grande del hombre europeo desde la cruz»¹⁶². Quien pese a todo había logrado regresar era un superviviente, y la muerte de amigos como Benjamin o el envejecimiento y fallecimiento de los propios padres en el exilio iban a grabar en Adorno esta sensación de modo indeleble¹⁶³. Los desgarros que la «era de las catástrofes» habían causado en la propia biografía significaban también que el regreso no podía adquirir el carácter de una «vuelta a casa» –y mucho menos de algún tipo de reconciliación con Alemania–, y la comprensión de las transformaciones epocales adquirida durante el exilio llevaba consigo la toma de conciencia de que «uno ya no está en casa en ningún lugar, y de ello no debería quejarse aquel cuya tarea es la desmitologización»¹⁶⁴.

La situación que los teóricos críticos (Adorno, Horkheimer y Pollock) iban a encontrar en su regreso a la recién fundada República Federal Alemana confirmarían esta sensación. En una Alemania convertida en escenario central de la Guerra Fría y en la que casi cada reencuentro con viejos conocidos sacaba a la luz historias de vidas truncadas, desapariciones y muerte¹⁶⁵, el regreso estaría marcado por unas circunstancias sociales, políticas y universitarias sumamente delicadas. El mero intento de retomar las trayectorias académicas interrumpidas por las leyes raciales nacional-socialistas iba a desatar importantes conflictos en la Universidad Goethe de

¹⁶² La frase, datada de 1973, merece ser citada en su extensión: «Auschwitz, y lo que forma parte de ello (¿y que no forma parte de ello hoy día?), es el trauma más grande del hombre europeo desde la cruz, aunque quizá se tarde décadas o siglos en reconocerlo. Y si no lo hace, ya todo dará igual» (KERTÉSZ, IMRE: *Diario de la galera*, Barcelona, Acantilado, 2004, p. 32).

¹⁶³ ADORNO, THEODOR W.: «Tagebuch der großen Reise, Oktober 1949», FAB VIII, sobre todo p. 98 y 102.

¹⁶⁴ ADORNO, THEODOR W.: carta a Thomas Mann el 3.6.1950, *Correspondencia 1943-1955*, ob. cit., p. 66.

¹⁶⁵ ADORNO, THEODOR W.: «Tagebuch der großen Reise, Oktober 1949», FAB VIII, p. 109.

Fráncfort¹⁶⁶ –no en vano, hasta 1956, la actividad universitaria de Adorno fue posibilitada por una llamada «plaza de reparación» (*Wiedergutmachungslehrstuhl*)–. Sin embargo el regreso se debía a la convicción de que Alemania era el escenario más adecuado para llevar adelante el proyecto de una Teoría Crítica cuyo núcleo de experiencia y conocimiento resultaba especialmente útil y urgente en una sociedad de posguerra aniquilada como sujeto político. Si se había sobrevivido a la catástrofe, si ya no se podía hablar de «los últimos días de la humanidad» sino más bien de una situación «*nach Weltuntergang*»¹⁶⁷, se trataba de intentar sobrevivir humanamente, lo cual significaba, sobre todo, el intento de resistir y combatir la persistencia de las causas que habían propiciado la barbarie.

Cuando Adorno regresa a Fráncfort para ejercer como docente en el semestre de invierno 1949/1950, esperaba encontrarse con que la destrucción y la desertización producidas durante el régimen nacional-socialista y el final de la guerra habían arrasado por completo la conciencia y el interés teórico. En las condiciones de miseria que reinaban en la Alemania de posguerra, y ante las proporciones de la atrocidad que comenzaba a salir a la luz, apenas cabía imaginar otra cosa. Sin embargo, como se testimonia en la correspondencia de estos primeros meses¹⁶⁸,

¹⁶⁶ Las acusaciones surgidas a raíz de la habilitación definitiva de Adorno en 1956, que reprochaban al rectorado que bastaba ser judío y exiliado para hacer carrera (cfr. WIGGERSHAUS, ROLF: *Die Frankfurter Schule*, ob. cit., p. 521), y el talento de Horkheimer como negociador no bastaron para permitir que también Marcuse regresara a Fráncfort. Esta situación, extremadamente frágil y tensa, presidió también las negociaciones institucionales para la reapertura del *Institut für Sozialforschung*.

¹⁶⁷ MM, p. 61.

¹⁶⁸ A Thomas Mann incluso le escribe: «Se delibera sobre cuestiones de lo más oscuras en el límite de la lógica y de la metafísica, como si se tratara de política, quizá porque ésta ya no existe en realidad. La comparación con una escuela talmúdica; a veces siento como si los espíritus de los judíos asesinados hubieran poseído a los intelectuales alemanes» (ADORNO, THEODOR W.: carta a Thomas Mann el 28.12.1949, *Correspondencia 1943-1955*, ob. cit., p. 51). Cfr. también carta a María Calvelli-Adorno

Adorno iba a toparse con un interés y una pasión intelectual desmesurada por parte de los estudiantes. Para alguien que venía de hacer la experiencia americana y de liberarse de su «ingenua credulidad en la cultura», las acaloradas discusiones de sus estudiantes sobre cuestiones de lógica y metafísica resultaron una grata sorpresa, una confirmación de que la búsqueda del conocimiento todavía tenía un hueco en la «provinciana» Europa, donde aún despertaba interés y desataba procesos de reflexión. Sin embargo, la magnitud de este interés intelectual tenía también algo intempestivo, incluso sospechoso: parecía como si aún no se hubiera difundido la noticia «de que la cultura en sentido tradicional está muerta, que ya nadie le concedía la seriedad que se le tributaba en Alemania, puesto que se había convertido en una colección de bienes culturales catalogados, entregados al consumidor y abandonados al desgaste»¹⁶⁹. En efecto, Adorno no tardaría en comprender los peligros de una cierta pasión por la cultura y el conocimiento que parecía ser un mero intento de sublimar el hecho de que Alemania, y en realidad toda Europa occidental, había dejado de ser sujeto político. Precisamente por su asimetría con la tendencia histórica, este interés que se refugiaba en el provincianismo europeo parecía tener algo de satisfacción sustitutoria, de fin en sí mismo, abstraído de toda relación con intenciones de ningún tipo o con una verdadera praxis¹⁷⁰.

Ya en 1949 Adorno iba a situar esta forma de pasión cultural e intelectual en un proceso de «reprivatización» y despolitización de la vida, que debía ayudar a dar la espalda con resignación a los acontecimientos que marcaban el curso de la reconstrucción europea en plena Guerra Fría¹⁷¹. Se trataba, una vez más, de una cultura estabilizada, neutralizada. Después de

el 24.12.1949, en *Cartas a los padres*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 303.

¹⁶⁹ ADORNO, THEODOR W.: «Die auferstandene Kultur», GS 20.2, p. 455.

¹⁷⁰ ADORNO, THEODOR W.: carta a Max Horkheimer el 23.12.1945, TWA-MH Bw III, p. 395 y s.

¹⁷¹ ADORNO, THEODOR W.: «Die auferstandene Kultur», GS 20.2, p. 457.

Auschwitz, de la liberación malograda y de la aniquilación de toda alternativa al modelo de civilización basado en el dominio y la renuncia, y a la luz de las tendencias históricas que había conocido en Estados Unidos, semejante concepción de una actividad intelectual totalmente desvinculada de las urgentes necesidades epocales amenazaba con sucumbir a la más absoluta esterilidad. Y sin embargo, al mismo tiempo, Adorno era consciente de que nada podía resultar más desastroso que utilizar esta situación para promover la aniquilación de toda cultura y de toda forma de conocimiento no directamente susceptible de aplicación. El intento de dar una respuesta que escapara a esta falsa alternativa entre conservación de la cultura como con «valor en sí mismo» o supresión de toda manifestación teórica o intelectual no reductible a *operational terms*, iba a constituir uno de los mayores esfuerzos de la Teoría Crítica adorniana tras su regreso a Alemania¹⁷². Tanto en su labor docente como en su trabajo en el *Institut für Sozialforschung* y en sus intervenciones públicas, la intensa actividad de Adorno es precisamente el intento de dar lugar a un nuevo concepto de *Geist* caracterizado –al igual que el radicalismo estético que le había impregnado en su juventud¹⁷³– por su *Konsequenz*: «el *Geist* se convierte en algo vivo en el momento en el que no se limita a endurecerse en sí mismo, sino que resiste al mundo endurecido»¹⁷⁴. Y esto resultaba posible en la medida en que, entregándose a sus propias exigencias inmanentes y siguiéndolas hasta el final, lo «meramente cultural», incluso las discusiones aparentemente esotéricas, acaba por ir más allá de sí mismo, apuntando a problemas históricos y sociales sedimentados en su propia problemática interna: acaba hablando del presente. De este modo, el *Geist* que busca la

¹⁷² Cfr. uno de sus textos más programáticos tras su regreso a la República Federal, con el que no en vano se abre el libro *Prismen*: ADORNO, THEODOR W.: «Kulturkritik und Gesellschaft», GS 10.1, pp. 11-30.

¹⁷³ ADORNO, THEODOR W.: «Die stabilisierte Musik», GS 18, p. 723.

¹⁷⁴ ADORNO, THEODOR W.: «Die auferstandene Kultur», GS 20.2, p. 464.

Teoría Crítica adorniana no era ya meramente contemplativo, sino que por su mera consecuencia interna se convertía en *Eingriff*, es decir, en intervención, intromisión, transgresión.

El primer objetivo de Adorno en este intento de dar lugar a un concepto no neutralizado de *Geist* en el que fuera posible encontrar todavía una fuerza explosiva, era intentar tender puentes con las tradiciones culturales, intelectuales, políticas y artísticas que habían sido erradicadas de Europa con la expansión del nacional-socialismo y del estalinismo¹⁷⁵. La «era de catástrofes», en la que se habían hundido las esperanzas emancipatorias del mundo burgués y se habían impuesto formas de dominio cada vez más incontestables, había tenido como consecuencia una ruptura total con el pasado anterior a 1933, que, pese a ser en realidad reciente, resultaba remoto para las nuevas generaciones de teóricos, intelectuales y artistas que no lo habían conocido directamente. Por ello Adorno, cuya fisonomía intelectual se había fraguado en las corrientes musicales, teóricas e intelectuales del primer tercio del siglo XX, iba a intentar transmitir a las generaciones posteriores –los *Nachgeborenen* a los que se había dirigido Brecht desde el exilio¹⁷⁶– los motivos y logros de la «tradición antitradicional», pero también las tareas que ésta había dejado pendientes e inacabadas, que ofrecían una herencia con la que podían –y debían– conectar los nuevos impulsos teóricos, culturales y artísticos. En este sentido pueden entenderse sus monografías tardías sobre Gustav Mahler y, sobre todo, sobre Alban Berg¹⁷⁷, pero también su participación en los encuentros para jóvenes compositores de nueva música en Darmstadt y

¹⁷⁵ ADORNO, THEODOR W.: «Jene zwanziger Jahre», p. 507.

¹⁷⁶ BRECHT, BERTOLT: «An die Nachgeborenen», *Gedichte 2*, Berlín/Fránkfort del Meno, Aufbau/ Suhrkamp, 1988, pp. 85-87.

¹⁷⁷ ADORNO, THEODOR W.: *Mahler. Eine musikalische Physiognomik* (publicado en 1960), GS 13, p. 149 ss. y *Berg. Der Meister des kleinsten Übergangs* (publicada en 1968), GS 13. p. 321 ss.

Kranichstein, en los que intenta tender puentes entre las tendencias de posguerra y la Segunda Escuela de Viena –en ocasiones con fulminantes críticas hacia una nueva vanguardia que se había instalado en un presente sin memoria y en una novedad estéril que ya no era capaz de plantear ninguna tensión productiva con la tradición, por rota que ésta estuviera¹⁷⁸–.

Pero este intento de tender puentes con las corrientes artísticas y culturales interrumpidas y abortadas en el desarrollo socio-político de las sociedades europeas no sólo deben leerse desde el propio contexto experiencial de Adorno, sino que implicaba ante todo una nueva concepción de tradición, de historiografía y de necesidad de memoria para quienes habían sobrevivido a las catástrofes. Si el proceso de desmitologización moderno había llevado a un mundo que «resplandecía bajo el signo de una triunfal calamidad»¹⁷⁹, después de las rupturas que habían supuesto el nacional-socialismo y el exilio, de las tensiones entre adaptación o exclusión que atravesaban toda «vida dañada» ante los imperativos de las sociedades post-liberales y de la aniquilación del viejo mundo burgués en las sacudidas

¹⁷⁸ Las críticas más duras de Adorno se dirigen sobre todo al serialismo integral de compositores como Karel Goeyvaerts, Gottfried Michael König o incluso algunas composiciones tempranas de Pierre Boulez, y alcanzan su formulación más explícita en ADORNO, THEODOR W.: «Das Altern der Neuen Musik», GS 14, pp. 143-167, y en menor medida en «Schwierigkeiten. I. Beim komponieren», GS 17, pp. 253-273, especialmente p. 269 y s. Los puentes con la Segunda Escuela de Viena estaban rotos en la medida en que Alban Berg había muerto en Viena en 1935, Anton von Webern en Salzburgo en 1945 y Arnold Schönberg en el exilio californiano en 1951. Si exceptuamos a Hanns Eisler, que había regresado a la República Democrática Alemana en 1948, pero cuya evolución político-musical siguió una senda propia, el único compositor de nueva música capaz de tender puentes entre las la producción anterior a 1945 era Oliver Messiaen (cfr. NOTARIO RUIZ, ANTONIO: *La visualización de lo sonoro*, ob. cit.). A excepción de Adorno, los únicos supervivientes del círculo de Schönberg que se esforzaron en transmitir la herencia de la Segunda Escuela de Viena a las jóvenes generaciones de compositores eran el violinista Rudolf Kolisch y el pianista Eduard Steuermann. Para un informe detallado de la participación de Adorno en los encuentros sobre nueva música en Darmstadt y Kranichstein, cfr. TIEDEMANN, ROLF: «Nur ein Gast in der Tafelrunde. Adorno in Kranichstein und Darmstadt 1950-1966», FAB VII, pp. 177-186.

¹⁷⁹ DA, p. 19.

del «breve siglo XX», la única tradición posible era precisamente la antitradicional. Todo intento de restaurar la tradición como un todo resultaba imposible, de ahí la necesidad de una modernidad que comprende lo heredado, no como algo «dado», sino como problema, consciente de que el único acceso posible al pasado estaba marcado por la ruptura. Sólo así, y no desde la apariencia de una continuidad orgánica, podía plantearse una labor de memoria acorde con la conciencia del *versäumte Augenblick* y de la quiebra de la civilización que señala Auschwitz, y desde ella intentar que no todo producto de la historia cultural alemana quedara sepultado por el horror del nacional-socialismo y la probada connivencia de civilización y barbarie¹⁸⁰.

Esta aguda sensibilidad adorniana para percibir el significado de las rupturas y transformaciones históricas, así como su intento de revitalizar las fuerzas críticas enterradas por el nacional-socialismo y dar lugar a un concepto de *Geist* capaz de resistir a la barbarie, iba a darle mucho trabajo en una Alemania sin memoria, atravesada por la Guerra Fría y dividida en rígidos bloques. En la República Federal, que a partir de la década de 1950 iba a vivir una nueva prosperidad con el llamado «milagro económico», se fingía un comenzar de cero, silenciando todo lo ocurrido hasta 1945, y todo cuestionamiento crítico quedaba ahogado apelando al relativo bienestar occidental en contraposición con la República Democrática. Eran tiempos

¹⁸⁰ Este es precisamente el problema de la lectura de Jürgen Habermas, cuando en los textos vinculados a la *Historikerstreit* en la segunda mitad de la década de 1980 (cfr. HABERMAS, JÜRGEN: *Eine Art Schadensabwicklung*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1987) remite a la actividad adorniana de rehabilitar la tradición ilustrada alemana, sobre todo de Kant y Hegel, frente a la lectura hegemónica de la modernidad cultural alemana en clave nacionalista y reaccionaria. El malentendido habermasiano, que va a traer consigo una de las principales incompatibilidades de su «relevo generacional» con respecto a la teoría adorniana (cfr. infra, capítulo 5.2), consiste precisamente en su creencia de que es posible restaurar como un todo las tradiciones modernas e ilustradas desde una continuidad lineal, como si no hubiera habido rupturas ni recaídas en la barbarie que hubieran hecho patentes los «límites de la Ilustración» (cfr. infra, 4.4).

de polarización y agrupación en torno a grupos de poder, y en consecuencia de atrofia de la capacidad de experiencia diferenciada y de enmudecimiento. No en vano, en sus textos privados, Adorno habla de un ambiente político e intelectual «castrado», en el que la confrontación entre bloques sofocaba toda posibilidad de experiencia y de reflexión, y la propia política de restauración acababa por imponer al teórico crítico una autocensura que recortaba su propio mordiente¹⁸¹. Este asfixiante ambiente cultural y político fue el escenario en que Adorno intentaría rematar y transmitir su obra, con la que pretendía convertir esta situación de no-libertad y de coacción en objeto de reflexión. Se trataba de luchar contra la supervivencia del nacional-socialismo *en la democracia*¹⁸², y de intentar contrarrestar un proceso de despolitización basado en pactos de silencio que buscaban evitar toda posible situación conflictiva. Adorno era consciente de que la democracia y, en general, la política, era «apenas actuada», simple disposición a «adaptarse a toda situación que se produzca» con el objetivo de «sacar provecho»¹⁸³.

Ya desde los *Studies on Prejudice*, llevados a cabo en la década de 1940 en Estados Unidos¹⁸⁴, la Teoría Crítica adorniana había intentado analizar los factores que hacen posible un vuelco desde un modelo político-

¹⁸¹ En un fragmento recientemente publicado escrito en 1960, Adorno refleja la incidencia de esta interiorización de la censura en su propia producción: «Solo digo lo menos de lo que pienso; solo escribo y publico lo menos de lo que digo, y quién sabe si realmente pienso todo lo que tendría que pensar. La autocensura política que debe llevar a cabo quien no quiere perecer, o al menos quien no quiere ser excluido totalmente, tiene una tendencia inmanente y probablemente irresistible a ignorar el mecanismo inconsciente de censura y con ello el embrutecimiento» (ADORNO, THEODOR W.: «Graeculus II. Notizen zur Philosophie und Gesellschaft 1943-1969», FAB VIII, pp. 9-41, p. 18).

¹⁸² ADORNO, THEODOR W.: «Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit», GS 10.2, p. 555 s.

¹⁸³ ADORNO, THEODOR W.: cartas a Thomas Mann el 28.12.1949 y el 3.6.1950, *Correspondencia 1943-1955*, ob. cit., p. 51 y p. 65.

¹⁸⁴ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: *The psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Addresses* (GS 9.1, pp. 9-141) y *Studies on the Authoritarian Personality* (GS 9.1, pp. 143-653).

social aparentemente democrático a una situación autoritaria o fascista. El decurso del «breve siglo XX», que Adorno había vivido en su propia trayectoria biográfica, mostraba que entre democracia y totalitarismo había una diferencia cualitativa fundamental, pero que en ningún caso puede considerarse que el totalitarismo hubiera irrumpido en las sociedades occidentales «desde fuera», y que por tanto el verdadero peligro no desaparecería mientras persistieran las causas que lo hicieron posible. Por otra parte, las posibilidades emancipatorias que se habían abierto con el final de la guerra y la derrota del fascismo habían dado paso, tanto en la Europa dividida como en los Estados Unidos de la «caza de brujas», a una nueva liberación malograda, a una exclusión de la posibilidad de algo nuevo que perpetuaba la desproporción entre poder e impotencia, y con ella la «vida dañada». Por ello, en las crecientes tensiones entre adaptación y condena a la exclusión o el aislamiento, Adorno insiste en la necesidad de fortalecer a los sujetos con el propósito de posibilitar la comprensión de los mecanismos de coerción social que convierte a los individuos en meros objetos de los procesos sociales y, en la medida de lo posible, también en una acción y decisión autónoma frente a la tendencia a la aniquilación de toda tendencia individual, no reglamentada o preestablecida. De ahí su intento de dar lugar a un nuevo modelo de *Geist*, a una Teoría Crítica que no renuncie a la intervención en las sociedades del capitalismo avanzado, que en la década de 1960 le llevaría a plantear un «giro al sujeto»¹⁸⁵ con objeto de fortalecer las capacidades de reflexión y experiencia de los individuos vivientes, que constituyen el límite de los procesos sociales de cosificación y ofrecen el mejor potencial de resistencia frente a unos modelos de socialización basados en la renuncia, la frialdad y el sacrificio, con

¹⁸⁵ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit», GS 10.2, pp. 571 s., «Erziehung nach Auschwitz», GS 10.2, pp. 674-690 y «Einleitung zum Positivismusstreit in der deutschen Soziologie», GS 8, p. 316.

consecuencias potencialmente fatales (cfr. infra, 4.3 y 5).

En este intento de hacer cristalizar y transmitir el proyecto común de una Teoría Crítica de la sociedad, a menudo Horkheimer y Adorno iban a tener importantes diferencias respecto a las prioridades de su trabajo conjunto. Las transcripciones de discusiones y las ediciones de correspondencia de estas últimas dos décadas desmienten por completo la mistificación historiográfica que ha convertido la Teoría Crítica y su evolución en una cuestión de «paradigmas», «influencias malignas» y similares¹⁸⁶. Y es que el proyecto común no consistía en una doctrina fijada en uno u otro libro, sino en el intento de reflexionar sobre la sociedad presente y sus posibilidades de transformación a partir de sus experiencias personales y epocales. En este sentido, después de las rupturas y sacudidas de la «era de las catástrofes», Adorno y Horkheimer, cuya sensibilidad intelectual había sido siempre distinta y les había posibilitado una tensión productiva en su trabajo conjunto¹⁸⁷, iban a comprender de modos diferentes su propia función como teóricos críticos en las sociedades de posguerra. Mientras que Adorno entendía su tarea como una crítica sin contemplaciones de la restauración en Alemania occidental, Horkheimer se iba a mostrar más cauteloso, insistiendo siempre en que el bloque occidental era el único en el que todavía era posible disentir.

Para Horkheimer, la Segunda Guerra Mundial había supuesto una ruptura que traía consigo nuevas exigencias para la reflexión. El horizonte de una posible transformación hacia la «sociedad racional», que había guiado sus textos publicados en la *Zeitschrift für Sozialforschung* en la

¹⁸⁶ Cfr. sobre todo HORKHEIMER, MAX y ADORNO, THEODOR W.: «Diskussion über Theorie und Praxis (1956)», en HGS 19, pp. 32-71 y TWA-MH Bw IV. Para más sobre estas mistificaciones historiográficas, cfr. infra, 3.3 y 3.4.

¹⁸⁷ Así lo subraya el propio Adorno en su carta abierta a Horkheimer por su 70 cumpleaños (cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Offener Brief an Max Horkheimer», GS 20.1, pp. 155-163).

década de 1930, había desaparecido irremisiblemente, y en el marco de la Guerra Fría consideraba prioritario subrayar que incluso la «lógica de la descomposición» de las sociedades burguesas en el Oeste resultaba mejor que la falsa liberación en el Este que, sirviéndose de una perversión de la teoría marxista, la convertía en instrumento de legitimación del más crudo y salvaje dominio. En último término Horkheimer buscaba aferrarse a los valores y conquistas históricas del liberalismo burgués que, en forma de promesa quebrada, suponían la defensa de una individuación que se veía amenazada de aniquilación en todos los frentes de la tendencia histórica¹⁸⁸. Adorno, por su parte, iba a compartir las intenciones horkheimerianas, pero su fisonomía intelectual le distanciaba de algunos elementos que, en su opinión, corrían peligro de acercarse demasiado a las posiciones del conservadurismo cultural¹⁸⁹. Para él su trabajo continuaba siendo, al igual que en la década de 1930, una crítica inmanente del desarrollo de las sociedades capitalistas modernas, que habían tendido desde el principio a estabilizar y neutralizar toda posibilidad de cambio y a fortalecer unas formas de dominio cada vez más extremas e inhumanas¹⁹⁰. Estas diferentes formas de comprender el sentido del propio trabajo iban a materializarse en dos actitudes muy diversas con respecto a la política de reedición de los textos escritos durante el exilio, que constituía el periodo más productivo de la Teoría Crítica entendida como proyecto colectivo.

¹⁸⁸ «La época tiende a la liquidación de todo aquello que se ligaba con la autonomía, aunque fuera relativa, del individuo. En el liberalismo, el ciudadano podía, dentro de determinados límites, desplegar sus fuerzas; en cierta medida, su destino era el resultado de su propia actividad. Extender esta posibilidad para que todos gozasen de ella, tal fue el postulado de la libertad y la justicia» (HORKHEIMER, MAX: «Prefacio a la nueva publicación», *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 11).

¹⁸⁹ Cfr. las anotaciones de Adorno al margen de los textos de Horkheimer en HORKHEIMER, MAX: «Programm einer intereuropäischen Akademie (1944/45)», en HGS 12, pp. 194-213, p. 199

¹⁹⁰ ADORNO, THEODOR W., en HORKHEIMER, MAX y ADORNO, THEODOR W.: «Diskussion über Theorie und Praxis (1956)», HGS 19, p. 69.

En efecto, conforme crece el interés (sobre todo por parte de los estudiantes) por el grupo de teóricos que en la esfera pública alemana comenzaban a ser etiquetados como «Escuela de Fráncfort», surge el debate sobre una posible reedición de los textos publicados durante las décadas de 1930 y 1940, por entonces agotados o inaccesibles. Mientras que Adorno va a facilitar en todo momento las reediciones de sus textos, recuperando incluso escritos de la década de 1920, Horkheimer se opone. Pese a que Horkheimer afirmaba su solidaridad con las intenciones manifestadas en aquellos años, consideraba que una reedición de los mismos que no incorporara una reflexión sobre las experiencias de las transformaciones sociales producidas desde 1945 corría peligro de prestarse a malinterpretaciones filosóficas y políticas, guiadas por un entusiasmo voluntarista más que por una reflexión sobre la situación histórica real¹⁹¹. La conciencia horkheimeriana del bloqueo de toda posibilidad de transformación, que hacía imposible toda continuidad de teoría y praxis, no era sin embargo idéntica a la posición adorniana, que pretendía hacer de la Teoría Crítica como *Eingriff* una forma de praxis¹⁹². En definitiva, las diferencias entre ambos autores manifiestan dos desarrollos intelectuales

¹⁹¹ En 1965 Horkheimer se retractaba del proyecto de publicar sus escritos de las décadas de 1930 y 1940 con las siguientes palabras: «Mi vacilación proviene de la dificultad de volver a manifestar los viejos pensamientos, que no eran independientes de aquellos años, sin introducir lo que hoy me parece verdadero: renunciar a la creencia en una próxima realización de las ideas de la sociedad occidental y a pesar de ello declararse solidario con dichas ideas» (HORKHEIMER, MAX: «Brief an den S. Fischer Verlag (1965)», HGS 3, p. 13). De hecho sólo la difusión de sus textos en reproducciones piratas hechas por los estudiantes logró convencer a Horkheimer para recopilar buena parte de sus escritos producidos durante el exilio americano en los dos volúmenes editados por Alfred Schmidt bajo el título *Kritische Theorie* (Fráncfort del Meno, Fischer, 1968). No obstante, en el texto introductorio –marcando las distancias frente a las ambiciones del movimiento de protesta de traducir inmediatamente a la práctica sus enseñanzas teóricas– insiste en que la publicación tiene el carácter de una «documentación», y subraya que se trata de textos «dictados por ideas económicas y políticas hoy discutibles; su correcta relación con el presente exigiría una reflexión especial» (HORKHEIMER, MAX: «Prefacio a la nueva publicación», ob. cit., p. 12 y 9).

¹⁹² ADORNO, THEODOR W.: «Marginalien zu Theorie und Praxis», GS 10.2, pp. 759-782.

divergentes en respuesta a las experiencias más terribles del «breve siglo XX» –lo mismo ocurre, por su parte, con los planteamientos de L. Löwenthal o H. Marcuse–. Por ello, mientras que, a partir de su regreso a la República Federal, Horkheimer ya no iba a escribir apenas más que pequeñas anotaciones y cartas, prefiriendo el medio oral al escrito, Adorno se iba a volcar en una frenética actividad teórica e intelectual, pero también publicística, para rematar su pensamiento e intentar transmitirlo.

En efecto, para Adorno sacar a la luz los textos producidos durante el exilio, y particularmente *Dialéctica de la Ilustración*, significaba hacer visibles los rasgos básicos de un programa de trabajo en el que sus intereses teóricos, aparentemente dispares, se engarzaban en una teoría crítica de la sociedad. Esto resultaba tanto más urgente por cuanto Horkheimer y Pollock habían optado por una lenta retirada de la esfera pública, y en consecuencia la tarea de «transferir lo intransferible» recaía ahora sobre sus espaldas. A esto se sumaba una fisonomía intelectual para la que todo «retiro a lo privado» significaba dejar que se secase la fuente de la que manaba su productividad¹⁹³; de ahí también la sobrecarga extrema de trabajo y obligaciones, que sin duda alguna acabaría por contribuir a su temprana muerte¹⁹⁴. Por ello, si bien –como señalara Kracauer¹⁹⁵– el regreso a Europa iba a suponer el momento de recoger los frutos después de largos años de trabajo, el impulso político de su Teoría Crítica y su concepción de *Geist* iba a obligar a Adorno a permanecer como *outsider* a nivel académico, y su pensamiento sería ignorado o denostado por la Alemania oficial. Por ello podría hacerse extensivo al Adorno de estas últimas dos décadas el concepto de «soledad pública» que Heinz Steinert ha aplicado al círculo de

¹⁹³ ADORNO, THEODOR W.: carta a Max Horkheimer el 12.3.1953, TWA-MH Bw IV, p. 151.

¹⁹⁴ Cfr. CLAUSSEN, DETLEV: *Theodor W. Adorno*, ob. cit., p. 373 s.

¹⁹⁵ KRACAUER, SIGFRIED, carta a Theodor W. Adorno el 11.10.1950, TWA-SK Bw, p. 448.

compositores en torno a Schönberg en la Viena de las tres primeras décadas del siglo XX¹⁹⁶.

Pero esta soledad pública tampoco iba a ser total; las intervenciones públicas de Adorno, sus textos y su labor docente iban a encontrar amplia resonancia –incluso pese a las dificultades iniciales de comprensión– entre varias generaciones de estudiantes. En efecto, su pensamiento supuso para muchos de ellos una salida del provincianismo y el victimismo de la República Federal, de su cotidianeidad opresiva y de su estrechez de mentalidad; pero llegó a ser también una forma de descubrir el horror de un pasado de quien nadie quería hablar, y cuyo ocultamiento estaba indisolublemente ligado a la propia infancia y a la juventud de quienes habían crecido en la posguerra, mostrando los conflictos y contradicciones de su proceso de socialización. En este sentido Detlev Claussen ha afirmado que, en este clima socio-cultural, toparse con Adorno significaba «que a uno se le cayera la venda de los ojos»¹⁹⁷. Y es que, en las dos décadas que siguen a su regreso a la República Federal Alemana, éste había concentrado buena parte de sus energías a su trabajo con los estudiantes, intentando tender puentes intergeneracionales a pesar de las rupturas que atraviesan el «breve siglo XX»¹⁹⁸. Y es que sin duda Adorno sabía que en las inquietudes de sus estudiantes más aventajados se depositaba también la esperanza de continuación de su actividad teórico-crítica. En efecto, ya durante su última

¹⁹⁶ STEINERT, HEINZ: *Adorno in Wien*, ob. cit., p. 86 ss.

¹⁹⁷ CLAUSSEN, DETLEV: «Teoría Crítica y experiencia viva», ob. cit., p. 107 s.

¹⁹⁸ Entre los testimonios sobre Adorno como profesor destacan ADORNO, THEODOR W.: «Kritische Theorie und Studentenbewegung», GS 20.1, p. 400, ADORNO, THEODOR W. y LENK, ELISABETH: *Theodor W. Adorno und Elisabeth Lenk Briefwechsel 1962–1969*, Munich, text + kritik, 2001, CLAUSSEN, DETLEV: «Konflikte mit Teddie», FAB VI, pp. 139-141, MÜLLER-DOOHM, STEFAN: «Denkerfahrten. Oder: Wer war Adorno für uns», en MÜLLER-DOOHM, STEFAN (ed.): *Adorno-Portraits*, ob. cit., pp. 95-126, NEGTE, OSKAR: «Adorno als Lehrer», en *Unbotmässige Zeitgenossen. Annäherungen und Erinnerungen*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1994, pp. 38-40, así como los textos recogidos en FRÜCHTL, JOSEF y CALLONI, MARIA (eds.): *Geist gegen den Zeitgeist. Erinnern an Adorno*, ob. cit.

breve estancia en Estados Unidos en 1953, había insistido a Horkheimer en la importancia de encontrar una «descendencia» para su proyecto teórico común, que suponía uno de los motivos fundamentales para el regreso a un continente europeo comparativamente «retrasado»: «Teniendo en cuenta que ya apenas podemos esperar ser nosotros mismos los sujetos de aquella praxis que podría evitar la desgracia, todo depende de que encontremos una continuidad que nos conceda la esperanza de que no se pierda todo lo que se ha acumulado en nosotros. Pero eso es únicamente posible allí donde, en sentido literal y figurado, podemos hablar»¹⁹⁹. En definitiva, la posibilidad de un contacto con los estudiantes significaba que el destinatario de su pensamiento ya no iba a ser un «testigo imaginario», sino aquellos que podían dar continuidad al proyecto de una Teoría Crítica, a los que había que intentar transmitir tanto los objetivos como el núcleo de experiencia en que el proyecto teórico común había adquirido su figura específica.

Por ello cuando, en la segunda mitad de la década de 1960, los estudiantes descorcharon «el mensaje en una botella» lanzado en el exilio californiano²⁰⁰, Adorno estuvo lejos de irritarse. Después de su lucha contra el proceso de despolitización y conformismo que se había impuesto en la República Federal de la Guerra Fría, no extraña que una generación que había crecido viendo en televisión los procesos de Auschwitz en Fráncfort y de Eichmann en Jerusalén, o con escándalos como el llamado *Spiegel-*

¹⁹⁹ ADORNO, THEODOR W.: carta a Max Horkheimer el 12.3.1953, TWA-MH Bw IV, p. 151.

²⁰⁰ En ocasiones este «descorchar la botella» fue una acción casi literal. No se olvide que de textos como «Estado autoritario» de Max Horkheimer, incluido en el volumen del instituto en memoria de Walter Benjamin, no se habían publicado más que 200 copias en todo el mundo. Fueron los estudiantes interesados políticamente quienes descubrieron estos textos y los volvieron a poner en circulación. En el caso de «Estado autoritario» fue la propia Angela Davis quien recuperó, mecanografió y reprodujo el texto, que hoy se considera una de las contribuciones centrales de Horkheimer a la Teoría Crítica de la década de 1940 (cfr. CLAUSSEN, DETLEV: «Kann Kritische Theorie vererbt werden?», ob. cit.).

Affäre, hubiera acabado por rebelarse contra el silencio de sus mayores, encontrando en Adorno una figura paterna y un modelo de crítica. De hecho, el SDS [*Sozialistische Deutsche Studentenbund*] de Fráncfort estaba muy vinculado a la Teoría Crítica, el contacto con Adorno y Horkheimer era continuado, y el objetivo de algunos de sus miembros no era sino contribuir al intento de llevar adelante lo que habían aprendido de sus mentores. Por otra parte, ante la manifiesta insuficiencia de la democratización de la República Federal, el temor por la fragilidad de un sistema político que amenazaba (piénsese en las leyes de excepción) con dar un vuelco hacia una forma autoritaria, era un punto común de preocupación y estimulación a la reflexión crítica. En este sentido, las fuentes publicadas en las últimas décadas revelan que gran parte de la literatura secundaria ha alimentado una imagen distorsionada de la relación de Adorno con el movimiento estudiantil²⁰¹. Sin lugar a dudas estos malentendidos no se deben sólo al desconocimiento de la obra adorniana, sino también a la simplificación historiográfica con que los movimientos designados con la mítica cifra

²⁰¹ Para comprobar la cercanía de intenciones, basta ver la coincidencia en materia de la necesidad de una reforma en la educación superior (ADORNO, THEODOR W. y SZONDI, PETER: «Von der Unruhe der Studenten. Ein Rundfunkgespräch (8.7.1967)», FAB VI, sobre todo p. 143. y ADORNO, THEODOR W.: «Zur Demokratisierung der deutschen Universitäten» GS 20.1., pp. 332-338). Por otra parte Adorno fue uno de los intelectuales que dirigió la oposición pública a las leyes de estado de excepción (cfr. «Gegen die Notstandsgesetze», GS 20.1, pp. 396-397). Del mismo modo Adorno interviene públicamente a favor de los estudiantes tras el asesinato del estudiante Benno Ohnesorg en junio de 1967 («Über die berliner Vorgänge», en FAB III, p. 145, «Zum Freispruch des Polizeiobermeisters Kurras», FAB III, pp. 146-147) y después del atentado contra Rudi Dutschke en mayo de 1968 (Cfr. *Introducción a la sociología*, Gedisa, Barcelona 1996, p. 219). En lo referente a su participación en discusiones organizadas por los estudiantes, cfr. contribución de Adorno a la discusión sobre «autoridades y revolución» (FAB VI, pp. 74-77) así como ADORNO, THEODOR W., KRAHL, HANS-JÜRGEN et. al.: «Über Mitbestimmung, Regelverstöße und Verwandtes. Diskussion im Rahmen der Vorlesung am 5.12.1967», FAB VI, ob. cit., pp. 155-168. La documentación más completa sobre la relación de Adorno con el movimiento de protesta se encuentra en KRAUSHAAR, WOLFGANG (Ed.): *Frankfurter Shule und Studentbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail* (3 vols.), Hamburgo, Hamburger Edition, 1998 y en el monográfico de TIEDEMANN, ROLF (ed.): FAB VI.

«1968» han sido fijados en la conciencia colectiva. Y es que la complejidad de estos fenómenos, incluso si nos limitamos a la República Federal Alemana, no se deja reducir fácilmente a un denominador común.

En todo caso, incluso cuando la evolución de estos movimientos condujo a proporciones masivas y a un accionismo que concedía más importancia a la escenificación mediática de la protesta que a la reflexión sobre las posibilidades de transformar la realidad histórica y social, Adorno no dejaría de insistir en que los estudiantes rebeldes habían mostrado que la transición a una socialización total según los principios del capitalismo avanzado no era tan sencilla²⁰². Sin embargo, especialmente a partir de la ocupación del *Institut für Sozialforschung* a cargo de un grupo de estudiantes del SDS, la cercanía inicial de Adorno iba a dejar paso a un distanciamiento crítico, que sin embargo no hacía causa común con la reacción alemana que convertía a los estudiantes en objeto del odio nacional²⁰³. A partir de entonces Adorno iba a subrayar su crítica a una ingenua pseudo-actividad revolucionaria carente de toda base social o histórica, que se lanzaba desesperada al voluntarismo para intentar ignorar su propia impotencia real²⁰⁴. Sin lugar a dudas con ello marcaba las

²⁰² En febrero de 1969, en un borrador del prólogo a la reedición de *Dialéctica de la Ilustración*, escribe «El movimiento de protesta en todos los países de la tierra [...] prueba que la integración no es tan sencilla. Si el libro pudiera dotar a los impulsos de resistencia de una conciencia esclarecedora que evitara que la desesperación les subordinara a una praxis ciega y que sucumbieran al narcisismo colectivo, cumpliría una función real (ADORNO, THEODOR W.: «Aus einem Entwurf zur Neuauflage der *Dialektik der Aufklärung*» en FAB VIII, p. 8). Cfr. también *Introducción a la sociología*, ob. cit., p. 82 y carta a Herbert Marcuse del 26 de julio de 1969, en TWA-MH Bw, pp. 856-857).

²⁰³ Entre quienes convertían a los estudiantes en objeto público de persecución y odio, que llevaría a Adorno a afirmar que habían adoptado –junto con los intelectuales– el papel que, en el antisemitismo anterior a la «solución final», habían tenido los judíos, destacan la casa editorial *Springer*, pero también algunos de los comentarios del entonces rector de la Universidad de Fráncfort, Walter Ruegg (cfr. ADORNO, THEODOR W.: carta a Günther Grass el 4.11.1968, FAB VI, p. 79 y s.).

²⁰⁴ La crítica al accionismo estudiantil como pseudo-actividad está desarrollada en «Marginalien zu Theorie und Praxis» (*Stichworte*, GS 10.2, pp. 759-781) y en

distancias con unos estudiantes que, en gestos grandilocuentes con fines propagandísticos, se habían vuelto también contra él; pero al mismo tiempo estas advertencias subrayaban el peligro de que la afinidad de intenciones con la Teoría Crítica se viera sofocada en manos de fracciones militantes marcadas por el antiintelectualismo y el culto de la acción como fin en sí mismo, cuyo carácter de pseudo-gratificación narcisista amenazaba con erradicar del movimiento de protesta toda reflexión sobre la realidad social e histórica con el pretexto de que toda teoría sin consecuencias inmediatas para la praxis es «elitista» y «burguesa».

La vida de Adorno se interrumpió repentinamente en el verano de 1969, en mitad de estas confrontaciones con el movimiento estudiantil y mientras redactaba *Teoría estética*, que debía ser el punto de llegada de gran parte de sus esfuerzos teóricos. Sin lugar a dudas tanto el carácter inacabado de su obra como los malentendidos que presiden su relación con el movimiento de protesta iban a tener consecuencias nefastas a la hora de evaluar la relevancia de su Teoría Crítica para comprender una sociedad en pleno proceso de transformación. Después de la resonancia de la que Adorno había gozado en la década de 1960, su obra pasó a resultar repentinamente anacrónica, provocando un efecto de distanciamiento generalizado (cfr. supra, 1). La consecuencia más inmediata fue la estigmatización política de su pensamiento, al que la derecha iba a acusar de ser el «mentor del terrorismo» en que desembocaría una fracción del movimiento de protesta a partir de 1970, y buena parte de la izquierda iba a rechazar por su supuesto carácter burgués, esotérico y alejado de la

«Resignation» (GS 10.2, pp. 785-793). La documentación más completa sobre la evolución de la posición adorniana se encuentra en ADORNO, THEODOR W.: «Kritik der Pseudo-Aktivität. Adornos Verhältnis zur Studentenbewegung im Spiegel seiner Korrespondenz. Eine Dokumentation», FAB VI, ob. cit., pp. 42-116.

praxis²⁰⁵. Estas circunstancias revelan de modo penetrante hasta qué punto Adorno se encontraba efectivamente en tierra de nadie en su intento de plantear una Teoría Crítica sin concesiones, alejada de toda catalogación política convencional y comprometida con el intento de potenciar una «experiencia no reglamentada»²⁰⁶.

Sin embargo el rechazo de la significación política de la obra adorniana no es el único elemento histórico-biográfico que afecta a la comprensión del legado de su programa teórico. Y es que, si bien Adorno ha dejado de ser historia viva, las huellas de las rupturas que atraviesan el «breve siglo XX» no podían erradicarse sin más de la realidad histórica, social, cultural y teórica, ni tampoco de las aparentemente banales circunstancias que determinan la historia de las ideas. A continuación se introducen algunas reflexiones sobre algunos factores (históricos, teóricos y editoriales) que han contribuido a desdibujar el contexto unitario en que se ensambla su Teoría Crítica, y por ello resultan fundamentales para comprender las dificultades que han rodeado la recepción de su pensamiento. En efecto, la disponibilidad y condiciones de publicación de sus textos tendrían una repercusión decisiva sobre la recepción parcial y selectiva de su obra, e iban a determinar también las condiciones de recepción de las obras completas, así como de su legado póstumo.

²⁰⁵ BERMAN, RUSSELL: «Adorno's Politics», en GIBSON, NIGEL y RUBIN, ANDREW, *Adorno: A Critical Reader*, Malden, Blackwell, 2002, pp. 110-131, p. 110. Una interesante crítica de ambas perspectivas a partir de las lecciones universitarias de los años sesenta publicadas entre los escritos póstumos se encuentra en WILDING, ADRIAN: «Flautistas de Hamelin y eruditos: sobre las últimas conferencias de Adorno», en HOLLOWAY, JOHN, MATAMOROS, FERNANDO y TISCHLER, SERGIO (eds.): *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*, Buenos Aires, Herramienta, 2007, pp. 17-36.

²⁰⁶ En este sentido resulta especialmente reveladora su polémica con Günther Grass a propósito de Hans-Jürgen Krahl o del papel público del partido social-demócrata alemán y su programa de Godesberg (cfr. ADORNO, THEODOR W.: carta a Günther Grass el 4.11.1968, FAB VI, p. 80 y s.).

2.4. INTERRUPCIONES E INTERFERENCIAS: SOBRE EL «LEGADO TEXTUAL» ADORNIANO

«Pero, ¿no estamos acaso abocados a una repercusión apócrifa?»²⁰⁷

Los desgarros y discontinuidades del «breve siglo XX» no sólo iban a constituir el núcleo de experiencia del pensamiento adorniano, sino que la propia Teoría Crítica que se esfuerza por desentrañar el significado de estas rupturas y transformaciones epocales acaba por quedar ella misma desgarrada; en ello consiste también su núcleo temporal. La propia evolución de la obra de Adorno, indisolublemente ligada al transcurso del «siglo de los extremos», había permanecido semioculta hasta su regreso a la Alemania occidental del posguerra, ya que había carecido de un destinatario real de sus reflexiones y tampoco había contado con un medio desde el que poder articular su concepto de *Geist* de manera que pudiera intervenir de alguna manera en la praxis social. Sin embargo las circunstancias históricas, culturales y sociales de la República Federal Alemana iban a presentarle una realidad histórica en la que la intervención era posible y urgente, también por las rupturas generacionales y por la necesidad de tender puentes con las experiencias y las tradiciones teóricas y culturales que habían quedado rotas en la primera mitad del siglo XX. Sin embargo parece que la propia resonancia que iba a recibir su pensamiento en su fase tardía iba a eclipsar la unidad de su Teoría Crítica, que no en vano se había forjado en una

²⁰⁷ BENJAMIN, WALTER: carta a Theodor W. Adorno el 18.3.1934, TWA-WB C, p. 51.

situación histórica e intelectual que había sido erradicada de modo irremisible.

En este sentido, los conflictos socio-políticos, teóricos y generacionales que atraviesan la segunda mitad de la década de 1960 tendrían consecuencias de largo alcance sobre la percepción póstuma de su obra. Y es que la historia tampoco se había detenido en la prosperidad que había seguido a las sacudidas de las dos grandes guerras. Pero, sobre todo, no se puede perder de vista que, hasta la muerte de Adorno, muchos de sus textos fundamentales no estaban a disposición del gran público y que, para toda una generación de estudiantes, el interés por la llamada «Escuela de Fráncfort» –vinculada también a nombres como Walter Benjamin, Ernst Bloch o, a partir de la década de 1970, Alfred Sohn-Rethel– era producto del paulatino descubrimiento de un pasado teórico y cultural fascinante, con el que iban a intentar enlazar como si entretanto no se hubiese producido ruptura ninguna²⁰⁸. Un buen testimonio del modo en que se recibían los textos de estas «corrientes teóricas subterráneas» es que algunas de las ediciones piratas de *Dialéctica de la Ilustración* la presentaban a menudo en un solo tomo junto con *Historia y conciencia de clase* de Gyorgy Lukàcs²⁰⁹. Desde estas urgencias epocales, los intereses artísticos y musicales adornianos no siempre fueron bien comprendidos, ni tampoco su íntima conexión con los motivos fundamentales de su teoría de la sociedad. El proceso de hundimiento del viejo mundo burgués y las tensiones epocales entre emancipación o barbarie habían dado paso al «*versäumte Augenblick*» y a una espesa red de socialización que no toleraba nada fuera, y las mediaciones entre la evolución inmanente del material artístico y el proceso

²⁰⁸ Cfr. DUTSCHKE, GRETCHEN: *Rudi Dutschke. Wir hatten ein barbarisches, schönes Leben*, Colonia, Kippenhauer & Wirsch, 1998 y CLAUSSEN, DETLEV: *Abschied von Gestern. Kritische Theorie heute*, Bremen, Bettina Wassmann, 1986, p. 21.

²⁰⁹ Cfr. CLAUSSEN, DETLEV: «Kann Kritische Theorie vererbt werden?», ob. cit., p. 272.

socio-histórico ya no resultaban en absoluto evidentes, ni siquiera para el público más formado. Todas estas circunstancias iban a obstaculizar la comprensión de la Teoría Crítica adorniana como un todo, como *Zusammenhang* en el que se entretreje un amplio espectro temático que la incipiente expansión de la educación superior universitaria iba a subdividir en múltiples disciplinas especializadas.

Desde el punto de vista de la trayectoria biográfica del propio Adorno, las dificultades de transmisión de la unidad temática y de intereses que subyace a su pensamiento se ven reforzadas por una ruptura y una interrupción. La ruptura es producto de la «era de las catástrofes» y el hundimiento del viejo mundo burgués, y podría fecharse entre 1933 y 1945. Esta cesura no remite tan sólo al exilio, que dotaría a la Teoría Crítica del tejido experiencial que le permitiría cristalizar en su forma específica, sino también al hundimiento del mundo burgués y de sus esperanzas y a la destrucción de la circunstancia artística, cultural e intelectual en que se había formado su fisonomía, (cfr. supra, 2.1) que para las generaciones posteriores iba a constituir ya una realidad meramente «histórica», y por tanto irrecuperable. Y es que el pensamiento de Adorno tampoco puede salir indemne del transcurso de un siglo XX que ha transformado por completo las condiciones de comunicación intergeneracional. Pero por otra parte, desde el punto de vista editorial, esta ruptura iba a suponer que buena parte de los trabajos anteriores a 1949 no iban a ser accesibles al gran público durante décadas. En consecuencia el proceso de consolidación de la Teoría Crítica adorniana, en el que sus intereses filosóficos, sociológicos, culturales y teórico-musicales acaba por encontrar una unidad «sistematizadora» indisolublemente unida a las contribuciones de la «experiencia americana», permanecería oculto para el público que iba a descubrir su obra en las décadas posteriores.

Por su parte, la interrupción que iba a afectar de modo decisivo a la recepción posterior de su pensamiento fue su repentina muerte en el momento de mayor productividad intelectual. Desde el punto de vista histórico y generacional, el fallecimiento de Adorno adviene en un momento clave de la desintegración de los movimientos de protesta, pero también de la transformación de las estructuras de la educación superior y del surgimiento de una nueva clase media en las sociedades occidentales de consumo; por su parte, desde la perspectiva de la evolución de su obra, su muerte interrumpió un proceso de cristalización de su pensamiento a lo largo de la década de 1960, dejando la mayor parte de sus proyectos tardíos en meros esbozos que no llegarían a materializarse. En este sentido no debe olvidarse que, en su correspondencia a lo largo de esta última década, Adorno subrayaba una y otra vez que las aportaciones decisivas de su pensamiento estaban todavía por llegar²¹⁰. Las tareas pendientes que el propio Adorno había planificado para esta etapa tardía no consistían únicamente en el intento de rematar y transmitir sus grandes intenciones teóricas, que ya habían cristalizado en *Dialéctica negativa* y no llegarían a alcanzar su forma definitiva en la inacabada *Teoría estética*, sino también en la intención de continuar desarrollando su Teoría Crítica a partir de la elaboración de las nuevas experiencias epocales. Baste mencionar que, entre los grandes textos que Adorno se había propuesto completar para 1972, se encontraban proyectos como la colección de aforismos *Graeculus. Erfahrung nach der Rückkunft* [*Graeculus. Experiencia después del regreso*], que debía ser continuación de *Minima Moralia*, pero también una serie de nuevos escritos sobre teoría de la sociedad –que, con el título de

²¹⁰ ADORNO, THEODOR W.: carta a Sigfried Kracauer el 11.11.1960, TWA-SK Bw, p. 519, también carta a Iris Kaschnitz en 4.5.1961, citada en SCHNEBEL, DIETER: «Adorno als Briefschreiber», en MÜLLER-DOOHM, STEFAN (ed.): *Adorno Portraits*, ob. cit., p. 217 y carta a Ernst Bloch el 26.7.1962, recogida en CLAUSSEN, DETLEV: *Theodor W. Adorno*, ob. cit., p. 369 y s.

Integration als Zerfall [Integración como descomposición], debían centrarse en el desarrollo de la categoría de frialdad o en la cosificación de la conciencia–, o el proyecto de escribir con Alexander Kluge una continuación de *Composición para el cine*, centrada en las nuevas prácticas cinematográficas surgidas en la década de 1960²¹¹.

Sin embargo, pese a que la muerte interrumpiera el movimiento de un pensamiento que hubiera querido no detenerse, las circunstancias que dificultan la transmisión de la empresa teórica adorniana no deben vincularse tanto al destino individual de Adorno como a las transformaciones históricas y epocales que su obra convierte en objeto de reflexión. En efecto, conforme las líneas fundamentales de su Teoría Crítica comienzan a consolidarse, el propio Adorno parece tomar conciencia de que sus propias intenciones teóricas deben afirmarse contra algunas de las rupturas de la «era de las catástrofes», así como contra la aniquilación del *Geist* y la teoría en la red de socialización total del capitalismo avanzado. A partir de 1940, los textos adornianos van a subrayar una y otra vez la unidad de una producción teórica en la que se reúnen intereses estéticos, musicales, filosóficos, sociológicos y de crítica de la cultura. De hecho, el objetivo de la productividad desbocada de Adorno en sus últimas dos décadas era también transmitir al público la actualidad –estética, social y de resistencia a

²¹¹ ADORNO, THEODOR W.: carta a Sigfried Unseld el 27.9.1968 y actas de la conversación entre Unseld y Adorno el 10.1.1969, en *So müsste ich ein Engel und kein Author sein*, ob. cit., p. 653 y p. 665 s. Algunas notas fragmentarias que Adorno llegó a escribir para *Graeculus* han sido publicadas en «Graeculus (I). Musikalische Notizen», FAB VIII, pp. 9-36 y «Graeculus (II). Notizen zu Philosophie und Gesellschaft», FAB VIII, ob. cit., pp. 9-41. Con respecto a la proyectada continuación de composición para el cine, cfr. el epílogo de 1969 a la primera edición de la obra en la que se hacía pública la co-autoría de Adorno (GS 15, p. 145) y cartas a Alexander Kluge el 1.4.1969 y el 6.5.1969 (inéditas, en Theodor W. Adorno–Archiv, Ts 766/48 y s. y Ts 766/50). Por lo demás a estos proyectos teóricos y editoriales habría que añadir la intención de Adorno de retomar la tarea compositiva desde los patrones delineados en «Vers une musique informelle» (cfr. *Quasi una fantasia*, GS 16, pp. 493-540) una vez pudiera retirarse de su labor docente y universitaria.

la perpetuación de la barbarie— de su pensamiento, cuyo alto nivel de exigencia tampoco puede ser pasado por alto. A medida que su obra fue adquiriendo resonancia, la necesidad de insistir en el *Zusammenhang* de su Teoría Crítica se hizo tanto más imperativa por cuanto los textos en los que su unidad resultaba más visible no eran accesibles al público —muy especialmente *Dialéctica de la Ilustración*, donde las constelaciones temáticas que constituyen el núcleo de su obra se engarzan dando forma a un proyecto de trabajo, y que no sería reeditada hasta unos meses después de su muerte²¹²—.

Fueron también estas circunstancias las que impulsaron a Adorno a recoger en nuevas publicaciones y a redactar nuevas versiones de los textos producidos durante el exilio, así como a nuevas ediciones de sus escritos musicales de la década de 1920 y de 1930. Sin embargo, hasta que llegaran las grandes obras en las que se recogen y reformulan los planteamientos que recorren toda su producción, *Dialéctica negativa* y la inacabada *Teoría estética*, el *Zusammenhang* teórico sólo podía ser insinuado a través de referencias o notas al pie de página. Así se explica también la tendencia de algunos de sus textos tardíos a introducir amplias referencias retrospectivas y autobiográficas en los que se ofrecen claves fundamentales para entender las experiencias que marcarían la evolución de su pensamiento. Se trataba de mostrar, pese a las trayectorias truncadas, las rupturas y la dispersión subsiguiente de sus escritos, la unidad temática y de intereses que nutría su producción; o, utilizando la expresión de Detlev Claussen, su «biografía

²¹² Piénsese, por ejemplo, en los escritos que Adorno presenta como ampliación a la temática de *Dialéctica de la Ilustración*, como es el caso de *Filosofía de la nueva música* (GS 12, publicada en 1949), *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada* (GS 4, ob. cit. publicada en 1951), *Ensayo sobre Wagner* (GS 13, publicada en 1952), *Bajo el signo de los astros* (GS 9.2, aparecido en 1957) o *Composición para el cine* (GS 15, escrito en colaboración con Hanns Eisler, primera edición de 1947, pero el reconocimiento de la co-autoría de Adorno no tendría lugar hasta la reedición de 1969). Por lo demás, las referencias a la gran obra co-escrita con Horkheimer son una constante en sus textos publicados tras su regreso a Alemania.

científica unitaria»²¹³, que buscaba en la continuidad de sus intereses teóricos la unidad de sentido que ya no era posible en el decurso vital. No obstante, pese a la enorme envergadura teórica de sus grandes obras tardías, el alcance de su Teoría Crítica no puede perseguirse tan solo en los grandes textos, sino que exige atender también a sus numerosos escritos y conferencias, que a menudo responden a motivaciones circunstanciales y tienen una formulación más espontánea, que demuestran el constante movimiento de un pensamiento que pretende ir siempre más allá de sus propias formulaciones desde un diálogo ininterrumpido con las transformaciones sociales e históricas, así como con la actualidad socio-política, cultural y artística.

En cualquier caso, los esfuerzos por mostrar la unidad de su producción no consiguieron alcanzar su meta en vida de Adorno. Difícilmente podían hacerlo si algunos de sus textos fundamentales permanecieron agotados e inaccesibles hasta su muerte. El propio Adorno comentaría en alguna ocasión que dichos textos habían «desaparecido por completo, no sólo bibliográficamente, sino también de la conciencia», y ello le incomodaba especialmente porque para él dichos escritos tenían un valor que rebasaba lo «meramente histórico»²¹⁴. Esta situación resulta especialmente clara en el caso de sus textos sobre industria de la cultura y medios de masas, que por las transformaciones de la sociedad en las últimas

²¹³ CLAUSSEN, DETLEV: *Theodor W. Adorno*, ob. cit., p. 149. A esto es a lo que responden las ediciones en las décadas de 1950 y 1960 de textos tempranos desaparecidos o no publicados como *Metacrítica de la teoría del conocimiento* (publicado en 1956, GS 5), la recuperación de textos desde la época de *Musikblätter des Anbruch* en las ediciones de *Moments Musicaux* (1963) e *Impromptus. Serie de escritos musicales impresos de nuevo* (1968), ambos en GS 17, la inclusión de «Sobre el carácter fetichista de la música y la regresión de la escucha», de 1938, como texto introductorio a *Disonancias. Música en el mundo dirigido* (GS 14, pp. 14-50, editado en 1956) o la inclusión de varios textos inéditos redactados durante el exilio en *Prismas. Crítica de la cultura y sociedad* (GS 10.1, publicado en 1955).

²¹⁴ ADORNO, THEODOR W.: carta a Peter Suhrkamp el 5.12.1957, en '*So müsste ich ein Engel und kein Author sein*', ob. cit., p. 255.

décadas han despertado especial interés en la recepción, sobre todo en el medio anglosajón. En efecto, la no disponibilidad de los textos del exilio sobre cine, radio o sobre la llamada cultura de masas, que ofrecían una elaboración más directa de las experiencias que acabarían por cristalizar en las tesis de la industria de la cultura, ha favorecido la interpretación mal informada de su pensamiento como exponente de una *Bildungsbürgertum* en decadencia, incapaz de hacer frente a la pérdida de hegemonía de la antigua alta cultura. En este sentido llama la atención que la recepción que ha reprochado repetidamente a Adorno su supuesto desconocimiento de la realidad de la industria cultura y un acercamiento ahistórico a la misma no haya tenido en cuenta hasta qué punto sus planteamientos se apoyan en un conocimiento detallado del medio radiofónico y de la industria hollywoodiense de las décadas de 1930 y 1940, y de que su interpretación crítica debe leerse en el marco de las transformaciones estructurales del capitalismo post-liberal. En efecto, en las décadas que siguieron a la muerte de Adorno, la lectura predominante del capítulo sobre la industria cultural – cuyo carácter fragmentario fue subrayado una y otra vez por sus autores– lo desfiguró hasta lo irreconocible al desgajarlo del contexto de *Dialéctica de la Ilustración*. Y es que muchos de los documentos que hubieran permitido una comprensión de esta temática en sus justas dimensiones no vieron la luz hasta muy tarde, e incluso entonces no lograron alcanzar una gran repercusión. Téngase en cuenta que, hasta la primavera de 1969, apenas dos meses antes de morir, Adorno no se da a conocer como co-autor de *Composición para el cine*, obra que por entonces ya había tenido una amplia influencia en generaciones de cineastas y críticos²¹⁵. Por otra parte su

²¹⁵ VIEJO, BREIXO: «Neue Musik für einen befreiten Film. Giovanni Fuscus Filmmusik zu Alain Resnais' *Hiroshima mon amour*», en SCHWEINHARDT, PETER (ed.): *Kompositionen für den Film. Zur Theorie und Praxis von Hanns Eislers Filmmusik*, Wiesbaden, Breitkopf & Härtel, 2008, pp. 235-246. La edición crítica del texto de

esbozo de «continuación» para el capítulo de la industria de la cultura –que debía matizar y servir de contrapeso al texto publicado en *Dialéctica de la Ilustración*– no fue publicado como anexo al tercer volumen de sus obras completas hasta 1981, y además en unas condiciones que no han favorecido lo más mínimo su difusión²¹⁶. Del mismo modo, sus textos para el Princeton Radio Research Project, que fueron redactados a finales de la década de 1930 con el objetivo de publicarlos en forma de libro, no verían la luz hasta el 2006²¹⁷. Por último la repentina muerte de Adorno interrumpe también importantes proyectos y actualizaciones en la constelación entre medios de comunicación de masas, teoría de la sociedad y estética. En este sentido cabría destacar la ya mencionada continuación de *Composición para el cine*

Composición para el cine, necesaria en la medida en que las diferentes ediciones firmadas sólo por Eisler son sumamente distintas, tendría que esperar hasta 2006, acompañada por un DVD que reconstruye los trabajos compositivos de Eisler en el marco de dicho proyecto, en un cuidado trabajo a cargo de Johannes C. Gall (ADORNO, THEODOR W. y EISLER, HANNS: *Komposition für den Film*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2006).

²¹⁶ ADORNO, THEODOR W.: «Das Schema der Massenkultur», en GS 3, pp. 281-316. Debido a una disputa entre las editoriales Suhrkamp, que tiene los derechos de las obras de Adorno, y Fischer, que tiene los derechos de las de Horkheimer, pero también prioridad sobre *Dialéctica de la Ilustración*, este volumen de las obras completas, y por tanto el texto sobre el esquema de la cultura de masas, no se vende por separado, y sólo esta a disposición de quien adquiere los veinte volúmenes de los *Gesammelte Schriften*. El resultado es que –salvo en Estados Unidos, donde dicho escrito ha sido publicado en diversas compilaciones (en castellano ha sido publicado por primera vez en 2007, en el tercer volumen de la edición de las Obras Completas en Akal)– dicha «continuación» del capítulo sobre la industria cultural ha permanecido apartada de la recepción masiva de la gran obra, pese al evidente interés de sus planteamientos y sus importantes matizaciones y ampliaciones respecto al capítulo sobre la industria de la cultura.

²¹⁷ ADORNO, THEODOR W.: *Currents of Music. Elements of a Radio Theory*, ob. cit. El volumen incluye una extensa introducción del editor Robert Hullot-Kentor sobre la colaboración de Adorno en el Film Music Project y el destino del libro. Por lo demás no deja de llamar la atención que los intentos de Adorno de trabajar directamente con los medios han permanecido especialmente olvidados. En este sentido, además del programa de un uso musical de la radio esbozado en *Currents of Music*, habría que señalar su colaboración en el proyecto cinematográfico *Below the surface* en el marco del estudio del *Institut* sobre el antisemitismo en la década de 1940. La reconstrucción de dicho proyecto cinematográfico ha sido emprendida de manera brillante por Gertrud Koch (KOCH, GERTRUD: *Die Einstellung ist die Einstellung. Visuelle Konstruktionen des Judentums*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1992, pp. 57-94), y más recientemente por David Jeneman (JENEMAN, DAVID: *Adorno in America*, ob. cit., pp. 105-147).

en colaboración con Alexander Kluge, pero también el desarrollo de su programa estético tardío centrado en la convergencia e interacción de géneros artísticos, en los que los nuevos medios adquirirían un papel central²¹⁸. Todos estos textos y proyectos interrumpidos revelan un interés por la tensión entre las fuerzas productivas de los medios de comunicación de masas y su inserción en la industria de la cultura: se trataba de intentar aprovechar las nuevas posibilidades de los medios para fortalecer y salvar formas de experiencia que se veían constantemente amenazadas en los acelerados procesos de transformación social. En estos proyectos resulta visible un Adorno que choca con la estereotípica imagen de su pensamiento consolidada en la conciencia colectiva –lo cual a su vez ha favorecido que dichos textos fueran «reprimidos» por una recepción mayoritaria poco interesada en revisar una lectura plana de su obra que resultaba sumamente cómoda–.

En definitiva, hasta la muerte de Adorno en 1969 y la publicación de sus obras completas entre 1970 y 1986, buena parte de su ingente producción y de su sentido unitario iba a resultar difícilmente visible para un público más familiarizado con el autor a través de anécdotas y tópicos de dudosa fiabilidad. De hecho, la totalidad del legado literario adorniano no llegaría a estar a disposición de sus editores hasta la creación del *Theodor W. Adorno–Archiv* en 1985, con lo que la propia edición de los *Gesammelte Schriften* no fue definitiva hasta su versión digital publicada en 2003²¹⁹. Por

²¹⁸ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Die Kunst und die Künste» (1967), GS 10.1, pp. 432-453. Desconocemos cuánto de estos proyectos podría haber sido avanzado en los seminarios «Sobre la industria de la cultura y medios de masas» y «Ejercicios sobre *Dialéctica de la Ilustración*, especialmente sobre el capítulo 'industria de la cultura'» que Adorno había anunciado para el semestre de invierno 1969/70 (cfr. MÜLLER-DOOHM, STEFAN: *En tierra de nadie*, ob. cit., p. 811).

²¹⁹ Desde la creación del *Theodor W. Archiv*, se encontraron muchos textos que correspondían a las obras completas, y que aparecerían en su mayor parte en los *Frankfurter Adorno Blätter* (8 vols.), publicados entre 1992-2003 y editados por Rolf Tiedemann y el *Theodor W. Adorno–Archiv*. Estos textos serían incluidos en las

su parte, en 1993 se inicia la ambiciosa publicación de los escritos póstumos, consistentes en escritos no terminados, correspondencia y transcripciones de lecciones, así como conversaciones y discusiones, que en conjunto ascienden a un total de treinta y cinco volúmenes. A esta cifra se añaden los materiales inéditos que, entre 1992 y 2003, fueron publicados por el *Adorno-Archiv* en los *Frankfurter Adorno Blätter*. La edición de estos textos póstumos, aparentemente menores, constituía sin embargo la «preocupación principal» de Rolf Tiedemann, editor de las obras completas y director del *Adorno-Archiv* hasta 2003, ya que en ellos se ofrecían «modelos fundamentales para entender el conjunto de la empresa» de la Teoría Crítica adorniana²²⁰. Y es que la importancia de estos escritos es directamente proporcional al carácter fragmentario en el que ha permanecido la obra de Adorno.

En efecto, con estas publicaciones, además de los importantísimos escritos inacabados, se han hecho accesibles muchas transcripciones de lecciones en las que el movimiento de su pensamiento se muestra en toda su espontaneidad, revelando una flexibilidad y un rigor que quizá interpela al lector contemporáneo de modo más directo que la intrincada forma de sus grandes escritos; por lo demás, estas lecciones, formuladas en un lenguaje hablado que sin embargo no sacrifica lo más mínimo en precisión, transmiten de modo más accesible y espontáneo las complejas problemáticas en que se mueve la obra adorniana, ofreciendo una buena introducción a algunos motivos de su pensamiento para los menos familiarizados con sus textos y su modo de escritura. En ellas se puede asistir al proceso de reflexión de Adorno, un trabajo conceptual volcado a

reimpresiones coincidiendo con el centenario en 2003 y en la mencionada edición digital (ADORNO, THEODOR W.: *Gesammelte Schriften*, Fráncfort del Meno/Berlín, Suhrkamp 1986/Directmedia 2003).

²²⁰ TIEDEMANN, ROLF: «Die Nachlässe Adornos und Benjamins im Theodor W. Adorno Archiv. Eine bibliographische Bilanz», FAB VIII., p. 249.

problemas concretos de un aquí y ahora preciso que resultan incompatibles con la tendencia a neutralizar su pensamiento como un «bien cultural» más. Por otra parte, la relevancia teórica de las ediciones de correspondencia tampoco puede ser subestimada. En las cartas con Walter Benjamin y Max Horkheimer, pero también con Alban Berg, Paul Celan, Sigfried Kracauer, Elisabeth Lenk, Thomas Mann, Heinz-Klaus Metzger o Alfred Sohn-Retel se han hecho públicas discusiones con repercusiones de largo alcance, pero también la relación viva de Adorno y su círculo con su núcleo histórico de experiencia, que han permitido arrojar nueva luz sobre las controversias que atraviesan su obra²²¹. Con estas publicaciones póstumas se ha puesto a disposición del público un material en principio destinado al archivo; es decir, la mayoría de estos textos ponen ante el lector un material de trabajo de carácter «histórico», de «documentación». Sin embargo, al mismo tiempo, estos textos suponen un apoyo fundamental a la hora de favorecer la comprensión y la investigación de una obra compleja y rica en flecos, que permanecerá inevitablemente fragmentaria, pero que espera a una recepción que la desarrolle y la complete.

No obstante, la contribución de estas publicaciones a una apropiación viva de la Teoría Crítica adorniana se ha visto frenada al haber visto la luz en un momento histórico en el que su pensamiento parece quedar ya muy lejos del centro de interés de la discusión pública y del ámbito científico-académico. En efecto, en las décadas que siguen a su muerte, los procesos de transformación de la conciencia histórica y teórica convirtieron a Adorno en un autor envejecido y anacrónico; no en vano se

²²¹ TWA-WB C; TWA-MH Bw (4 vols.); TWA-AB Bw; ADORNO, THEODOR W. y CELAN, PAUL: «Briefwechsel 1960-1968», FAB VIII, pp. 177-202; TWA-SK Bw; ADORNO, THEODOR W. y LENK, ELISABETH: *Briefwechsel 1962-1969*, ob. cit.; ADORNO, THEODOR W. y MANN, THOMAS: *Correspondencia 1943-1955*, ob. cit.; ADORNO, THEODOR W. y METZGER, HEINZ-KLAUS: *Briefwechsel 1954-1967*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2007 y ADORNO, THEODOR W. y SOHN-RETHEL, ALFRED: *Briefwechsel 1936-1969*, Munich, Text+Kritik, 1999.

ha señalado que, en las décadas que siguen a su muerte, Adorno sufre un «segundo exilio», «un exilio póstumo de la conciencia filosófica y política europea»²²². Su crítica inmanente del mundo burgués y su evolución resultaba anticuada, puesto que de este mundo apenas quedaban ya más que ruinas y formas híbridas –no en vano buena parte del panorama universitario empieza a adoptar una orientación «postmoderna»–. Por otra parte, sobre todo desde comienzos de la década de 1980, la herencia de Adorno y de su Teoría Crítica se va a presentar como «superada» por el llamado «paradigma de la acción comunicativa», que pretendía ofrecer una respuesta más adecuada a la realidad científico-académica, pero también más actual desde el punto de vista político. Los términos en que se presenta la discusión sobre la continuación de la Teoría Crítica, en la que nadie parece tener reparo alguno a la hora de utilizar términos de historiografía del pensamiento («generaciones», «paradigmas») para etiquetar proyectos que apenas comenzaban a constituirse, son sintomáticos de una transformación de las condiciones de producción y consumo de artefactos teóricos que impone una relación musealizada con el pensamiento, revelando hasta qué punto la industria de la cultura ha absorbido la educación superior y las políticas de investigación. En dichas circunstancias, los nuevos materiales aparecidos en

²²² HULLOT-KENTOR, ROBERT: «Introduction: Origin is the Goal», en *Things beyond resemblance*, ob. cit., p. 1. A este respecto, el propio Hullot-Kentor ofrece una excelente panorámica del calado de este segundo exilio a ambos lados del Atlántico, cuando afirma que en Europa «las masas de estudiantes que durante años habían considerado su obra y sus declaraciones como si proclamaran el 'ábrete sésamo' de la historia misma, [dos décadas después de su muerte] apenas acusarían recibo de estos mismos textos más allá de un amargo rechazo. En Estados Unidos la situación era opuesta a la vez que idéntica: pese a que la obra de Adorno nunca había sido ampliamente estudiada y nunca había sido central para el pensamiento social y político como sí lo había sido en Europa, la revista *Telos* que había introducido su obra en Estados Unidos la había suministrado sus principales intérpretes ya no estaba motivada por su pensamiento. Existía el consenso de que, por mucho que se pudiera encontrar en el corpus de los escritos de Adorno, todo había sido ya examinado y no era de una importancia primordial, si es que tenía importancia en absoluto» (Íbid., pp. 1-2). Para una panorámica del destino póstumo del pensamiento de Adorno, cfr. supra, 1.

los últimos quince años han permanecido en gran medida desatendidos. Si bien Adorno había entendido su producción como un intento de intervenir en la realidad cultural, social y política, sus textos póstumos parecen hoy dirigidos a un público altamente especializado, cuando no directamente minoritario –aquellos que *todavía* se ocupan de la «vieja» Teoría Crítica–, y por tanto, salvo excepciones como la correspondencia con Benjamin, su trascendencia real ha sido escasa. Sin embargo estos materiales póstumos ofrecen un importante refuerzo para corregir una recepción que ha forjado todo tipo de tópicos y acusaciones sobre Adorno para no tener que enfrentarse con su obra. De ahí la necesidad de aprovechar un momento en el que convergen estas publicaciones con un renovado interés por su pensamiento para revisar la imagen que hemos recibido de la actualidad y la relevancia de su obra. Especialmente después de la consolidación de una «invención de la tradición» de la Teoría Crítica basada en un modelo de sucesión generacional, urge investigar hasta qué punto sus planteamientos están efectivamente obsoletos o si, por el contrario, sus análisis, interrumpidos hace cuarenta años, nos han legado un instrumental teórico de precisión para la comprensión crítica del presente –no como mero «ahora» abstracto, sino como resultado de procesos de transformación ininterrumpidos–.

**3. ADORNO Y LA «INVENCIÓN DE LA
TRADICIÓN»
DE LA TEORÍA CRÍTICA**

«Nichts ist unbesehen, nur weil es vorhanden ist und
einst etwas galt, zu übernehmen, nichts aber auch erledigt,
weil es verging; Zeit allein ist kein Kriterium»²²³

A partir de la muerte de Adorno, el proyecto de trabajo colectivo de la Teoría Crítica ha sufrido un destino peculiar. Las expectativas ligadas a este programa teórico que, a finales de la década de 1960, para muchos todavía estaban vinculadas a una autocomprensión crítica y transformadora de las sociedades burguesas occidentales, se fueron disolviendo a la par que la idea unitaria de estas sociedades mismas. La dinámica de transformación, mutación y destrucción característica de la modernidad capitalista había seguido su curso y, en los países más desarrollados, se consolidaban las sociedades tecnologizadas de consumo y comenzaba a hablarse de «postmodernidad». Por otra parte, en paralelo a la desaparición de los últimos autores ligados al surgimiento del programa de la Teoría Crítica, se produce una transformación de la autocomprensión de la actividad teórica y de las condiciones de producción intelectual que iba a dar lugar a un nuevo panorama filosófico, cultural y científico. Desde esta situación, una serie de publicaciones, congresos y actos académicos y publicísticos iban a llevar a cabo una *mise en histoire* de este programa teórico que acabaría por canonizar una determinada reconstrucción del mismo, consolidando lo que podríamos llamar una «invención de la tradición» de la Teoría Crítica.

El concepto de «invención de la tradición» fue introducido en la

²²³ ÄT, p. 67.

discusión historiográfica en un libro editado por Hobsbawm y Ranger en 1983²²⁴. Los textos reunidos en dicho volumen argumentan que la invención de tradiciones consiste en la presentación de nuevas respuestas a nuevos fenómenos revestidas con el ropaje y los rituales de lo viejo, lo *naturwüchsig*. Estas tradiciones inventadas dan lugar a una apariencia de continuidad que tiene por objeto compensar la desorientación reinante en un mundo en constante cambio y reestructuración, cuya dinámica destruye los contextos sociales en las que se fundaban los modos tradicionales de vida²²⁵. En el momento en el que la tradición amenaza con ser completamente erradicada, se toma conciencia del vacío que dejaría su ausencia total; en definitiva, después de la aceleración de las transformaciones y las catástrofes del siglo XX, la demanda de tradición es un intento de conjurar la sensación de que ya no habría nada a qué atenerse²²⁶. Se trata por tanto de una reacción al declive de la experiencia transmitida, que busca estructurar ciertas identidades sociales e inscribirlas en una continuidad histórica dotándolas de un sentido, un contenido y una orientación²²⁷. El elemento de invención se debe a que la orientación que recibe esta *mise en histoire* no se basa en lo que ha permanecido en la conciencia «espontánea» de una sociedad, sino en aquello que ha sido «seleccionado, escrito, descrito, popularizado e institucionalizado por aquellos cuya función es precisamente

²²⁴ HOBBSAWM, ERIC y RANGER, TERENCE (eds.): *The invention of tradition*, Nueva York, Cambridge University Press, 1983. El objetivo del volumen es mostrar que tradiciones perfectamente establecidas en el imaginario colectivo son en realidad inventadas en fechas relativamente recientes, y han jugado un papel fundamental en el establecimiento de ideologías modernas (se refieren sobre todo al nacionalismo, al imperialismo y al radicalismo). Su aplicación a la Teoría Crítica tiene lugar, casi de pasada, en un texto de Detlev Claussen publicado en 2004 (cfr. CLAUSSEN, DETLEV: «Kann Kritische Theorie vererbt werden?», ob. cit., p. 273).

²²⁵ HOBBSAWM, ERIC: «Introduction: Inventing Traditions», en HOBBSAWM, ERIC y RANGER, TERENCE (eds.): *The invention of tradition*, ob. cit., p. 4 s.

²²⁶ CLAUSSEN, DETLEV: «Das Neue im Alten», ob. cit., p. 7.

²²⁷ TRAVERSO, ENZO: *Le passé, modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique*, París, La fabrique, 2005, p. 13 y s.

esa»²²⁸. De este modo se consigue otorgar a un nuevo artefacto de una capacidad de cohesión y de una apariencia de continuidad y legitimidad que, de otro modo, difícilmente podría ya tener.

Esta situación puede aplicarse, casi literalmente, a cierta historiografía de la Teoría Crítica surgida en Alemania en las décadas de 1970 y 1980, que no tardaría en adquirir un status canónico a nivel internacional, y cuyos efectos duran hasta nuestros días. En esta escritura de la historia, la «tradición» de la Teoría Crítica es presentada como un *continuum*, como la historia de una «escuela de pensamiento» en términos de sucesión generacional, abarcando desde el proyecto de trabajo colectivo articulado en torno al *Institut für Sozialforschung* a mediados de la década de 1920 hasta la actualidad. Según esta historiografía, dicha «tradición de pensamiento» habría sido continuada generación tras generación, siendo transmitida de maestro a discípulo, hasta dar lugar a una especie de «saga familiar», en la que hoy asistiríamos a una «tercera generación»²²⁹.

Ya fueran intencionadas o no, lo cierto es que las contribuciones fundamentales a la institucionalización y oficialización que requiere la fijación de toda *invented tradition* en la conciencia colectiva se concentran, en este caso, en un periodo de apenas diez años. Sus puntos álgidos serían la publicación de la *Teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas en 1981, el regreso de Habermas a la Universidad de Fráncfort en 1983, la celebración de la Adorno–Konferenz ese mismo año y la publicación de una serie de estudios historiográficos sobre la Teoría Crítica y la Escuela de Fráncfort entre 1977 y 1986²³⁰. Sin embargo, sin lugar a dudas, lo más

²²⁸ HOBBSAWM, ERIC: «Introduction: Inventing Traditions», ob. cit., p. 13.

²²⁹ Para una excelente crítica de esta escritura de la historia intelectual en forma de «novela familiar», cfr. CLAUSSEN, DETLEV: «Kann Kritische Theorie vererbt werden?», ob. cit. y STEINERT, HEINZ: *Das Verhängnis der Gesellschaft und das Glück der Erkenntnis*, ob. cit., pp. 152-211.

²³⁰ Entre ellos destacan: BONß, WOLFGANG y HONNETH, AXEL (eds.): *Sozialforschung als*

curioso de esta «invención de la tradición» es que está formulada desde un «cambio de paradigma» en las intenciones y métodos de esta «tradición teórica», que sería proclamado en la propia *Teoría de la acción comunicativa*²³¹. Aparentemente se trataría de una «reformulación sin ruptura», que vendría presentada como un «relevo generacional»: la transformación del programa teórico sería entonces una mera actualización de un proyecto «envejecido», que ya no estaría a la altura de los tiempos, y que por tanto debe ser «puesta al día» por sus legítimos sucesores. Sin embargo estas afirmaciones se apoyan en una «reconstrucción» histórica que reprocha a Adorno haber sido artífice de un giro en el planteamiento «genuino» de la Teoría Crítica hacia la crítica radical de la razón y hacia un paradigma estético-expresivo. De este modo, Habermas pretende aparecer como continuador y «corrector» de una tradición teórica con objeto de fundamentar su propio trabajo; en consecuencia, la tradición que debe ser «corregida» y «superada» no aparece ya como una referencia válida, sino que desde el principio es declarada no-vinculante y problemática –de ahí que para él el único modo de plantear una «actualización» sea llevando a cabo un «cambio de paradigma»–. En consecuencia, en su pretendido «relevo generacional» de la Teoría Crítica sólo pervive el nombre, la etiqueta –consecuencia del nominalismo extremo de un *linguistic turn* que desatiende la relación entre concepto y cosa–.

Desde esta constelación histórica y teórica hay ya motivos de sobra para la sospecha. Si la memoria se declina siempre en presente, la

Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1982, DUBIEL, HELMUT: *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1978, HABERMAS, JÜRGEN y VON FRIEDBURG, LUDWIG (eds.): *Frankfurter Adorno-Konferenz*, ob. cit, HONNETH, AXEL y WELLMER, ALBRECHT (eds.): *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, Berlín, de Gruyter, 1986. WIGGERSHAUS, ROLF: *Die Frankfurter Schule*, ob. cit.

²³¹ TKH I, p. 10 y p. 523.

«invención de la tradición» de la Teoría Crítica se caracteriza por una reconstrucción de carácter meramente teleológico, según la representación tradicional de la historia como progreso lineal: su objetivo es presentar la tradición de modo que el nuevo «paradigma» aparezca como su realización y culminación indiscutible. En efecto, la teoría de la acción comunicativa aparece como la *Aufhebung*, –en sentido hegeliano– de la «vieja» Teoría Crítica: conserva alguno de sus elementos fundamentales, pero en un sentido «superior». Sin lugar a dudas, este intento de «corregir» las supuestas insuficiencias metodológicas y de fundamentación del programa de trabajo trae consigo una transformación total del significado, de los objetivos y del alcance de esta «tradición teórica». Y es que la crítica immanente del decurso de la sociedad burguesa, centrada en las resistencias que imposibilitan el vuelco a una sociedad mejor, el estudio del establecimiento de formas cada vez más incontestables de dominio y el modo en que sus imperativos son interiorizados y racionalizados por los sujetos socializados, deja paso a una reapropiación del giro lingüístico, el funcionalismo y el pragmatismo anglosajón que pretende dar lugar a una «teoría de las patologías de la modernidad»²³². En definitiva, el «cambio de paradigma» no sólo abandona los objetivos y la metodología de la «vieja» Teoría Crítica, sino que también desvirtúa como mero «contexto histórico» su elaboración de un núcleo de experiencia que supone la quiebra de las promesas de emancipación ilustradas –tanto en la medida en que la transformación social radical desaparece del horizonte de lo posible como por la quiebra de la civilización que supone Auschwitz, en la que se revela la transformación de la categoría de individuo a la categoría de ejemplar–, y actúa como si dichas experiencias no tuvieran relación alguna con el

²³² Esta es la versión que todavía se defiende en HONNETH, AXEL: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2007.

decurso histórico posterior o como si pudieran ser revocadas.

Por tanto esta «invención de la tradición» de la Teoría Crítica es una operación teórica y textual apoyada en una construcción sumamente problemática, y como tal debe ser objeto de desmitologización. La situación resulta tanto más urgente por cuanto su modelo de «relevo generacional» y su supuesta «superación de lo viejo» ha acabado por imponerse a nivel internacional²³³, enterrando la actualidad de los «viejos» teóricos críticos, y por encima de todo la de Adorno. Por otra parte, pese a que esta escritura de la historia se ha encontrado con una fuerte oposición, sobre todo por parte de quienes intentaban desarrollar la Teoría Crítica en otra dirección²³⁴, la «invención de la tradición» ha supuesto una simplificación sin precedentes de la complejidad de un proyecto de trabajo colectivo que en ningún caso puede reducirse a una línea homogénea. Todo cuanto no ha podido integrarse en el *continuum* lineal y teleológico que llevaba hasta los

²³³ En este sentido es paradigmático el libro de David Held que ya plantea la «tradición» desde una perspectiva de transición, relevo y superación: HELD, DAVID: *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, Londres, Hutchinson, 1980. En el panorama anglosajón, algunas muestras del predominio de esta lectura pueden encontrarse en BENHABIB, SEYLA: *Critique, Norm and Utopia: On the Foundation of Critical Social Theory*, Nueva York, Columbia University Press, 1986 o KELLNER, DOUGLAS: *Critical Theory, Marxism and Modernity*, Baltimore, John Hopkins University, 1989. En cuanto a su repercusión en el ámbito español, puede documentarse a partir obras que, ya a mediados de la década de 1980, siguen al pie de la letra la «historización» habermasiana, cfr. CORTINA, ADELA: *Crítica y utopía: la escuela de Fráncfort*, Madrid, Cincel, 1985 y MARDONES, JOSÉ MARÍA: *Razón comunicativa y Teoría Crítica*, Bilbao, Servicio editorial de la Universidad del País Vasco, 1985.

²³⁴ Una reacción temprana a esta deformación de la obra de Adorno puede encontrarse en el *Hamburger Adorno-Symposion* de 1982, que era una reacción a la *Adorno-Konferenz* en Fráncfort. Las actas del simposio de Hamburgo pueden encontrarse en SCHWEPPENHAUSER, GERHARD y LÖBIG, MICHAEL (Eds.): *Hamburger Adorno-Symposion*, Lüneburg, zu Klampen, 1984. Una crítica en bloque a la reformulación habermasiana puede encontrarse en BOLTE, GERHARD (ed.): *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*, Lüneburg, zu Klampen, 1989. Para el caso español, destaca el excelente trabajo de GÓMEZ, VICENTE: «La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción», *Anales del seminario de metafísica*, nº 30, 1996, pp. 11-41. Una perspectiva habermasiana de estas disputas puede encontrarse en DUBIEL, HELMUT: «Der Streit um die Erbschaft der kritischen Theorie», *Ungewissheit und Politik*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1994, pp. 230-247.

supuestos representantes actuales de esta tradición teórica ha sido dejado al margen o simplemente silenciado en su escritura de la historia. Esto resulta especialmente problemático en la medida que el «paradigma» de la acción comunicativa da lugar a un cuerpo teórico propio y autónomo, que se juega en un terreno muy distinto de los intereses teóricos de Adorno, Horkheimer o Marcuse, y que no se deja proyectar retrospectivamente al pensamiento de éstos sin importantes deformaciones. En este sentido, el presente capítulo puede entenderse como un ejercicio de memoria, no sólo contra el olvido, sino también contra un modo de «transmisión» [*Überlieferung*] que ha deformado el significado de la Teoría Crítica y ha bloqueado toda discusión sobre la actualidad de sus «clásicos», especialmente en el caso de Adorno (cfr. infra, 4). Porque en la «transmisión generacional» de esta «tradición de pensamiento» convertida en bien cultural se pierde su elemento distintivo: el intento de elaborar teóricamente la experiencia social e histórica con el propósito de alcanzar un conocimiento del presente como resultado de los procesos de transformación del mundo moderno y de reparar la perpetuación de la injusticia y la injustificable acumulación del sufrimiento.

En este sentido podríamos decir que la «invención de la tradición», pese a su apariencia de continuidad, no ha continuado nada y sin embargo ha interrumpido y enterrado impulsos de trabajo y modelos de análisis. Pese a la crítica de la teoría de la acción comunicativa a las diferentes formas de postmodernidad, su modelo de «relevo generacional» ha sucumbido a la discontinuidad típica del final del «breve siglo XX», en el que se rompe todo vínculo entre generaciones²³⁵; no en vano tiene lugar un momento histórico en que la conexión entre presente y pasado se vuelve impenetrable, y el presente aparece como un mero «ahora» inconexo, como pura instantaneidad «posthistórica». Sin embargo no se debe olvidar que los

²³⁵ HOBBSBAWM, ERIC: *Historia del siglo XX*, ob. cit., p. 25.

«viejos» teóricos críticos vivieron en sus propias carnes la destructividad del «breve siglo XX», y que autores como Walter Benjamin no la sobrevivieron. De ahí que, si puede plantearse algún tipo de continuidad con un proyecto teórico entendido como «tradición de pensamiento», debería partir de la posibilidad de recuperar un núcleo de experiencia común entre generaciones, que posibilitara una conciencia del decurso histórico desde la que establecer las tareas que permanecen pendientes y qué elementos urge desarrollar²³⁶. Sin embargo Habermas ha negado rotundamente esta posibilidad, limitándose a afirmar, desde la mera constatación de la sucesión cronológica, que el «núcleo temporal de la verdad» de sus planteamientos teóricos ya no es el mismo que el de Adorno, Horkheimer y Marcuse: «Yo soy una generación más joven que los 'viejos', si es que puedo decirlo así, y vengo de un contexto de experiencia distinto. Soy por ejemplo el primero que no es judío, alguien que ha crecido en Alemania durante el nazismo, y que ha vivido la derrota del fascismo de forma muy distinta. Ya por estos motivos no resulta posible una atribución sin rupturas a la Teoría Crítica»²³⁷. En este pasaje, Habermas degrada el núcleo de experiencia de la Teoría Crítica a mero «trasfondo biográfico», dando por descontado que dichas experiencias no pueden aspirar a tener relevancia o repercusión alguna para la comprensión del presente, con lo que todo intento de transmisión intergeneracional sería en vano. Según esto cada generación tendría que comenzar de cero, y lo pensado con anterioridad no serían construcciones teóricas en cuyos conceptos se sedimenta el decurso histórico, sino un arsenal de ruinas que puede resultar más o menos estimulante para la propia producción. Pero las trampas de un presente amnésico, que se percibe completamente desconectado del pasado del que es resultado histórico, no

²³⁶ CLAUSSEN, DETLEV: «Kann Kritische Theorie vererbt werden?», ob. cit. p. 279.

²³⁷ HABERMAS, JÜRGEN: «Dialektik der Rationalisierung», *Die neue Unübersichtlichkeit*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1985, p. 168.

dejan de jugar malas pasadas. Porque el contenido científico-político del «cambio de paradigma» habermasiano puede entenderse como una simple restauración apromblemática de las promesas de la Ilustración, que se habían ido desdibujando en el decurso del «largo siglo XIX» y que se romperían por completo en la primera mitad del «breve siglo XX», en el que la connivencia de civilización y barbarie llevó a la expresión más extrema de violencia que unos hombres pueden hacerse a otros –y la reflexión sobre esta quiebra histórica y sobre cómo salvar, pese a todo, los objetivos emancipatorios constituye precisamente la aportación fundamental de la «vieja» Teoría Crítica–.

Frente a este modelo de «invención de la tradición» el objetivo de este capítulo no es establecer una interpretación historicista del modelo de trabajo de la Teoría Crítica que pretenda preservar dicha tradición de pensamiento «tal y como verdaderamente fue», sino, en el sentido de la historiografía benjaminiana, intentar hacer presentes aquellos elementos del pasado que la caracterizan, que no han sido realizados en el decurso histórico y que por tanto siguen siendo irrenunciables. En definitiva, se trata de poner en cuestión el paradigma interpretativo que, aún hoy, predomina en la comprensión de la Teoría Crítica. Porque deforma hasta lo irreconocible el significado y el alcance de este proyecto teórico, bloquea todo acceso productivo al mismo y acaba por provocar la sensación de que la apropiación de la etiqueta desde esta «invención de la tradición» ha sido una mera usurpación: la neutralización de un programa teórico que forma parte del «pasado», realizada para mayor gloria de los que se presentan como «representantes» del mismo en el presente.

3.1. ACLARACIONES PRELIMINARES:

«TRADICIÓN» Y TEORÍA CRÍTICA

«Wohl hat der objektive Sinn der Erkenntnisse mit der Objektivierung der Welt vom Triebgrund immer weiter sich gelöst; wohl versagt Erkenntnis, wo ihre vergegenständliche Leistung im Bann der Wünsche bleibt. Sind aber die Triebe nicht im Gedanken, der solchem Bann sich entwindet, zugleich aufgehoben, so kommt es zur Erkenntnis überhaupt nicht mehr, und der Gedanke, der den Wunsch, seinen Vater, tötet, wird von der Rache der Dummheit ereilt»²³⁸

La invención de la tradición, como toda operación historiográfica, es ante todo una narración, un acto textual y discursivo que procede desde un horizonte de intereses y expectativas guiadas por un aquí y un ahora concreto. Pero la representación historiográfica no es mera invención, ni tampoco un simple procedimiento textual o ficticio, como pretendería cierta postmodernidad, sino que opera con una serie de categorías recibidas, con un elemento que viene «dado», fáctico y real, cuyo sentido intenta reorientarse según los objetivos precisos que guían cada construcción de la memoria²³⁹. La «invención de la tradición» de la Teoría Crítica no es una excepción a esta regla. El elemento «recibido» es un programa de trabajo e investigación, surgido en la primera mitad del «breve siglo XX», que reunió a una serie de teóricos y autores de gran relevancia, y que acabaría por adquirir una creciente notoriedad internacional a partir de la década de

²³⁸ MM, p. 138 s.

²³⁹ TRAVERSO, ENZO: *Le passé, modes d'emploi*, ob. cit., p. 66 ss.

1960²⁴⁰. Delimitar el alcance concreto de este proyecto de trabajo colectivo –en qué consiste, qué autores están implicados, cuál es su marco temporal– no es una tarea sencilla. Especialmente porque los términos con que se designa dicho proyecto teórico –«Teoría Crítica» y «Escuela de Fráncfort», cada uno de los cuales encierra implicaciones distintas– están enmarañados en una serie de expectativas, proyecciones y expectativas de deseo inseparables de la identidad política de varias generaciones de intelectuales y teóricos –especialmente en la República Federal Alemana pero, a partir de 1968 también a nivel internacional²⁴¹–.

²⁴⁰ Los principales estudios históricos publicados sobre la Teoría Crítica son, por orden de aparición: JAY, MARTIN: *La imaginación dialéctica*, ob. cit., WIGGERSHAUS, ROLF: *Die Frankfurter Schule*, ob. cit., DEMIROVIC, ALEX: *Die Nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1999, ALBRECHT, CLEMENS; BEHRMANN, GÜNTHER C.; BOCK, MICHAEL; HOMANN, HARALD y TENBRUCK, FRIEDRICH H.: *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*, Fráncfort del Meno/Nueva York, Campus, 1999. Las monografías de Jay y Wiggershaus se apoyan en un material histórico y biográfico sólido, pero –especialmente en el caso de este último– la obra de los autores desaparece detrás de la difusión de datos de relevancia variable; por su parte el texto de Jay, el único con el castellano, cuenta con el inconveniente de detenerse en el momento en que Adorno, Horkheimer y Pollock regresan a Alemania, prefiriendo no involucrarse en su desarrollo más reciente y en sus años de mayor repercusión pública. Por su parte, los textos de Demirovic y Albrecht (et. al.) parten del regreso a Alemania y se centran en cuestiones de política institucional del *Institut* y su influencia en la discusión pública de la RFA. Sin embargo *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik* se pierde en la narración del compromiso político y las luchas por la influencia pública, y acaba olvidando que el reconocimiento de estos autores se debe ante todo a su desarrollo de un proyecto teórico de amplio alcance, el cual apenas es objeto de análisis. Por lo demás, su tesis de que la Teoría Crítica ofrece una fundamentación intelectual y democrática de la República Federal neutraliza su crítica de la sociedad del milagro económico y la Guerra Fría, y silencia la situación de aislamiento real a la que los autores fueron condenados por la Alemania oficial.

²⁴¹ Sin embargo la recepción global de esta «tradición de pensamiento» ha estado siempre marcada por urgencias locales precisas, que han vinculado las lecturas de sus textos a un aquí y una hora preciso. Baste señalar que en España esta recepción tuvo lugar durante la «transición», en países como Italia en unos años de extrema tensión y polarización política y en Estados Unidos en un momento de politización y radicalización de la formación superior. Entre los estudios sobre los contextos históricos concretos de recepción de la Teoría Crítica, cfr. BATTISTA CLEMENTE, GIOVANNI: «La recepción de la Escuela de Fráncfort en Italia», en BLANC, ALAIN y VINCENT, JEAN-MARIE (eds.): *La recepción de la escuela de Frankfurt*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, pp. 165-186, CASTRO NOGUEIRA, LUIS: «La recepción de la Escuela de Frankfurt en España», en

En este sentido, no se puede olvidar que en Alemania no había ninguna tradición de resistencia antifascista similar a la francesa o italiana que pudiera ofrecer un apoyo para la reconstitución de una identidad democrática en la época de posguerra; en el opresivo marco de la posguerra alemana, marcado por la ocupación y la Guerra Fría, tan sólo algunos emigrantes intelectuales pudieron criticar de manera creíble el silenciamiento del pasado y transmitir la sensación de una especie de tradición teórica subterránea: por eso los teóricos críticos jugaron un papel tan decisivo para las generaciones de intelectuales más jóvenes²⁴². Probablemente ha sido esta resonancia intelectual y política de largo alcance, que llevó a algunos de los teóricos críticos convertirse en autoridades morales –al menos a nivel simbólico, y a menudo contra su voluntad–, lo que ha estimulado la necesidad de apropiarse de la «herencia» de la Teoría Crítica desde una «invención de la tradición». No en vano el «relevo generacional» articulado en torno a Jürgen Habermas se presenta como baluarte de la tradición ilustrada y democrática germana y defensor de los potenciales emancipatorios de la modernidad burguesa en una era histórica marcada por la postmodernidad y el neoconservadurismo. Sin embargo el resultado de la operación de «invención de la tradición» ha sido

BLANC, ALAIN y VINCENT, JEAN-MARIE (eds.): *La recepción de la escuela de Frankfurt*, ob. cit., pp. 187-199, DUARTE, RODRIGO: «Zur Rezeption kritischer Theorie in Brasilien: der Fall Merquior», *Zeitschrift für kritische Theorie*, Heft 5, 1997, pp. 117-125, GÓMEZ, VICENTE: «La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción», ob. cit., JAY, MARTIN y JACOBY, RUSSELL: «Marxism and Critical Theory», *Theory and Society. Renewal and Critique in Social Theory*, Volume 2, Nr. 2, pp. 257-263, KARYDAS, DIMITRI y SARIOTIS, GEORG: «Die Ränder einer Leerstelle. Kurzer Bericht zur Rezeption kritischer Theorie in Griechenland», *Zeitschrift für kritische Theorie*, Heft 12, pp. 134-148, KOHLMANN, ULRICH y PETRUCCIANI, STEFANO: «Grundlinien der italienischen Adorno-Rezeption», *Zeitschrift für kritische Theorie*, Heft 8, 1999, pp. 86-103, WILSON, H.T.: «La Teoría Crítica en los Estados Unidos (1938-1978). Un ejemplo de innovación intelectual y su recepción», en BLANC, ALAIN y VINCENT, JEAN-MARIE (eds.): *La recepción de la escuela de Frankfurt*, ob. cit., pp. 243-260.

²⁴² CLAUSSEN, DETLEV: «Der kurze Sommer der Theorie», *Aspekte der Alltagsreligion*, ob. cit., p. 156 s.

una confusión notable, que no ha favorecido ni a los «viejos» ni a los que se hacen pasar por «nuevos» representantes de la Teoría Crítica, y sin embargo ha distorsionado hasta lo irreconocible el verdadero alcance intelectual y político de esta «tradición de pensamiento», que hoy amenaza con quedar reducida a una mera «ficción conceptual» que ya no permitiría designar sino ciertas corrientes en términos de historiografía del pensamiento.

El punto de partida para la desmitologización de esta «invención de la tradición» consiste en comprender en qué consiste este proyecto teórico, surgido en torno a Max Horkheimer en las décadas de 1930 y 1940. En primer lugar es necesario subrayar que no se debe confundir dicho programa teórico con su marco teórico o institucional. Pese a que el *Institut für Sozialforschung* supusiera ya desde finales de la década de 1920, y sobre todo durante el exilio, el marco para desarrollar este proyecto de trabajo colectivo, dicho proyecto no puede hacerse dependiente de esta institución o de su historia²⁴³. La estructura organizativa del *Institut*, ya desde su

²⁴³ Heinz Steinert ha señalado que la reapertura del *Institut* en la República Federal de posguerra supuso en realidad la fundación de una nueva institución, cuyo cometido era desarrollar proyectos de investigación sociológicos que combinaran la metodología empírica con un marco interpretativo exigente, guiados por un interés teórico-político por la democratización real de la sociedad alemana; sin embargo el desarrollo del trabajo teórico prioritario de Adorno y Horkheimer (y por supuesto el de Marcuse) en las décadas de 1950 y 1960 discurre en paralelo a estas investigaciones (STEINERT, HEINZ: *Das Verhängnis der Gesellschaft und das Glück der Erkenntnis*, ob. cit., p. 166). Sin embargo la tesis de Steinert, que resulta convincente desde el punto de vista de la historia institucional, parece pasar por alto el papel que desempeña la investigación sociológica empírica en el proyecto de la Teoría Crítica. Sin lugar a dudas los *Studies in Prejudice*, llevados a cabo todavía en Estados Unidos, tuvieron una importancia decisiva en la consolidación de la Teoría Crítica, particularmente en su análisis de las relaciones entre democracia, totalitarismo, exclusión y prejuicio. Sin lugar a dudas el complejo temático de estas investigaciones, que se consolida en los años del exilio, es continuado en las investigaciones del *Institut* en la República Federal (piénsese en el *Gruppenexperiment*), y sin embargo el modelo de análisis que se establece en él ha sido abandonado en el «cambio de paradigma» habermasiano. En cualquier caso, la evolución del *Institut* posterior a 1970 se encamina en otra dirección, centrada en una sociología del trabajo, la industria y los sindicatos, incluyendo también componentes feministas, cuyo modelo no iba a ser ya adorniano (BRANDT, GERHARD: «Ansichten

fundación en la República de Weimar como en el panorama científico estadounidense y más tarde en la República Federal de posguerra, respondía más bien al intento de garantizar institucionalmente una relativa independencia del conocimiento que se veía crecientemente amenazada por la tendencia a la integración y la funcionalización de la investigación científica en las sociedades avanzadas²⁴⁴. Por otra parte el término «Escuela de Fráncfort» es desafortunado y equívoco²⁴⁵, y acaba por conducir a una

kritischer Sozialforschung 1930-1980», *Leviathan*, Sonderheft 4: *Gesellschaftliche Arbeit und Rationalisierung: Neuere Studien aus dem Institut für Sozialforschung in Fráncfort del Meno*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1981, pp. 9-56). Sin embargo los trabajos desarrollados por el *Institut* en las décadas de 1970 y 1980 no han sido tenidos en cuenta en la historiografía oficial. Una vez que Honneth se convierte en director del *Institut* en 2001, este periodo queda reducido en la historia canónica a «mero interludio» en el *continuum* de la historia de la Teoría Crítica (STEINERT, HEINZ: *Das Verhängnis der Gesellschaft und das Glück der Erkenntnis*, ob. cit., p. 155).

²⁴⁴ Cfr. por ejemplo HORKHEIMER, MAX: carta a Leo Löwenthal el 29.11.1941, en LÖWENTHAL, LEO: *Schriften 4*, ob. cit., p. 233 s. Sin embargo este objetivo no siempre funcionó como los teóricos críticos hubieran deseado. Como ya se ha señalado (Cfr. CLAUSSEN, DETLEV: *Unterm Konformitätszwang. Zur Verhältnis von Kritischer Theorie und Psychoanalyse*, Bremen, Wassmann, 1988, p. 22 s.), en la segunda mitad de la década de 1940, la *Authoritarian Personality* y los *Studies in Prejudice* iban a tener ya trazos de las hipotecas de la departamentalización académica del pensamiento, lo cual iba a generar cierto malestar en Adorno y Horkheimer y fortalecería su disposición para un eventual regreso a Europa (cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika», GS 10.2, p. 722 y TWA-MH Bw III).

²⁴⁵ El término «Escuela de Fráncfort», surgido en el medio publicístico de la República Federal de posguerra, es desafortunado porque la intención de sus autores no era establecer una «Escuela» caracterizada por una ortodoxia teórica común. El propio Leo Löwenthal ha rechazado esta etiqueta subrayando su carácter engañoso, ya que podría conducir a creer que se trata de «un corpus de enunciaciones fácilmente reproducibles con las que de ahí en adelante se podría vivir cómoda o incómodamente» (LÖWENTHAL, LEO: «Adorno und Seine Kritiker», *Schriften 4*, ob. cit., p. 65). Sin lugar a dudas, a partir del regreso a Alemania, buena parte de los esfuerzos de Horkheimer y Adorno se dirigirían al intento de encontrar una descendencia, pero para un modelo de análisis crítico de la sociedad que intenta comprender el presente como un proceso de transformación. Su defensa de valores como la autonomía o el individuo no deben entenderse de modo dogmático, sino ligados a un núcleo de experiencia concreto: la amenaza de desaparición total de las promesas emancipadoras de la burguesía en las transformaciones del capitalismo post-liberal, la falsa alternativa del llamado «socialismo real» y la recaída en la barbarie. Es decir, el supuesto contenido de su «doctrina» no puede ser hipostasiado abstractamente más allá de ese núcleo de experiencia. Por otra parte, la localización especial en Fráncfort se entiende desde la influencia tardía de Adorno a partir de un contexto de producción en el que confluyen un marco institucional, una serie de publicaciones (sobre todo los *Frankfurter Beiträge*

neutralización del proyecto de Teoría Crítica en términos de historia del pensamiento. En la aceleración de los procesos de transformación del «breve siglo XX», esta etiqueta sirve para designar a un grupo de pensadores desaparecidos, cuyos planteamientos teóricos ya no responden a las exigencias del momento; el propio Martin Jay, en el estudio histórico pionero sobre esta «tradición teórica», se refería a los autores designados con el término «Escuela de Fráncfort» como «una generación extraordinaria cuyo momento histórico ahora ya ha pasado, irrevocablemente»²⁴⁶. De este modo queda sepultada toda posible actualidad de su programa de trabajo y análisis, que es presentado ya como una doctrina cerrada, «rígida», y no como un proyecto colectivo de actualización de una tradición de pensamiento materialista y emancipatorio que ofrece un rico arsenal teórico con diferentes aproximaciones y modelos de trabajo para la comprensión de las sociedades contemporáneas y su evolución reciente.

La dificultad para definir con claridad el proyecto de la Teoría Crítica consiste en que éste no se deja delimitar como una doctrina fija y dada de una vez por todas, sino tan sólo como un marco de trabajo que reúne a una serie de teóricos e intelectuales en el intento de comprender los procesos de transformación sociales y las cambiantes constelaciones de dominio y servidumbre –con sus conflictos y puntos de fricción– en cada momento histórico. Por ello no se puede hablar de una «ortodoxia teórica» común a los diferentes autores, al menos en comparación con otras «escuelas» de pensamiento que trabajan en el desarrollo de una teoría conjunta, como por ejemplo el círculo psicoanalítico en torno a Sigmund Freud. Sin duda las rupturas históricas que separaban a las generaciones de

zu Soziologie), y un grupo de docentes y estudiantes con centro en dicha ciudad, pero no se corresponde con un proyecto teórico que adquiere su forma específica en el exilio americano, y tampoco es apropiado para referirse a autores como Benjamin y Marcuse, que nunca estarían en Fráncfort más que de paso.

²⁴⁶ JAY, MARTIN: *La imaginación dialéctica*, ob. cit., p. 17.

la posguerra de los motivos que habían guiado la formulación del programa teórico en la década de 1930 dificultaban la comprensión del alcance real del mismo –de hecho sólo gracias a las inquietudes de una parte del movimiento estudiantil llegó a resultar visible el alcance real de la «tradición subterránea» de la Teoría Crítica, un ambicioso proyecto de colaboración colectiva gracias al cual los planteamientos de Horkheimer y Adorno se insertaban en un contexto más amplio–. Sin embargo la afirmación habermasiana de que no había un «contexto de enseñanza común» [*keine zusammenhängende Lehre*] entre los representantes de la «vieja» Teoría Crítica va demasiado lejos²⁴⁷. No en vano Horkheimer subrayó retrospectivamente que el programa de la Teoría Crítica, tal y como se desarrolló durante el exilio en torno al *Institut für Sozialforschung*, era un proyecto colectivo que agrupaba a una serie de teóricos entre los que predominaba una unidad de intereses y de formas de análisis que resulta muy poco común en el medio universitario²⁴⁸. Y es que va a ser precisamente esta unidad de intereses, de impulsos y de métodos de trabajo lo que va a ser eliminado en el autoproclamado «relevo generacional».

Para quien lee con atención los textos producidos en las décadas de 1930 y 1940, la unidad de intereses que guía el proyecto de trabajo colectivo resulta clara: se trataba de dar respuesta a unos procesos de transformación social que ponían en peligro la herencia de las expectativas emancipatorias que habían surgido con la propia sociedad burguesa. Incluso los grandes conflictos personales y teóricos que tienen lugar durante los años del exilio, que pueden seguirse en la publicación póstuma de las correspondencias,

²⁴⁷ «Para mí no había una Teoría Crítica, no había ningún contexto de enseñanza común. Adorno escribía ensayos de crítica de la cultura y por lo demás hacía seminarios sobre Hegel. Hacía presente un determinado trasfondo marxista – eso es todo» (HABERMAS, JÜRGEN: «Dialektik der Rationalisierung», ob. cit., p. 171).

²⁴⁸ HORKHEIMER, MAX: «Zum Tode Adornos. Gespräch mit Bernhard Landau», HGS 7, p. 286.

remiten a la representación –no libre de perspectivas de deseo– de una identidad colectiva, que aparece una y otra vez como un «nosotros». Detlev Claussen se ha referido a este «nosotros» como una «*imagined community* sin la que no puede pensarse la teoría crítica de la sociedad»²⁴⁹. Sin duda esta comunidad imaginada se convirtió en una fuerza decisiva para resistir y seguir trabajando pese a las dificultades y el aislamiento que la práctica totalidad de los teóricos críticos tuvieron que vivir durante el exilio. Sin embargo la comunidad de este «nosotros» no puede ser tomado como algo sustancial, fijo o dado de una vez por todas. Lo que une a estos autores es la solidaridad en una búsqueda de un conocimiento vinculante capaz de responder a las urgencias de un momento histórico en el que todas las viejas certezas parecían desmoronarse. No en vano los teóricos críticos comparten las experiencias del hundimiento del mundo burgués y de las promesas de emancipación que éste llevaba consigo –y sin duda alguna el origen judío de la mayoría de estos teóricos debió de funcionar como un amplificador de estas experiencias–. En efecto, después del hundimiento del liberalismo, del fracaso de la revolución en occidente y de la traición a la revolución en la Unión Soviética, con la transición al capitalismo post-liberal durante la fatal crisis económica y la extensión del fascismo en Europa, que había condenado a los propios teóricos críticos al exilio, se trataba de la urgencia por comprender las transformaciones históricas, sociales y epocales en curso, en las que estaba en juego la supervivencia de las esperanzas emancipatorias, pero también la propia vida. Por lo tanto, más que de un «paradigma unitario», habría que hablar de una respuesta teórica conjunta a un núcleo de experiencia compartido. Frente al academicismo de una teoría tradicional que se mostraba incapaz de comprenderse como un momento de la praxis social y un producto de las condiciones históricas de constitución

²⁴⁹ CLAUSSEN, DETLEV: *Theodor W. Adorno*, ob. cit., p. 348.

del conocimiento, el objetivo era articular un marco de trabajo que aunara las contribuciones de diferentes sectores de investigación en proceso de diferenciación con objeto de descifrar las implicaciones de las transformaciones epocales como un todo; la convicción de base es que sólo a partir de este marco de trabajo era posible plantear la vigencia y viabilidad de una teoría comprometida con las posibilidades de emancipación en una situación transformada.

Sin embargo los procesos de transformación social no se detienen, y la propia evolución de los diferentes teóricos críticos muestra diferentes formas de reacción intelectual y de elaboración teórica de este núcleo de experiencia –especialmente en sus obras tardías–. Esta investigación no puede detenerse en el análisis pormenorizado de cada una de estas direcciones, pero tampoco puede escatimar el intento de mostrar los rasgos fundamentales del proyecto colectivo a la hora de esclarecer en qué términos puede plantearse la «herencia» del mismo y cuáles son los problemas y distorsiones que ha causado la «invención de la tradición» habermasiana. El rasgo característico del programa de la Teoría Crítica podría caracterizarse como el intento de pensar la continuidad y discontinuidad de las tradiciones teóricas ilustradas, emancipatorias, materialistas y marxianas desde el contexto de una realidad social y teórica transformada, y cuyos procesos de cambio seguían en curso. El objetivo, por tanto, de esta «tradición de pensamiento», sería precisamente repensar críticamente la tradición emancipatoria burguesa desde su proceso de desmoronamiento.

3.2. LA TEORÍA CRÍTICA COMO ELABORACIÓN DE LAS RUPTURAS DEL «BREVE SIGLO XX»

«Welchen Sinn und Wert ein bestimmtes Wissen hat, lässt sich nicht allgemein und a priori sagen. Dies hängt viel mehr mit dem jeweiligen Gesamtzustande der Gesellschaft, von der konkreten Situation ab, zu der es gehört»²⁵⁰

El proyecto de la Teoría Crítica debe su identidad teórica al trabajo intelectual y organizativo de Max Horkheimer, pero es ante todo un programa de trabajo colectivo. Su punto de partida es la conciencia de que la teoría «no es el conocimiento independiente de un objeto fijo, sino un producto de la realidad en transformación»²⁵¹. En este sentido, Adorno y Horkheimer afirman que «el concepto de Teoría Crítica es el *organon* de lo nuevo»²⁵²; se trataba de comprender el significado de los procesos de transformación de las sociedades industrializadas y masificadas herederas del mundo burgués y desentrañar las implicaciones de las constelaciones socio-históricas emergentes. La fisonomía intelectual de los autores agrupados en este proyecto está marcada por las experiencias del hundimiento del mundo burgués, el desvanecimiento de sus esperanzas

²⁵⁰ HORKHEIMER, MAX: «Zum Problem der Wahrheit», *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. 4, 1935, reimpresso en Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980, p. 336.

²⁵¹ HORKHEIMER, MAX: «Materialismus und Metaphysik», *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. 2, 1933, reimpresso en Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980, p. 18.

²⁵² HORKHEIMER, MAX y ADORNO, THEODOR W.: «Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik», HGS 12, p. 466. Por su parte Marcuse afirmaría en una conversación con el resto de miembros del *Institut* en 1941: «Nuestra teoría es esencialmente una teoría de la transformación [*Veränderung*]» (MARCUSE, HERBERT: en ADORNO, THEODOR W., GROSSMANN, HENRYK et. al.: «Debatte über Methoden der Sozialwissenschaften», HGS 12, p. 550).

emancipatorias y el final del capitalismo liberal, sellado en la crisis de 1929. Utilizando la terminología de Eric J. Hobsbawm, esta generación de intelectuales se vio forzada a pensar el choque entre la herencia del «largo siglo XIX burgués» y las experiencias del naciente «breve siglo XX»²⁵³. De acuerdo con ello, el programa de trabajo de la Teoría Crítica parte de la necesidad de autorreflexión de una tradición teórica emancipatoria a la luz de una situación social transformada: se trata de elaborar las experiencias de la nueva realidad social e histórica para comprobar qué se sostiene de sus viejas promesas y cómo y hasta qué punto éstas pueden ser mantenidas.

Los orígenes de esta tradición teórica datan de la década de 1920. En los textos de esta primera etapa aún no hay un proyecto de trabajo formulado explícitamente, pero las urgencias epocales imponen a estos intelectuales un trasfondo de intereses comunes, y el tema que recorre sus textos es la ausencia de una revolución en las sociedades industrializadas. En estos años, sus escritos son testimonio de la tensión entre la posibilidad, todavía abierta, de una sociedad políticamente liberada y el peligro del establecimiento de los poderes que iban a consolidar unas relaciones de dominio reforzadas por un incremento en la integración vertical de la sociedad. En este sentido se imponía constatar que el proletariado, al igual que el nuevo estrato social de los empleados de servicios, había perdido su fuerza explosiva, puesto que ya no se encontraba en contraposición abierta a las condiciones de reproducción social, sino cada vez más integrado en ellas –comenzando incluso a reproducir sus estructuras, especialmente gracias al crecimiento de la industria de entretenimiento y a la progresiva masificación

²⁵³ El alcance de estas transformaciones sobre la capacidad de la experiencia y su transmisión en el albor de la «era de las catástrofes» fue analizado magistralmente por Walter Benjamin en BENJAMIN, WALTER: «Erfahrung und Armut», BGS 2·1, pp. 213-219.

del consumo²⁵⁴-. En definitiva, el intento de llevar adelante los objetivos emancipatorios se enfrentaba a una situación histórica de desorientación marcada por el cuestionamiento de los viejos referentes sin que hubieran surgido otros nuevos. El *Dämmerung* y *Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia* de Horkheimer son buena muestra de ello, pero también los análisis de Adorno sobre la estabilización de las vanguardias musicales o los estudios de Pollock sobre la economía planificada soviética²⁵⁵.

Ya el índice del primer número de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, publicado en 1931, revela que lo que aglutina a los diferentes autores es la conciencia de un cambio epocal y de una crisis de los ideales burgueses e ilustrados que afecta a todas las dimensiones de la vida social y cultural, pero también del conocimiento y de la actividad teórica²⁵⁶. Conforme avanza la década de 1930, con las reestructuraciones para hacer frente a la crisis económica, la toma de poder del nacional-socialismo en Alemania y la extensión del fascismo por Europa, esta crisis parece alcanzar nuevas dimensiones, hasta llegar a un punto de no-retorno que exige replantear la

²⁵⁴ Cfr. KRACAUER, SIGFRIED: *Die Angestellten*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1971, también, a un nivel distinto y más centrado en la ambigüedad de la conciencia política de los trabajadores y empleados, FROMM, ERICH: *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des dritten Reiches*, Stuttgart DeutscheVerlagsanstalt, 1980.

²⁵⁵ ADORNO, THEODOR W.: entre otros «Die stabilisierte Musik», GS 19, pp. 721-728, «Gegen die neue Tonalität», GS 19, p. 98-107, «Zum Anbruch», GS 19, p. 595-604, HORKHEIMER, MAX: *Dämmerung. Notizen in Deutschland*, HGS 2, p. 312 ss., *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, HGS 2, p. 179 ss., POLLOCK, FRIEDRICH: *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion*, Fráncfort del Meno, Neue Kritik, 1971.

²⁵⁶ El primer número de la *Zeitschrift für Sozialforschung* (1931, reimpresso en Munich, dtv, 1980) incluía los siguientes textos: HORKHEIMER, MAX: «Bemerkungen über Wissenschaft und Krise», POLLOCK, FRIEDRICH: «Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung», FROMM, ERICH: «Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie», GROSSMANN, HENRYK: «Die Wet-Preis-Transformation bei Marx und das Krisenproblem», LÖWENTHAL, LEO: «Zur gesellschaftlichen Lage der Literatur», WIESENGRUND-ADORNO, THEODOR: «Zur gesellschaftlichen Lage der Musik», HORKHEIMER, MAX: «Geschichte und Psychologie».

vigencia de la tradición ilustrada-marxiana. Con el hundimiento del viejo mundo liberal-burgués parecían irse también a pique sus esperanzas revolucionarias, y el programa de la Teoría Crítica responde a un intento de actualizar unas promesas de emancipación que parecían haber perdido todo carácter vinculante. Ya en 1931 había señalado Adorno que el edificio de la gran filosofía amenazaba con derrumbarse y que urgía salvar algunos elementos insustituibles que podían perderse definitivamente con su desmoronamiento²⁵⁷. Sin duda las grandes promesas de la filosofía burguesa (realización de la razón, de la libertad y de la libertad) habían permanecido irresueltas, y la praxis material de la sociedad burguesa las había desenmascarado como falsa conciencia socialmente necesaria. Sin embargo, en tanto que estas categorías suponían promesas quebradas de felicidad y emancipación, los teóricos críticos asumen que sus aspiraciones no pueden ser abandonadas sin más, pero al mismo tiempo son conscientes de que sólo podían ser fiel a ellas en un sentido transformado²⁵⁸.

Los ideales que habían sido proclamados como una especie de mitología ilustrada por la burguesía en ascenso habían sido reinterpretados históricamente por los críticos de la ideología, que habían mostrado la inadecuación de la autoconciencia de la burguesía con su praxis social material, revelando la dialéctica de las sociedades modernas. Pocos estaban en mejor situación para comprender el alcance de la quiebra de estos ideales –pero también de aquello que permitía desvelarlos como falsa conciencia socialmente necesaria– que aquellos que habían pasado a ser objeto de persecución en el auge antiliberal de los fascismos: intelectuales judíos de trasfondo marxista, psicoanalítico o vinculados al radicalismo estético –en

²⁵⁷ ADORNO, THEODOR W.: «Die Aktualität der Philosophie», GS 1, p. 340.

²⁵⁸ MARCUSE, HERBERT: «Philosophie und kritische Theorie», *Schriften 3*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1979, p. 239 ss.

todos los casos corrientes comprometidas con la crítica immanente del mundo burgués—. Estos intelectuales y teóricos habían visto quebrarse toda posibilidad de asimilación y habían vivido en sus carnes el antisemitismo y el antiintelectualismo, hasta acabar comprobando cómo su circunstancia cultural y teórica era aniquilada por una violencia cuyo significado e implicaciones iban a intentar comprender desde el exilio. Para ellos el programa de trabajo común debía responder a una nueva realidad histórica repensando la viabilidad de lo heredado: después del fracaso de la realización de la filosofía y de una quiebra de las instituciones de la revolución burguesa que se acusaba en toda Europa, el único acceso que permanecía abierto a la tradición emancipatoria ilustrada era el camino crítico²⁵⁹.

En la década de 1930, los textos de los teóricos críticos parten de la experiencia de la revolución fallida, materializada en una expansión del nacionalismo, el fascismo y el antisemitismo que acabaría por expulsarles de Europa. Los trabajos de Walter Benjamin para su inacabada *Passagen-Werk*, concebida como el intento de «despertar del siglo XIX»²⁶⁰, resultan en este sentido paradigmáticos. Y es que, como diría Horkheimer, si bien la realidad histórica no había refutado la teoría marxiana, sí que la había interpretado: en la Unión Soviética la economía planificada había dado lugar a una industrialización forzosa con unos costes de represión y sufrimiento cada vez mayores²⁶¹, y a ello se añadieron a partir de 1936 los procesos de Moscú y en 1939 el pacto Ribbentrop-Molotov. Esta inversión de la Revolución de Octubre, de la que ya no cabía esperar nada bueno, coincide con una pérdida de sustancia de las formas de vida burguesas de las

²⁵⁹ *Ibíd.*, p. 234.

²⁶⁰ BENJAMIN, WALTER: *Das Passagen-Werk*, BGS V-1, p. 580.

²⁶¹ HORKHEIMER, MAX: «Autoritärer Staat», HGS 5, p. 313.

sociedades occidentales. En tanto que crítica immanente del principio dinámico de la sociedad burguesa, el socialismo había representado «la fase más avanzada de la burguesía en contra de ella misma, y en definitiva buscaba un gobierno mejor»²⁶²; su pretensión era corregir el desarrollo de un liberalismo que había potenciado enormemente la autonomía y la capacidad de goce del individuo, pero impidiendo toda realización de la felicidad en sociedad²⁶³. Sin embargo la superación del mundo burgués no había llevado, como esperó Marx, a la realización de la libertad y la justicia, sino a una nueva consolidación del dominio en la traicionada revolución soviética y, en los países más desarrollados, a la persistencia de un capitalismo sin alternativas y cada vez más protegido de las crisis. Por otra parte la tendencia del capitalismo post-liberal a integrar todos los procesos vitales en su red de socialización total había aniquilado el sujeto revolucionario, y por tanto la toma de partido en la lucha de clases ya no era ninguna garantía de conocimiento verdadero en la teoría de la sociedad²⁶⁴.

²⁶² HORKHEIMER, MAX: «Autoritärer Staat», HGS 5, p. 299. Por su parte, en su texto programático sobre la relación entre filosofía y Teoría Crítica, Marcuse afirma que los orígenes de esta tradición teórica estarían en el *Vormärz* alemán, cuya crítica de lo existente estaba motivada por las resistencias a la realización en una sociedad burguesa que en el resto de países europeos era ya realidad (MARCUSE, HERBERT: «Philosophie und kritische Theorie», ob. cit., p. 227). Por otra parte no se debe pasar por alto que ya Carl Grünberg, primer director *del Institut für Sozialforschung*, entendía el socialismo como consecuencia lógica y realización del principio jurídico de la igualdad proclamado en la Revolución francesa: la cuestión social era entendida como una cuestión de redistribución del rédito (CAMPANI, CARLO: *Pianificazione e teoria critica. L'opera di Friedrich Pollock dal 1923 al 1943*, Nápoles, Liguri, 1992, p. 27 s.).

²⁶³ MARCUSE, HERBERT: «Philosophie und kritische Theorie», ob. cit., p. 249.

²⁶⁴ Para Max Horkheimer la relación de la teoría con intereses transformadores no podía contentarse con la confianza en la «fuerza histórica» representada por el proletariado, sino que debía tomar conciencia de que los procesos de transformación social eran mucho más complejos y tenían más factores en juego: «El intelectual que se limita a anunciar con exhaltada veneración la potencia creadora del proletariado, contentándose con adaptarse a él y glorificarlo, pasa por alto que toda renuncia al esfuerzo teórico –que él se ahorra en la pasividad de su pensamiento–, al igual que toda negativa a un enfrentamiento puntual con las masas –en el que podría desembocar su propio pensamiento– hace a estas masas más débiles y ciegas de lo que deberían ser. Su propio pensamiento, como elemento crítico y propulsor, forma parte del desarrollo de las

En definitiva, las circunstancias parecían maduras, pero la transformación emancipadora no había tenido lugar. Tal y como lo plantearía Adorno más tarde en sus «Anotaciones sobre Kafka», escritas veinte años más tarde, Adorno expresaría la situación de las sociedades postrevolucionarias con claridad y concisión: «el horror consiste en que el burgués no encontró un sucesor; 'nadie lo ha hecho'»²⁶⁵. De acuerdo con la progresiva conciencia del *versäumte Augenblick*, el programa explícito de la Teoría Crítica sería indagar cómo se puede continuar una tradición de pensamiento materialista y emancipatoria desde esta nueva situación histórica²⁶⁶.

Por otra parte, el programa de la Teoría Crítica responde a la evolución inmanente de la tradición filosófica alemana, que había quedado irremisiblemente rota en las sacudidas históricas del comienzo de siglo: se trataba de pensar, en el momento de disolución del mundo burgués, cómo podía heredarse, replantearse y superarse la gran tradición de pensamiento del idealismo y sus epígonos²⁶⁷. Ante todo era necesario replantear el

masas. Que se subordine por completo a la situación psicológica de la clase que representa, en sí, la fuerza transformadora, conduce al intelectual a la gratificante sensación de estar unido a un enorme poder, llevándolo a un optimismo profesional. Pero, cuando éste se ve desmentido en períodos de grandes derrotas, algunos intelectuales corren el peligro de sucumbir a un pesimismo y un nihilismo sin fondo, del mismo modo que su optimismo era exagerado. No soportan que el pensamiento más actual, el que mejor capta la situación histórica, en ciertos periodos trae consigo que sus portadores se vean forzados al aislamiento y abandonados a sí mismos» HORKHEIMER, MAX: «Traditionelle und kritische Theorie», HGS 4, p. 188.

²⁶⁵ ADORNO, THEODOR W.: «Aufzeichnungen zu Kafka», GS 10.1, p. 273.

²⁶⁶ Por ello sostiene Adorno: «Todos afirman que el marxismo está acabado. Por el contrario nosotros creemos que no está acabado, sino que se trata de encontrar el modo en que serle fiel. Pero serle verdaderamente fiel significa continuar el movimiento del proceso dialéctico» (ADORNO, THEODOR W. y HORKHEIMER, MAX: «Diskussion über Sprache und Erkenntnis, Naturbeherrschung am Menschen, politische Aspekte des Marxismus», HGS 12, p. 524). Para comprobar el alcance colectivo de la empresa remito a los protocolos de discusión incluidos en el tomo 12 de las obras completas de Horkheimer (cfr. HGS 12, p. 349 ss.).

²⁶⁷ Pero esta revisión de la gran tradición de la filosofía moderna alemana no toma las aportaciones de Kant, Hegel y Marx como una tradición lineal en la que cada autor

método y el alcance al que podía aspirar el conocimiento filosófico en la nueva realidad socio-histórica y ante el creciente poder de las ciencias particulares. La lección inaugural de Adorno en 1931 había constatado ya que la filosofía pura ya no estaba en grado de explicar por sí sola la totalidad de lo real²⁶⁸; esto no quería decir que la actividad filosófica resultara superflua, sino más bien que era necesario revisar sus objetivos para situarla a la altura de las circunstancias. Ante todo se trataba de actualizar sus pretensiones sin renunciar a un concepto enfático de verdad, pero sin pasar tampoco por alto que la filosofía ya no puede pretender alcanzarla de una vez por todas o convertirla en su firme posesión. En este sentido, los trabajos tempranos de Adorno, Benjamin y Horkheimer tienen en común la conciencia de que la reflexión debe volver una y otra vez sobre sí misma a partir de la experiencia material de la realidad; de ahí la urgencia por saturar el instrumental teórico de experiencias y contenidos históricos y materiales concretos.

A este objetivo responde precisamente el programa de investigación interdisciplinar que Horkheimer concibe para el *Institut*²⁶⁹: la comprensión de la dinámica social objetiva y de los procesos de transformación del capitalismo, la cultura y las formas de dominación social exige incorporar elementos de diferentes áreas de conocimiento a la reflexión para ampliar el concepto de experiencia con que operaba la reflexión filosófica tradicional.

supera a los anteriores, tal y como hace el marxismo vulgar. Su objetivo es continuar el planteamiento marxiano incorporando la reflexión al proceso de constitución del conocimiento de Hegel y la esfera de la validez de Kant (cfr. NEGT OSKAR: *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*, Madrid, Trotta, 2004).

²⁶⁸ ADORNO, THEODOR W.: «Die Aktualität der Philosophie», GS 1, p. 325 ss. De aquí viene precisamente la imposibilidad del sistema filosófico: no se puede intentar restaurar en el medio del pensamiento filosófico lo que se ha descompuesto en el proceso histórico. El objetivo es lograr «un pensamiento que parta de relaciones objetivas, no de la conciencia aislada en sí misma» (ibíd., p. 342).

²⁶⁹ HORKHEIMER, MAX: «Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung», HGS 3, p. 43.

Porque ya no se puede pretender interpretar el mundo, como quiso el idealismo, sin investigar la realidad concreta. De ahí la inclusión de la economía, de análisis estéticos, literarios, musicales o de fenómenos de la industria de la cultura, pero también del psicoanálisis como estudio de la disposición psicológica y libidinal de los sujetos, y por supuesto de las aportaciones empíricas de la investigación sociológica; todas estas contribuciones confrontaban a la reflexión con una empiria concreta, constituían un corpus de datos y experiencias que debía ser elaborado teóricamente a través de la reflexión. No se trataba por tanto de una recolección y acumulación de esferas de conocimiento situadas unas junto a otras, sino de la integración de sus elementos en la reflexión sobre su mediación en la totalidad funcional de la sociedad²⁷⁰. Este intento de ampliar el concepto de experiencia y establecer una nueva relación entre actividad reflexiva y de mediación y contenido empírico concreto era el objetivo del materialismo interdisciplinar de la Teoría Crítica, al que el «cambio de paradigma» supuestamente pretende «regresar» y que sin embargo en los estudios históricos de Dubiel, Honneth y Wiggershaus ha quedado reducido a mera empresa de organización académica del conocimiento (cfr. infra, 3.4).

Por el contrario, el propósito filosófico de la Teoría Crítica era replantear la relación entre pensamiento y realidad, entre teoría y empiria, con objeto de actualizar y revitalizar las tradiciones dialéctica y materialista. Por ello no es casual que, en las décadas de 1920 y 1930, Adorno se confrontara de modo intensivo con la filosofía de Husserl, especialmente en relación a la problemática de la *cosa* y a la relación entre *noesis* y *noema*²⁷¹.

²⁷⁰ Como ya había señalado Adorno en su lección inaugural de 1931 (GS 1, pp. 325-344), la tarea de la filosofía no era la investigación, sino la interpretación dialéctica de la realidad concreta, y las diferentes ciencias aportaban el material de base para ello.

²⁷¹ ADORNO, THEODOR W.: *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls*

Y es que la no-identidad entre concepto y cosa, que posteriormente supondría uno de los puntos de partida de la *Dialéctica negativa*, era también un problema fundamental para el joven Horkheimer en su intento de reformular el materialismo en la década de 1930²⁷². Para Horkheimer y Adorno, esta no-identidad entre concepto y cosa es precisamente lo que abre la posibilidad de una praxis transformadora, y no el mero concepto, como creía el idealismo²⁷³. Por ello, frente a la concepción positivista de una ciencia libre de juicios de valor, basada únicamente en la clasificación de hechos o la descripción de estados de cosas, la concepción de la dialéctica en la Teoría Crítica subraya que *en las cosas mismas* está sedimentado no sólo aquello que las cosas son, sino también aquello que quieren ser, su *sollen*²⁷⁴. De ahí que el objetivo de la Teoría Crítica se confrontar «la historia

Phänomenologie, GS 1, p. 7 ss. y sobre todo *Metakritik der Erkenntnistheorie*, GS 5, especialmente el capítulo III (p. 130 ss.). Para el análisis del significado de la empiria en el pensamiento de Adorno, cfr. NEGT, OSKAR: «Adornos Begriff der Erfahrung», ob. cit., pp. 169-180 y NEGT, OSKAR: «Der Soziologe Adorno», SCHWEPPEHÄUSER, GERHARD (ed.): *Soziologie im Spätkapitalismus. Zur Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, pp. 3-26.

²⁷² «Por el contrario, el materialismo puede protegerse de la creencia en la eternidad del espíritu [*Geist*] gracias a su conocimiento de la tensión insuperable entre concepto y cosa» (HORKHEIMER, MAX: «Materialismus und Metaphysik», ob. cit. p. 17).

²⁷³ HORKHEIMER, MAX: «Autoritärer Staat», HGS 5, p. 309.

²⁷⁴ Todavía en una lección impartida en 1968, Adorno afirmaba que la Teoría Crítica se caracterizaba por «un examen de la sociedad [...], un examen de aquello que es, pero [...] de modo que en aquello que socialmente 'es el caso', como hubiera dicho Wittgenstein, se advierta la carencia de aquello que pretende ser, para detectar así las posibilidades de una transformación de la constitución de la sociedad» (ADORNO, THEODOR W.: *Introducción a la sociología*, ob. cit., p. 29). En el pensamiento adorniano, esta idea de lo que las cosas «pretenden ser» viene expresado con inusitada pregnancia en los escritos musicales, cuando habla de la tendencia inmanente del material. Cuando Adorno refiere a un modo de composición dialéctico, se refiere a que la propia objetividad del material musical, de las diferentes combinaciones de sonidos, indica en la dirección en la que debe ser desarrollado. De ahí que la tarea del compositor no sea imponer formas al material de manera vertical y arbitraria, sino en percibir las tendencias inmanentes en dicho material e intentar satisfacerlas; porque el desarrollo del objeto requiere la máxima sensibilidad y el mayor esfuerzo subjetivo, y la relación compositiva entre sujeto y objeto no está así marcada por el dominio, sino por el diálogo y la escucha (cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Der dialektische Komponist», GS 17, pp. 198-203).

con la posibilidad que se hace visible en ella siempre de modo concreto»²⁷⁵.

Lo que distingue al proyecto de la Teoría Crítica es por tanto su carácter autorreflexivo, que cuestiona el supuesto carácter independiente y suprasocial del conocimiento. Porque toda actividad teórica es un momento en la praxis social, inserta en el contexto de la organización funcional de la reproducción de la vida²⁷⁶; en consecuencia toda teoría del conocimiento permanece abstracta y formalista mientras no se engarce con una teoría de la sociedad²⁷⁷. En este sentido, en la década de 1930, la Teoría Crítica debía contraponerse tanto a una concepción tradicional de conocimiento, apologética en la medida en que se considera independiente de la praxis social y de todo interés concreto, como a un materialismo vulgar que había corrompido la dimensión emancipatoria de la teoría marxiana hasta convertirla en ideología legitimadora del dominio postrevolucionario²⁷⁸. Frente a ello, el objetivo de la Teoría Crítica no es encumbrar un ideal, sino insistir en la persistencia de la negatividad. Su impulso materialista –que la *Dialéctica negativa* de Adorno convierte en motor epistemológico– es la indignación ante la injusticia y el intento de acabar con el sufrimiento, el miedo y la renuncia. Por ello no se puede definir el programa de la Teoría Crítica como si fuera una doctrina inmóvil y dogmática²⁷⁹: su insistencia en

²⁷⁵ HORKHEIMER, MAX: «Autoritärer Staat», HGS 5, p. 306.

²⁷⁶ HORKHEIMER, MAX: «Traditionelle und kritische Theorie», HGS 5, p. 170. Cfr. también ADORNO, THEODOR W.: «Einleitung zum 'Positivismusstreit in der deutschen Soziologie'», GS 8, p. 283.

²⁷⁷ HORKHEIMER, MAX: «Zum Problem der Wahrheit», ob. cit., p. 343.

²⁷⁸ HORKHEIMER, MAX: «Traditionelle und kritische Theorie», HGS 4, p. 190. En este sentido subraya Horkheimer que «la ciencia marxiana consiste en la crítica de la economía burguesa y no en el bosquejo de la socialista» (Cfr. «Autoritärer Staat», HGS 5, p. 308). Para un brillante estudio de la crítica del programa horkheimeriano de teoría crítica en la década de 1930 contra el marxismo-leninismo, que convierte el materialismo en mera *Weltanschauung*, cfr. CLAUSSEN, DETLEV: «Zur emanzipativen Gehalt der materialistischen Dialektik in Horkheimers Konzeption der Kritischen Theorie», *Mit steinerem Herzen*, Bremen, Bettina Wassmann 1989, pp. 60-93.

²⁷⁹ HORKHEIMER, MAX: «Materialismus und Metaphysik», ob. cit., p. 30. Cfr. también ADORNO, THEODOR W.: «Wozu noch Philosophie», GS 10.2, p. 471 s.

una dialéctica no-conclusiva que reconoce la primacía del objeto la exige dar cuenta de las transformaciones sociales, históricas y culturales, pero también de la cambiante constitución de los sujetos y de la preformación de sus modos de relación con el mundo.

En definitiva, frente al materialismo vulgar, la Teoría Crítica subraya que la dinámica de los procesos sociales no puede comprenderse sin incorporar la reflexión sobre las transformaciones de la constitución subjetiva. Por ello probablemente ninguna orientación filosófica de la primera mitad del siglo XX haya recibido de modo tan intenso las contribuciones del psicoanálisis y de los conflictos que la socialización desata en los sujetos como la Teoría Crítica –y esta recepción no se da sólo en la psicología social de Fromm, sino que ocupa un lugar central en el pensamiento de Adorno, Marcuse y Horkheimer²⁸⁰–. La convicción de base era que el proceso de descomposición del mundo burgués no sólo era objetivo, sino también subjetivo, y se trataba de comprender cómo factores históricos y de formación del yo se co-determinaban, culminando en la aniquilación del individuo, la reducción de los sujetos vivientes a ejemplares y roles sociales y la consecuente desaparición de todo posible sujeto de transformación. La potenciación de formas de conducta guiadas por la necesidad de adaptación y la interiorización de formas de dominio y coerción cada vez más incontestables revelaba el fracaso de la idea de emancipación individual en sentido enfático. De ahí la urgencia por estudiar los procesos sociales de individuación y la estructura del carácter que se revela sobre todo en esferas privadas, no primariamente sociales o políticas, como son la familia y el trabajo²⁸¹. Y es que el sufrimiento del proletariado

²⁸⁰ Para un análisis de la relevancia del psicoanálisis freudiano en el pensamiento de Adorno, cfr. infra, 4.3 y 5.

²⁸¹ Cfr. sobre todo los estudios sobre autoridad y familia (HORKHEIMER, MAX, FROMM, ERICH, MARCUSE, HERBERT et. al.: Studien über Autorität und Familie, Lüneburg, zu

ya no podía ser la negatividad de la que la crítica extraía su impulso, como todavía pudo plantear el joven Marx²⁸², sino más bien los costes y mutilaciones que trae consigo la incorporación de los sujetos vivientes al contexto funcional de la reproducción de la sociedad –la adaptación como renuncia e introyección del sacrificio, tratada de forma modélica en *Dialéctica de la Ilustración* y en el diagnóstico freudiano del malestar en la cultura–. Por ello, frente a una sociedad incapaz de satisfacer la estructura de necesidades subjetivas, que no puede ofrecer sino desplazamientos, compensaciones, falsa proyección y satisfacciones sustitutorias para encubrir el conflicto real entre individuo y totalidad social –piénsese en el antisemitismo, la necesidad de figuras de identificación o la creación de colectivos–, el materialismo de la Teoría Crítica extrae su fuerza de los impulsos y deseos humanos, de una estructura libidinal que permanece frustrada, y que más tarde conducirá a Adorno a un «giro al sujeto» para combatir la debilidad del yo. Porque el interés que guía el programa de la Teoría Crítica no es era primariamente la crítica del modelo científico tradicional, sino el intento de contribuir a la emancipación de unos sujetos que viven en circunstancias que los mutilan, los atrofian y no los reconocen como individuos concretos, sino que los perpetúan en el desconocimiento y la impotencia.

Pero este interés de la Teoría Crítica en la emancipación de los individuos es inseparable de la toma de conciencia de que no hay emancipación posible de los sujetos sin emancipación de la sociedad. Las

Klampen, 2005), así como FROMM, ERICH: *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des dritten Reiches*, ob. cit., ambos marcados por las contribuciones de Fromm a la psicología social. En la década de 1940, esto sería continuado con los *Studies on prejudice* y *La personalidad autoritaria*, en las que Adorno jugaría el papel determinante.

²⁸² MARX, KARL: «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung», MEW 1, p. 390 s.

propias transformaciones en la constitución subjetiva remiten a su vez a los procesos de transformación estructural económicos y sociales y no pueden ser comprendidos sin ellos²⁸³. Por tanto esta nueva configuración de los sujetos, sumamente debilitada, urgía a su vez a analizar los procesos de incrustación de las esferas de producción, circulación y consumo en el capitalismo post-liberal, así como sus consecuencias sobre la producción de la conciencia e inconsciente y la capacidad de experiencia. De hecho la Teoría Crítica adquiere su fisonomía específica en este análisis de la interacción entre desarrollo objetivo y disposiciones subjetivas, que muestra la génesis social del conformismo y la especificidad del problema de lo ideológico²⁸⁴. Y es que las diferentes formas de capitalismo post-liberal que comienzan a hacerse visibles como reacción al *crack* de 1929 parecían inaugurar «un nuevo periodo en la sociedad burguesa»²⁸⁵, con implicaciones sociales, políticas e históricas de largo alcance.

Ya desde comienzos de la década de 1930, los estudios de Friedrich Pollock habían subrayado que la crisis económica no podía ser leída como prueba de la necesidad histórica del hundimiento del capitalismo, sino que cumplía una función autorreguladora en el sistema económico, dando lugar a reestructuraciones que corregían los desequilibrios y disfuncionalidades

²⁸³ HORKHEIMER, MAX: «Geschichte und Psychologie», *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. 1, 1932, reimpresso en Munich, Deutsche Taschenbuch Verlag, 1980, pp. 125-144. Cfr. también, veinte años más tarde, ADORNO, THEODOR W.: «Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie», GS 8, pp. 42-85.

²⁸⁴ En este sentido es fundamental el carácter del debate epistolar entre Benjamin y Adorno a propósito del significado de la imagen dialéctica en el texto de Benjamin «París, capital del siglo XIX» (cfr. especialmente la carta de Adorno del 2, 4 y 5.8.1935, TWA-WB C, p. 111 ss.). Para el análisis de lo ideológico en la Teoría Crítica adorniana, cfr. infra, 5.

²⁸⁵ HORKHEIMER, MAX: «Idee, Aktivität und Programm des Institut für Sozialforschung», HGS 12, p. 146.

que se producían en los procesos acelerados de acumulación²⁸⁶. De hecho, el elemento distintivo del capitalismo post-liberal era que abría una vía para sobreponerse a la crisis sin transformar las relaciones de poder y propiedad. Y es que lo único que parecía roto después del colapso de 1929 era la capacidad del «automatismo de mercado» para regular la economía²⁸⁷. No en vano la nueva estructuración económica (ya se llamara capitalismo monopolista o de Estado) se caracterizaba por la liquidación de la esfera de circulación y de la libre competencia y por el fortalecimiento de la tendencia al monopolio y al oligopolio, favoreciendo un control eficiente de los procesos económicos por grandes *trusts* y *rackets* –una especie de economía planificada de carácter capitalista–. En este proceso, las líneas de demarcación entre política y economía se vuelven borrosas²⁸⁸, como puede apreciarse en las reestructuraciones de las sociedades fascistas, soviéticas y en los Estados Unidos del New Deal: los tres modelos coinciden en una concentración y centralización del poder que deja a los individuos entregados a una maquinaria social que les arrollaba, reduciéndolos a meras

²⁸⁶ POLLOCK, FRIEDRICH: «Bemerkungen zur Wirtschaftskrise», *Stadien des Kapitalismus*, Munich, C.H. Beck, 1975, p. 42.

²⁸⁷ Cfr. POLLOCK, FRIEDRICH: «Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung», *Stadien des Kapitalismus*, ob. cit., p. 27.

²⁸⁸ «La sustitución de los medios económicos por medios políticos como última garantía para el mantenimiento de la vida económica transforma todo el carácter del periodo histórico. Significa la transición de una era predominantemente económica a una era esencialmente política» (POLLOCK, FRIEDRICH: «Staatskapitalismus», *Stadien des Kapitalismus*, ob. cit., p. 80). Este diagnóstico de Pollock en 1940 tuvo una enorme importancia, si bien en ocasiones la valoración del alcance de estos cambios no siempre fue acertada. Con la precaución que permite la distancia histórica, Hobsbawm ha presentado este proceso de transformación como sigue: «la Gran Depresión obligó a los gobiernos occidentales a dar prioridad a las consideraciones sociales sobre las económicas en la formulación de sus políticas. El peligro que entrañaba no hacerlo así – la radicalización de la izquierda y, como se demostró en Alemania y otros países, de la derecha– era excesivamente amenazador» (HOBSBAWM, ERIC J.: *Historia del siglo XX*, ob. cit., p. 102).

funciones en la reproducción del todo²⁸⁹. En este sentido Horkheimer explica la relación entre el ascenso y la caída del individuo en relación con la sociedad capitalista burguesa de la siguiente manera: «El *Weltgeist* ha necesitado del individuo para poder imponerse, pero en su camino lo ha dejado atrás como una cáscara vacía»²⁹⁰.

La elaboración del alcance teórico y social de estos procesos de reestructuración por parte de los teóricos críticos puede seguirse en textos como «Estado autoritario» y «Los judíos y Europa» de Horkheimer o las «Reflexiones sobre la teoría de clases» de Adorno²⁹¹. Dichos textos intentan elaborar las implicaciones de los análisis económicos para desentrañar el significado de las transformaciones epocales y comprobar qué elementos de análisis de la teoría crítica marxiana siguen siendo válidos²⁹². La tendencia económica que se hace visible en estos años en Estados Unidos, y que continuará en las décadas siguientes, es una estabilización del capitalismo al

²⁸⁹ «El desarrollo de la sociedad capitalista, de acuerdo con las tendencias insertas en ella, se ocupó de que los rasgos progresivos de la competencia desaparecieran. Disolvió el enlace entre las necesidades de los consumidores y el interés por el beneficio del empresario aislado; disminuyó la posibilidad, ya de por sí pequeña, de que un individuo independiente alcance una posición independiente; redujo la cifra de sujetos económicos relativamente autónomos, que sólo en base a esta pluralidad estaban interesados en el funcionamiento del sistema de derecho general y en su administración no partidista. Todo esto desaparece en la fase tardía del capitalismo y permite a la sociedad regresar a formas de represión directa que realmente nunca habían llegado a estar desactivadas» (HORKHEIMER, MAX: «Zur Soziologie der Klassenverhältnisse», HGS 12, p. 80 s.). Cfr. también, en un análisis premonitorio, POLLOCK, FRIEDRICH: «Bemerkungen zur Wirtschaftskrise», ob. cit., p. 69.

²⁹⁰ HORKHEIMER, MAX y ADORNO, THEODOR W.: «Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik», HGS 12, p. 458 s.

²⁹¹ ADORNO, THEODOR W.: «Reflexionen zur Klassentheorie», GS 8, pp. 373-391, HORKHEIMER, MAX: «Autoritärer Staat», HGS 5, pp. 293-319, «Die Juden und Europa», HGS 4, pp. 308-331.

²⁹² Por ejemplo analizando la evolución de la conciencia de clase, la validez de la teoría del valor, las nuevas formas de empatización con la mercancía o las implicaciones de una sociedad que conseguía evitar las crisis pero no dar lugar a una armonía social, estableciendo una economía que ya no aspiraba tanto a la expansión como al mantenimiento de las relaciones de poder vigentes.

precio de un estancamiento de su posibilidad de crecimiento²⁹³. Ante esta situación, la Teoría Crítica va a centrarse en el análisis de los procesos de integración acelerada en el capitalismo avanzado, una «tendencia hacia la socialización total» (Adorno) que cada vez tolera menos esferas subjetivas y objetivas no sometidas a los imperativos de la reproducción social –visible tanto en la estandarización y automatización del proceso productivo (estudiada por Pollock en la década de 1950²⁹⁴) como en la funcionalización del «tiempo libre» y en la imposición de la industria cultural como instancia fundamental de socialización–.

En definitiva, el objetivo era analizar el alcance de las rupturas epocales sin sucumbir a la ilusión de un presente sin contacto alguno con el pasado ni sepultar el recuerdo de las esperanzas emancipatorias. La «experiencia americana» ofreció el marco idóneo desde el que articular este conocimiento: no sólo porque los Estados Unidos fueran la avanzadilla de los procesos de transformación, y como tal ofrecieran una posición de observación privilegiada, sino también por la experiencia de la propia asimetría y no-adequación de las pretensiones teóricas e intelectuales de los teóricos críticos con respecto al *Zeitgeist* encarnado en la industria del conocimiento estadounidense (cfr. supra, 2.2). Las experiencias posteriores a 1933 habían mostrado a estos intelectuales los peligros de un intento de asimilación a cualquier precio: frente a ello se trataba de mantener la propia identidad como inmigrantes y como teóricos, y de convertir la no-

²⁹³ Todavía en 1961 escribía Adorno: «Con la industrialización de las zonas que se encuentran fuera del espacio capitalista se perfila un límite del proceso de valoración [*Verwertungsprozess*] capitalista, y con ello el de una expansión del sistema económico que parecía exigida por su propio concepto; pese a la sobreabundancia de bienes de consumo, algo así como una involución del capitalismo hacia la simple reproducción» (ADORNO, THEODOR W.: «Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien», GS 8, P. 217).

²⁹⁴ POLLOCK, FRIEDRICH: *Automation. Materialien zur Beurteilung der ökonomischen und sozialen Folgen*, Fráncfort del Meno, Europäische Verlagsanstalt, 1964.

adaptación en fuente de conocimiento²⁹⁵. La producción del *Institut* en Estados Unidos, especialmente en las investigaciones colectivas a partir de 1940, es una buena muestra de esta distancia productiva que no renuncia a participar en el nuevo medio intelectual y sin embargo, frente a la *administrative research*, persiste en un concepto enfático de verdad y de conocimiento que busca responder a los peligros específicos de la nueva configuración de las sociedades. Porque la disolución del gran contexto de producción del *Institut* y el traslado a California, así como la interrupción de la publicación de la *Zeitschrift* en 1941, no sólo responde a diferencias teóricas y dificultades financieras²⁹⁶. Estas dificultades internas coinciden con la consumación de una ruptura histórica, con una quiebra de la civilización que obligaba al proyecto de la Teoría Crítica a hacer frente a nuevas prioridades. Si el intento de actualizar la herencia de la tradición de pensamiento emancipatorio en una situación transformada había guiado el programa articulado en torno a Horkheimer y el *Institut* en la década de 1930, en la década de 1940 se produce una quiebra de la civilización que ya no permitía ninguna solución de continuidad. Tras esta quiebra –a la que, a partir de 1947, Adorno iba a intentar remitir con el nombre de «Auschwitz»²⁹⁷– ya no había regreso posible a la crítica inmanente del

²⁹⁵ LÖWENTHAL, LEO: «Gespräch mit Mathias Greffrath. 'Wir haben nie im Leben diesen Ruhm erwartet», *Schriften 4*, ob. cit., p. 317 y s. y ADORNO, THEODOR W.: «Fragen an die intellektuelle Emigration», GS 20.1, pp. 352-359. De hecho, el que autores como Erich Fromm o Franz Neumann abandonaran el *Institut* a comienzos de la década de 1940 puede leerse también desde las tensiones entre la adaptación a la industria del conocimiento y el intento de preservar una continuidad de intereses teóricos.

²⁹⁶ Esta ha sido la postura defendida por los estudios clásicos, cfr. JAY, MARTIN: *La imaginación dialéctica*, ob. cit. y WIGGERSHAUS, ROLF: *Die frankfurter Schule*, ob. cit.

²⁹⁷ «Auschwitz no es un concepto, sino un nombre que designa un particular que se escapa al simple sentido común. Pero Auschwitz señala el lugar en el que ocurrió, un lugar que sólo está al mismo nivel de Belzec, Sobibór y Treblinka, no con otros lugares donde se cometieron crímenes cualitativamente distintos – y lo designa en la lengua de aquellos que cometieron el crimen, la lengua alemana. La palabra holocausto, que se pone de moda a partir del film televisivo, no tiene ninguna dimensión en la vida cotidiana, convierte el crimen en algo extraño y se refiere a algo amenazadoramente cercano con

mundo burgués, ya que el límite de la atrocidad que unos seres humanos podían cometer sobre otros arrojaba una nueva luz sobre toda la historia de la civilización, que ya no permitía ingenuidad alguna.

En una carta de noviembre de 1941, comentando la descomposición del amplio círculo de colaboración reunido en torno al *Institut*, Horkheimer escribe a Leo Löwenthal que la prioridad exigía recoger los frutos de las experiencias y el trabajo de la década anterior y situarlos a la luz de las experiencias «del horror»²⁹⁸. La reflexión sobre estas circunstancias históricas lleva a los teóricos críticos a tomar conciencia de que ya no pueden recurrir –como habían hecho hasta entonces– a los potenciales no desarrollados de la modernidad para plantear la vigencia de las expectativas emancipatorias, sino que ya sólo era posible mostrar las aporías de dicha modernidad y poner de manifiesto sus contradicciones²⁹⁹. El fascismo todavía había podido analizarse desde las categorías de la crítica de la economía política, pero la quiebra de la civilización ya no se dejaba explicar desde ellas; como señalaría más tarde Hans-Jürgen Krahl³⁰⁰, la lucidez de la Teoría Crítica consiste en su capacidad de comprender que esta ruptura daba lugar a una nueva época histórica, que lo que estaba ocurriendo no era un suceso contingente ni un desliz irracional –como podría parecer todavía desde una aplicación ciega de la historiografía marxiana–.

un extranjerismo [...]. El nombre de Auschwitz recalca la unidad y la diferencia con la tradición antisemita» (CLAUSSEN, DETLEV: «Nach Auschwitz» en DINER, DAN (ed.): *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1988, p. 55).

²⁹⁸ HORKHEIMER, MAX: carta a Leo Löwenthal el 29.11.1941, en LÖWENTHAL, LEO: *Schriften 4*, ob. cit., p. 233. Sin embargo las primeras noticias de los campos de exterminio no llegarían a Estados Unidos hasta inicios de 1943.

²⁹⁹ ZAMORA, JOSÉ ANTONIO: «J. Habermas: Teoría de la acción comunicativa y memoria de las víctimas», contribución al proyecto «Filosofía después del Holocausto: memoria y justicia», disponible on-line (última consulta: 20 de noviembre de 2009): <http://www.ifs.csic.es/holocaust/textos/zamora2.pdf>, p. 2.

³⁰⁰ KRAHL, HANS-JÜRGEN: «Rede auf einen Teach-in», ob. cit., p. 321.

Es precisamente en este momento de ruptura cuando Adorno pasa a ocupar un lugar central en el contexto de producción de la Teoría Crítica. Su pensamiento, marcado por la experiencia de la aniquilación del entorno cultural y artístico en que se formó y alimentado por el trabajo en la monografía sobre Wagner y las discusiones con Benjamin, reunía los elementos necesarios para ofrecer una respuesta teórica a la altura de esta quiebra de la civilización. No en vano, ya en 1940, Adorno escribía a Horkheimer: «Poco a poco, también bajo la impresión de las últimas noticias desde Alemania, tengo la impresión de que ya no voy a poder librarme del pensamiento en el destino de los judíos. A menudo me parece que todo aquello que estábamos acostumbrados a ver bajo el aspecto del proletariado hubiera pasado a los judíos en una terrible concentración. Me pregunto [...] si no deberíamos decir las cosas que queremos decir en relación con los judíos, que representan el punto opuesto a la concentración del poder»³⁰¹. En estas palabras puede entreverse ya la conciencia de que el antisemitismo que culmina en Auschwitz exige un nuevo marco de referencia teórico y ya no permite enlazar sin rupturas con los objetivos de la emancipación burguesa ni con su vuelta de tuerca en Marx³⁰². No en vano *Minima moralia*, que reflexiona desde la «vida dañada» en consciente

³⁰¹ ADORNO, THEODOR W.: carta a Max Horkheimer el 5.8.1940, TWA-MH Bw II, p. 84. Cfr. también infra, 5.1.

³⁰² En la segunda mitad de la década de 1930, Adorno había interpretado el antisemitismo wagneriano como reacción al fracaso de la emancipación: el odio a los judíos era una percepción de las relaciones sociales petrificadas como segunda naturaleza que intenta explicar las causas de este endurecimiento desde la primera naturaleza –mediante la biología y las teorías de la raza– o mediante la alusión a misteriosas conspiraciones (ADORNO, THEODOR W.: *Versuch über Wagner*, GS 13, p. 23 y s.). Estas explicaciones del antisemitismo, al igual que la meramente económica que lo considera un síntoma de la abolición de la esfera de la circulación económica (en el que se apoya todavía el texto de «Die Juden und Europa» de Horkheimer, de 1941) no habían dejado de tener un momento de verdad, pero ya no respondían a la nueva situación, que requería una respuesta teórica capaz de entender las dialécticas de fallida asimilación, exclusión y prejuicio en las sociedades modernas –de ahí las investigaciones de los *Studies in Prejudice* en la década de 1940–.

contemporaneidad con esta quiebra de la civilización, comienza con la imposibilidad de seguir planteando la pregunta por la vida buena como si no hubiera pasado nada³⁰³.

Desde este plexo de experiencias y rupturas epocales comienza también el trabajo en *Dialéctica de la Ilustración*, un proyecto teórico de largo alcance con el que tanto Adorno como Horkheimer asocian la mayor parte de sus escritos de la década de 1940. El objetivo de la obra conjunta era analizar la inversión de las promesas ilustradas en su materialización histórica, en un intento de comprender las transformaciones epocales y la nueva luz que arrojaban sobre el pasado. Sin embargo la historiografía de la «invención de la tradición» ha interpretado este intento de calibrar el alcance de quiebra real de la civilización como la abdicación del proyecto de materialismo interdisciplinar y el giro a una «filosofía pesimista de la historia», en una burda malinterpretación del significado real del proyecto colectivo y su concepto de materialismo (cfr. infra, 3.4 y 4.1). Porque *Dialéctica de la Ilustración* no es sino el resultado de un proceso de elaboración y reflexión sobre el trabajo del *Institut* en la década de 1930, si bien desde una perspectiva necesariamente transformada por la constatación de estar traspasando el umbral a una nueva época histórica, en la que ya no se podía enlazar sin rupturas con las viejas categorías del mundo burgués³⁰⁴; en este sentido, como ha señalado Wolfram Stender, la «ruptura» que se acusa en la década de 1940 no es un problema de las transformaciones dentro del programa teórico conjunto, sino una consecuencia de la propia evolución a las sociedades modernas: «la teoría crítica anterior a Auschwitz,

³⁰³ MM, p. 13.

³⁰⁴ DA, p. 15. Cfr. también NEGTE, OSKAR, «50 Jahre Institut für Sozialforschung», en KLUGE, ALEXANDER y NEGTE, OSKAR: *Kritische Theorie und Marxismus. Radikalität ist keine Sache des Willens, sonder der Erfahrung*, Rotdruck, Gravenhage 1974, pp. 15-132.

incluidas sus categorías de emancipación, pertenecen a la era que critican y cuyo signo epocal sería el radiante amanecer (Hegel) de 1789, sin el cual la teoría emancipatoria no habría sido posible»³⁰⁵. Sin embargo el intento de comprender las circunstancias que habían llevado a la emergencia de la más cruda barbarie en medio de la civilización exigían remontarse al pasado para buscar las causas que lo habían hecho posible; sin embargo Adorno y Horkheimer, que no dudan en remontarse a Homero para buscar las raíces de la subjetividad burguesa, tampoco degeneran en una filosofía especulativa de la historia, sino que incorporan y elaboran los resultados de investigaciones socio-psicológicas y empíricas llevadas a cabo por el *Institut*³⁰⁶. En realidad *Dialéctica de la Ilustración* es la asunción

³⁰⁵ STENDER, WOLFRAM: *Kritik und Vernunft*, ob. cit., p. 43. Stender llega a afirmar que éste es el momento clave en el paso de la «teoría crítica» a la «Teoría Crítica» (ibíd., p. 15).

³⁰⁶ En este sentido baste mencionar que el capítulo sobre el concepto de Ilustración parte de una reflexión sobre la nueva luz que la recaída de la civilización en la barbarie lanza sobre las ciencias naturales como dominio de la naturaleza y a la organización del conocimiento en las sociedades avanzadas; por su parte, el análisis de la industria cultural incorpora experiencias recabadas en el *Film Music Project* realizado por Hanns Eisler y transformado en libro en colaboración con Adorno, y se articula desde la conciencia de los procesos de incrustación de cultura, economía y política que habían mostrado los estudios sobre el capitalismo post-liberal; finalmente los «elementos de antisemitismo» se escriben a partir de la elaboración del trabajo empírico en los *Studies in Prejudice* y desde las aportaciones de la psicología social. Por ello las acusaciones de que en esta obra se abandona el análisis del capitalismo yerran completamente el tiro, y simplemente revelan la ceguera de cierta recepción con respecto a las implicaciones de la reflexión sobre la fallida constitución del yo y la estructura de la racionalidad. Entre las acusaciones de la «invención de la tradición», cfr. DUBIEL, HELMUT: *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, ob. cit., p. 100 y 124, HONNETH, AXEL: *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1990, p. 82 y WELLMER, ALBRECHT: *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Barcelona, Ariel, 1979, p. 146 y s. Por su parte, la (mejor fundada) crítica de Moishe Postone de que el concepto de capitalismo de estado desarrollado por Pollock lleva a Adorno y Horkheimer a asumir una economía capitalista sin contradicciones tampoco parece acertada. Postone ha señalado que el texto de Pollock presenta el capitalismo de estado como «tipo ideal» en sentido weberiano, ofreciendo una imagen excesivamente estática de los procesos económicos. En su modelo sobrevive el carácter antagónico de la sociedad capitalista, pero desaparecen sus contradicciones, los motores de la dinámica social, que pasan a ser totalmente manejables para el poder político. Sin contradicciones internas que pongan en marcha dinámicas sociales, la situación conduce a un

consecuente de que la quiebra de la civilización impone una nueva relación con las ciencias particulares: sus contribuciones siguen siendo necesarias e irrenunciables, pero ya no son suficientes para explicar los procesos sociales. En este texto, la Teoría Crítica toma conciencia de que la experiencia intelectual en sentido enfático, que requiere reflexión sobre la realidad concreta, pero también memoria y conciencia histórica, es condición indispensable para un verdadero conocimiento en una sociedad caracterizada por procesos de funcionalización y aceleración que tienden a imposibilitar toda experiencia y a dañar de modo irreversible el sustrato orgánico en que ésta tiene su medida –de ahí que Adorno no pudiera sino comenzar su *Dialéctica negativa* desarrollando el concepto de *geistige Erfahrung*–.

A partir de este concepto enfático de experiencia y desde la conciencia de la quiebra de la civilización, la gran tarea de la Teoría Crítica

capitalismo aparentemente inamovible –de ahí que, según Postone, Horkheimer descarte la posibilidad de una sociedad racional y que desde entonces el análisis se centre en las formas de estabilización de una sociedad antagonista– (POSTONE, MOISHE: *Marx reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*, Madrid, Traficantes de sueños, 2007, p. 103). Sin embargo estos cambios se deben más bien a transformaciones históricas y en todo caso la asunción de las tesis de Pollock entre los teóricos críticos es cualquier cosa menos indiscutida. Marcuse las rechaza desde el principio y Adorno se muestra muy escéptico respecto a un análisis construido «desde arriba», en «pureza ideal» y de carácter *thesenhaft*, subrayando su problemática «asunción no-dialéctica de que en una sociedad antagonista fuera posible una economía no antagonista» (ADORNO, THEODOR W.: carta a Horkheimer el 8.6.1941, TWA-MH Bw II, p. 139, también carta a Horkheimer el 2.7.1941, *ibíd.*, p. 160). Adorno reconoce el peligro de que el capitalismo entre en un estado de inmovilidad, pero no acepta que el control del Estado pueda garantizar una racionalidad en la economía. No en vano, todavía en 1964, señalaba que, pese a los procesos de concentración, centralización y estandarización, la sociedad capitalista seguía siendo una sociedad de mercado, y por tanto fundada en la ley del valor (ADORNO, THEODOR W.: *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2008, p. 49). Por lo demás, tanto la obra de Adorno como la de Marcuse señalan la mutilación que la adaptación a la realidad «dada» exige a los sujetos vivientes como un posible motor de movimiento, ya que la socialización *en* los sujetos no puede ser total, abriendo así una comprensión del antagonismo entre individuo y totalidad social que no se agota en la esfera económica.

«después de Auschwitz» pasa a ser la reflexión sobre la liberación malograda. Porque Auschwitz no debe entenderse es tanto una «recaída en la barbarie» como la culminación de una barbarie cuyos presupuestos se hayan –y persisten– en la base de la civilización moderna³⁰⁷. Por ello ya no se trataba, como había pretendido todavía Benjamin, de «despertar del letargo del siglo XIX», sino de revisar toda la historia, la cultura y el pensamiento a la luz de sucesos históricos que revelaban la connivencia de civilización y barbarie: «El terremoto de Lisboa bastó para curar a Voltaire de la teodicea leibniziana, y la catástrofe de la primera naturaleza era insignificante en comparación con la de la segunda, la de lo social, que se sustrae a la imaginación humana en tanto que provoca el infierno real a partir de la maldad humana»³⁰⁸. Es decir, no se trataba de convertir este horror en «tema» del pensamiento e integrarlo así en la rueda de la industria del conocimiento, sino de asumir con plena conciencia sus implicaciones. Como ha señalado Detlev Claussen, esta asunción no sólo exige la reformulación del imperativo categórico, sino también la de la apercepción sintética, en una nueva máxima que la obra de Adorno asumiría con extrema consecuencia: «El 'pienso en Auschwitz' debe poder acompañar todas mis representaciones»³⁰⁹. Porque Auschwitz, que cambia la comprensión de todo

³⁰⁷ Auschwitz no puede ser derivado sin más a partir de los principios de la sociedad burguesa moderna, pero tampoco puede ser entendido como mero «incidente en la marcha triunfal de la civilización» (MM, p. 265). El término de «quiebra de la civilización», acuñado por Dan Diner (DINER, DAN: *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, ob. cit.), señala la unidad de continuidad y discontinuidad entre la civilización y Auschwitz; la tentativa adorniana es que, dado que semejante horror ha sido posible en medio de la civilización, como desarrollo extremo de tendencias latentes e inmanentes a ésta, se trata de repensar todo el decurso histórico a partir de Auschwitz, para detectar y eliminar sus causas e impedir que se repita.

³⁰⁸ ND, p. 354.

³⁰⁹ CLAUSSEN, DETLEV: «Nach Auschwitz», ob. cit., p. 57. Claussen muestra también de manera acertada la imposibilidad de convertir Auschwitz en «tema»: «Conocer las condiciones subjetivas y objetivas que conducen a Auschwitz es necesario, pero no suficiente. Pero toda explicación científica de Auschwitz sirve también a la racionalización. No se puede convertir a Auschwitz en objeto de construcción de

lo que le precede y afecta a todo lo que viene después, significa la confirmación irreversible del *versäumte Augenblick*, la quiebra de la esperanza en el paso de la prehistoria a una historia verdaderamente humana, que había acompañado la filosofía ilustrada de Kant a Marx; la realidad histórica de Auschwitz revela que, tras haberse desperdiciado el momento de su transformación, el mundo se convierte en un infierno³¹⁰. Una vez consumado, semejante nivel de horror y atrocidad ya no puede repararse; ante él, «incluso la reflexión más radical sobre el propio fracaso se encuentra con el límite de que permanece mera reflexión, sin poder transformar la existencia que testimonia el fracaso del espíritu»³¹¹.

Esta conciencia del significado histórico y teórico de la quiebra de la civilización es abandonado por el «cambio de paradigma», que pretende escabullirse de las exigencias que implica esta conciencia de la ruptura epocal neutralizándola como mero «fenómeno concomitante» en un momento particularmente «oscuro» de las sociedades occidentales modernas, que llevaría a Adorno y Horkheimer a desembocar en una filosofía de la historia «pesimista». Sin embargo la labor de los teóricos críticos en la segunda posguerra pone de manifiesto hasta qué punto no se resignan al «fracaso del espíritu», y todo ello en una situación histórica que no permitía ningún optimismo. La derrota militar del fascismo no había conducido a una «liberación», sino a una confrontación de grandes bloques

hipótesis científicas, como si fuera un hecho más, sin incurrir en una profanación. Sólo con ello se lo minimiza» (ibíd., p. 64). La conciencia del significado de largo alcance de Auschwitz ha sido articulada magistralmente también por José Antonio Zamora (ZAMORA, JOSÉ ANTONIO: *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, ob. cit.), Rolf Tiedemann (TIEDEMANN, ROLF: *Mythos und Utopie*, ob. cit) y Wolfram Stender (STENDER, WOLFRAM: *Kritik und Vernunft*, ob. cit.).

³¹⁰ Probablemente en ningún lugar desarrolla Adorno esta ruptura de un modo tan penetrante como el final de su anotación seis sobre Kafka (cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Aufzeichnungen zu Kafka», GS 10.1, p. 273).

³¹¹ ADORNO, THEODOR W.: «Kulturkritik und Gesellschaft», GS 10.1, p. 27 s.

que imponía una dicotomía asfixiante y la persecución de todo lo discordante. El mundo desarrollado se encontraba en una situación post-revolucionaria y tendentemente regresiva, que no permitía una praxis que rebasara realmente la mera reproducción de las circunstancias³¹²; por su parte, en la periferia subdesarrollada, las revoluciones no servían sino como motor de un proceso acelerado de industrialización y modernización, casi siempre impuesto con terror³¹³. Ante esta situación, las sensibilidades de cada uno de los teóricos críticos van a diverger a la hora de establecer cuáles eran las urgencias epocales de una teoría crítica de la sociedad. Mientras que para Adorno y Marcuse la crítica inmanente del capitalismo avanzado y de las nuevas formas de coacción al conformismo sigue siendo la tarea central, para Horkheimer el objetivo prioritario era salvar en la medida de lo posible las conquistas del mundo burgués (individuo, libertad, bienestar o democracia) de su destrucción en la dinámica evolutiva de las sociedades modernas. Sin embargo la comprensión de la tarea histórica fundamental de la Teoría Crítica iba a ser común a todos ellos: después de la quiebra de la civilización, se trataba de intervenir en la esfera pública y llegar a una generación más joven, para que las esperanzas emancipatorias no se

³¹² ADORNO, THEODOR W.: «Marginalien zu Theorie und Praxis», GS 10.2, pp. 759-782. En este sentido Leo Löwenthal señaló reeoespectivamente que el hecho de que él mismo, Marcuse, Löwenthal y Pollock colaboraran con los servicios de guerra americanos respondía a la esperanza de que la eliminación del fascismo diera lugar a una verdadera transformación de la sociedad. Sin embargo, con el comienzo de la guerra fría se mostró que el desenlace de la Segunda Guerra Mundial había mostrado la superioridad militar de los aliados, pero había malogrado de nuevo la posibilidad de una transformación emancipatoria, lo cual llevaría a confirmar el diagnóstico del *versäumte Augenblick* (LÖWENTHAL, LEO: *Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1980, p. 226 s.).

³¹³ «Pensado sensatamente, la teoría de la revolución se refiere hoy a los países atrasados, que quieren acelerar la industrialización mediante un socialismo nacional o del capitalismo de estado, ya que con los métodos económicos de la economía liberal ésta no podría recuperarse tan rápidamente. El mundo está lleno de revolución y por medio de ella se extiende el terror» (HORKHEIMER, MAX: carta a Theodor W. Adorno el 27.9.1958, TWA-MH Bw IV, p. 515).

hundieran con ellos³¹⁴.

En esto consistió la praxis concreta de los teóricos críticos en las décadas de posguerra, que dio lugar a una actividad incansable que reduce al absurdo todas las acusaciones de acomodación resignada a lo existente³¹⁵. No en vano Adorno y Horkheimer regresaron a Europa para combatir las causas que habían hecho posible el nacional-socialismo y crear las bases para resistir una nueva irrupción de la barbarie –todo ello en una República Federal Alemana marcada por el milagro económico en la que el recuerdo de Auschwitz era rechazado como «resentimiento aburrido»³¹⁶–. La praxis pedagógica de los teóricos críticos, su intento de «transferir lo intransferible» a nuevas generaciones, se dirige a resistir una tendencia histórica marcada por las amenazas del debilitamiento de la experiencia, la pérdida de la dimensión histórica y el «espectro de una humanidad sin memoria»³¹⁷. De ahí precisamente el «giro al sujeto» del último Adorno: la posibilidad de la crítica, el impulso que la pone en marcha, proviene de la contradicción entre el imperativo de adaptación y las estructuras de las necesidades de los sujetos vivientes. Porque la integración total a la que tiende el capitalismo avanzado, el proceso de socialización *en* los sujetos, y por tanto el triunfo absoluto del principio de identidad, no puede ser total. El principio de individuación sigue ofreciendo resistencias al proceso de civilización que lo pone en funcionamiento –si bien en los países más

³¹⁴ Cfr. sobre todo ADORNO, THEODOR W.: carta a Max Horkheimer el 12.3.1953, TWA-MH Bw IV, p. 150 ss. Para más sobre este punto en el caso de Adorno, cfr. supra, 2.3.

³¹⁵ En estos años la Teoría Crítica busca un sujeto para llevarla adelante y continuar su labor: «Horkheimer, Adorno y Marcuse practicaban la enseñanza, transmitiendo el más quebradizo de todos los bienes: el pensamiento crítico que se transforma a la vez que el propio sujeto que lo pronuncia» (CLAUSSEN, DETLEV: «Nach dem versäumten Augenblick», *Mit steinerem Herzen*, ob. cit., p. 107 s.).

³¹⁶ ADORNO, THEODOR W.: «Spengler nach dem Untergang», GS 10.1, p. 53. Cfr. supra, apartado 2.3.

³¹⁷ ADORNO, THEODOR W.: «Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien», GS 8, p. 230.

avanzados el margen de esta resistencia tiende a ser menor³¹⁸. En las disposiciones de los sujetos, en su materialidad corporal, en sus impulsos, se funda para el Adorno tardío la base para un materialismo a la altura de las circunstancias del capitalismo avanzado. Se trata de una asimetría en el avance de una red de socialización total que, sin embargo, sigue necesitando a los sujetos para poder reproducirse. Por tanto, las contradicciones y conflictos en los individuos vivientes se convierten en el suelo fértil desde el que articular potenciales de resistencia que mantengan abierta la conciencia de la necesidad de transformación³¹⁹. En efecto, la asimetría entre tendencia objetiva y disposición subjetiva es para el último Adorno la frágil y quebradiza fundamentación de su Teoría Crítica, que no precisa de más «criterios normativos» que la acrediten académicamente³²⁰. Su praxis teórica aspiraba a fortalecer la capacidad de resistencia de estas disposiciones y esta *Bedürfnisstruktur*, que ofrecen el único freno posible frente a la amenaza de una nueva recaída en la barbarie.

³¹⁸ ADORNO, THEODOR W.: «Postscriptum» GS 8, p. 92. Cfr. infra, 4.3 y 5.

³¹⁹ ADORNO, THEODOR W.: carta a Max Horkheimer el 5.4.1957, TWA-MH Bw IV, p. 431. Pese a indudables diferencias de concepción, el propio Marcuse parece defender en su fase tardía una posición similar al «giro al sujeto» adorniano. En un texto póstumo escrito en 1978, Marcuse afirma que «Son los sujetos quienes cambian las circunstancias: la liberación es por tanto un proceso de emancipación en los sujetos antes de conducir a un proceso objetivo de transformación de las instituciones o de las relaciones económico-políticas. Y este proceso abarca la totalidad de la estructura anímica: la conciencia y lo inconsciente, la razón y los sentimientos, las pulsiones que tienden hacia la objetivación» (MARCUSE, HERBERT: «Lyrik nach Auschwitz», *Kunst und Befreiung. Nachgelassene Schriften 2*, Lüneburg, zu Klampen, 2000, p. 159). En este sentido cabe destacar también el proyecto de trabajo del prematuramente fallecido Hans-Jürgen Krahl, una tentativa de continuación de la Teoría Crítica más cercana a los planteamientos de ambos autores y diametralmente opuesta a la pragmática trascendental de la teoría de la acción comunicativa. Krahl buscaba responder a la realidad de la estructura deformada de las necesidades de los sujetos, tal y como había sido analizada por Adorno y Marcuse, para articular desde la situación histórica concreta las necesidades emancipatorias. De lo contrario –afirma Krahl– incluso la Teoría Crítica mejor fundada sucumbe al proceso de tecnologización de la ciencia y se convierte en un mero instrumento (KRAHL, HANS-JÜRGEN: «Rede auf einen Teach-in», ob. cit., p. 323).

³²⁰ Cfr. CLAUSSEN, DETLEV: *Unterm Konformitätszwang*, ob. cit., pp. 24 ss. y p. 44 y s.

En definitiva, la Teoría Crítica es un proyecto de trabajo que busca elaborar la experiencia histórica con los medios de la teoría para intentar seguir pensando la posibilidad de una sociedad liberada después de la aniquilación total. Y lo hace sin disponer de nada más que de fragmentos y astillas de racionalidad, algunos impulsos y la necesidad de reconstruir una experiencia histórica en un momento en que todo sentido de continuidad parece disolverse: «El grandioso mérito de Horkheimer, Adorno y Marcuse consiste en que articularon el contenido emancipatorio de la teoría marxiana a la altura de un momento histórico particularmente oscuro –pese a todas las hostilidades y sin aullar nunca con los lobos–. Asistieron con sus propios ojos a la destrucción del sujeto histórico y fueron capaces de articular este tiempo a través del pensamiento sin sucumbir a la tentación de adherirse a una confesión positiva (ya sea el comunismo de partido o la mera renegación)»³²¹.

Por ello la dicotomía entre ortodoxia y revisionismo en la Teoría Crítica, tan rica en resonancias, nos sitúa ante una falsa alternativa. Sin lugar a dudas el revisionismo de Habermas y Honneth es falso, porque liquida los elementos que constituían la Teoría Crítica; pero ésta tampoco se deja restaurar como una ortodoxia o como un programa teórico inscrito de una vez por todas en el firmamento de los bienes culturales: su constitución está marcada por el diálogo con los procesos socio-históricos de transformación y el intento de dilucidar cómo se sedimenta en ellos la posibilidad de un cambio a mejor. Guiado por este interés emancipador, su concepto dialéctico de conocimiento es frágil, fragmentario y por definición inconcluso, al igual que la historia misma³²². De ahí su insistencia en un núcleo concreto de

³²¹ CLAUSSEN, DETLEV: «Nach dem versäumten Augenblick», ob. cit., p. 107 s.

³²² HORKHEIMER, MAX: *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, HGS 2, p. 236.

experiencia que no puede pretender conservarse como tal ni declararse abstractamente «superado». La conciencia de las necesidades de los sujetos en las cambiantes constelaciones históricas es lo que impulsa a la Teoría Crítica a no detenerse. En definitiva, la Teoría Crítica es el intento de actualizar una y otra vez las promesas de emancipación y felicidad en la medida en que puedan seguir siendo objetivamente vinculantes. No se trata de fijar un edificio teórico perfectamente construido, sino, como dijera Adorno, de no permitir la separación de pensamiento y experiencia viviente de los hombres³²³. Sin embargo esta pretensión queda ahogada en el llamado «cambio de paradigma», con su modelo de «herencia» y «sucesión generacional» y con su pretensión de fijar la crítica sobre «bases normativas sólidas».

³²³ ADORNO, THEODOR W.: *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, ob. cit., p. 78 s.

3.3. UN MODELO DE «HERENCIA» BASADO EN LA *CONSECUTIO TEMPORUM*

*«In jeder Epoche muss versucht werden,
die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen,
der im Begriff ist, sie zu überwältigen»³²⁴*

En las últimas páginas de «Teoría tradicional y teoría crítica», el texto programático de Horkheimer que muchos consideran como el «acta fundacional» de la Teoría Crítica, puede encontrarse un pasaje que, a la luz de las operaciones historiográficas de las últimas décadas, resulta inusitadamente actual: «La transmisión más estricta posible de la teoría crítica es, desde luego, una condición para su éxito histórico; pero éste no se realiza sobre la base firme de una praxis ya probada y de un comportamiento fijado, sino desde el interés por la transformación, que se reproduce necesariamente con la injusticia dominante, pero debe ser formado y orientado por la teoría y que, al mismo tiempo, repercute de nuevo en ella. El círculo de los portadores de esta tradición no se delimita o renueva conforme a reglas biológicas o sociológicas. No se constituye ni se sostiene por herencia biológica ni testamental, sino a través del conocimiento vinculante, y aún éste sólo garantiza su comunidad presente, no su comunidad futura. Provista de todos los criterios lógicos, carece hasta el final de la época de la confirmación de la victoria. Hasta entonces permanece la lucha por su comprensión y aplicación correctas. Pero la

³²⁴ BENJAMIN, WALTER: «Über den Begriff der Geschichte», BGS 1·2, p. 695.

versión que cuenta con el aparato de propaganda y con la mayoría no se convierte también por ello en la mejor versión»³²⁵.

Estas líneas, cuya referencia al «final de la época» y la «confirmación de la victoria» revela una fecha de redacción anterior a la quiebra de la civilización, anticipan de modo casi profético algunos de los malentendidos que han guiado la «invención de la tradición» de la Teoría Crítica y su modelo de «herencia». En ellas se sugiere cómo podría entenderse la «fidelidad» a este programa de trabajo y se señala el interés y los impulsos que agrupan a un grupo de teóricos en semejante proyecto común con objeto de alcanzar un «conocimiento vinculante» del presente – conocimiento que, sin embargo, sólo es vinculante en un momento histórico concreto, y que por tanto no garantiza la comunión teórica en un futuro–.

En efecto, si la Teoría Crítica no es un «en sí» ni una doctrina teórica inamovible, sino un momento de la praxis social que busca comprender la dinámica de los procesos socio-históricos e intenta articular en ellos el interés por la transformación, el debate sobre su continuación no puede plantearse desde la dicotomía ortodoxia/revisionismo, sino sólo en términos de reapropiación y actualización. La Teoría Crítica no puede «heredarse» como si fuera un corpus teórico cerrado y disponible de antemano, sino que tiene que constituirse desde un presente concreto. Se trata de continuar sus impulsos e intereses, también sus métodos, a la luz de las nuevas experiencias históricas; pero esto significa también que el «núcleo de experiencia» que ha desencadenado los procesos de reflexión y revisión del pasado en el proyecto teórico no puede considerarse parte de un pasado cerrado, extraño y sin ninguna relación con los procesos históricos que están a la base del presente. En definitiva, si la Teoría Crítica «no se constituye ni se sostiene por herencia biológica ni por herencia testamental, sino a través

³²⁵ HORKHEIMER, MAX: «Traditionelle und kritische Theorie», HGS 4, p. 214 s.

del conocimiento vinculante», su continuación exige una asunción consecuente de la máxima planteada por Adorno en *Dialéctica negativa*: comprender la historia como unidad de continuidad y discontinuidad³²⁶.

Sin embargo el «relevo generacional» de la *Teoría de la acción comunicativa* se ha constituido precisamente a partir de la negación del carácter vinculante del conocimiento de sus predecesores, recayendo en una concepción de «herencia» biológica y testamental. Su continuidad se ha planteado conforme a criterios institucionales, basados en la «sucesión natural» de generaciones en ciertos puestos de influencia y no en la relevancia de su teoría como elaboración de la experiencia histórica ni en una apropiación productiva de la misma con objeto de comprender la actualidad. Los rasgos característicos de esta «invención de la tradición» y de su aporético modelo de «herencia» pueden encontrarse ya apuntados al inicio de un texto de Adorno sobre el concepto de tradición: «Tradición viene de *tradere*, transmitir [*weitergeben*]. Con ello se remite a la conexión entre generaciones, a lo que se transmite en herencia de unos hombres a otros, también en lo referente a los oficios. En la imagen de esta transmisión se expresa cercanía corporal, inmediatez, un pasar de mano a mano. Esta inmediatez es propia de relaciones más o menos naturales, como las de tipo familiar. La categoría de tradición es fundamentalmente feudal, por ello Sombart calificó de tradicionalista la economía feudal. La tradición está en contradicción con la racionalidad, pese a que se fundó en ella. Su medio no es la conciencia, sino la obligatoriedad irreflexiva y dada de antemano de las formas sociales; de modo involuntario estos rasgos se han transmitido también a la esfera intelectual [*Geistig*]»³²⁷.

Efectivamente, la «invención de la tradición» de la Teoría Crítica y

³²⁶ ND, p. 314.

³²⁷ ADORNO, THEODOR W.: «Über Tradition», GS 10.1, p. 310.

su «relevo generacional» no ha buscado una regeneración activa de su pensamiento desde las urgencias del presente, sino una construcción de la historia que plantea un modelo de «transmisión» basado en el contacto directo entre maestro y discípulo, profesor y asistente, patriarca y sucesor. De este modo su historiografía ha establecido una continuidad desde Horkheimer hasta Axel Honneth pasando por el «cambio de paradigma» de Habermas, en un modelo de «herencia» basado en la mera sucesión de las generaciones³²⁸. Porque la terminología que remite a una «segunda» y una «tercera generación» de la Teoría Crítica plantea en términos «naturales» una continuidad que debería ser probada en el contenido, los métodos y los impulsos de la teoría, pero sobre todo en una «sucesión» que no abandone el nivel de conciencia histórica alcanzado por sus predecesores; de este modo se elimina incluso aquello que en el concepto de «escuela» todavía tenía una razón de ser³²⁹. Porque la Teoría Crítica no es una propiedad reservada a quienes tienen la ocasión de contacto directo con ciertos autores u ocupan determinadas posiciones institucionales, sino un programa teórico que pretende elaborar un horizonte de experiencia histórica para intentar actualizar una tradición de pensamiento materialista y dialéctica y evaluar

³²⁸ El término de «segunda generación» referido a la Teoría Crítica es introducido por el propio Habermas en *Teoría de la acción comunicativa* para referirse a sí mismo y a algunos autores afines, como Karl-Otto Apel, Helmut Schnadelbach o Albrecht Wellmer (TKH I, p. 503). El sesgo de la orientación teórica en esta terminología natural estaba por tanto desde el principio, puesto que otros autores nacidos en los mismos años, como Hermann Schweppenhäuser o Ulrich Sonnemann, quedan excluidos del discurso «generacional». Cuando, en 1984, la concepción de esta «segunda generación» es incorporado en la literatura secundaria (REIJEN, WILLEM VAN: *Philosophie als Kritik. Einführung in die Kritische Theorie*, Königstein, Athenäum, 1984, p. 27 s. y 128 ss.) todavía se hace referencia a otros autores nacidos en torno a 1930, como Oskar Negt o Alfred Schmidt, pero en los años que siguen dichos autores van a ser silenciados en la historiografía de la «invención de la tradición». La monografía canónica de Wiggershaus (WIGGERSHAUS, ROLF: *Die Frankfurter Schule*, ob. cit.), publicada en 1986, todavía menciona a Oskar Negt brevemente en el prólogo. A partir de entonces la literatura secundaria sobre la evolución de la Teoría Crítica apenas le ha tomado en consideración (cfr. STEINERT, HEINZ: *Das Verhältnis der Gesellschaft und das Glück der Erkenntnis*, ob. cit., p. 270 s.).

³²⁹ CLAUSSEN, DETLEV: «Kann Kritische Theorie vererbt werden?», ob. cit., p. 274.

las posibilidades históricas concretas de lograr un mundo más humano³³⁰.

Por otra parte, la idea de transmisión de un programa teórico de generación en generación, basada en la abstracta y vacía *consecutio temporum*, se apoya en una concepción de la historia que, a la luz de las contribuciones de la historiografía de Benjamin, pero también de los textos de Adorno y de Horkheimer, resulta teóricamente insostenible. Este planteamiento revela que los pretendidos «sucesores» no han interiorizado el significado de las quiebras y rupturas del «breve siglo XX» articulado por la «vieja» Teoría Crítica. En primer lugar porque su construcción historiográfica se apoya en un concepto de «transmisión orgánica» cuya desaparición se había constatado ya en el primer tercio del pasado siglo³³¹; pero, sobre todo, porque la concepción de la «invención de la tradición» y del «relevo generacional» se basa en una lógica teleológica que recae en la ideología decimonónica que identifica la mera sucesión temporal con el progreso. No en vano los estudios historiográficos que han defendido una continuidad entre Habermas y la «vieja» Teoría Crítica han sucumbido a una lectura del desarrollo de la Teoría Crítica desde una perspectiva «evolutiva», asumiendo siempre el punto de vista de quienes consiera como sus representantes más recientes³³². Desde esta perspectiva el presente siempre

³³⁰ Sin duda la importancia que algunos discípulos directos de Adorno y Horkheimer tuvieron en las décadas de 1960 y comienzos de 1970 para la continuación y el desarrollo de la Teoría Crítica no pueden ser ignoradas, puesto que en Fráncfort se desarrolló un contexto de producción conjunto en el que colaboraban varias generaciones de teóricos críticos. Sin embargo esto no justifica la actitud fetichista hacia la autoridad simbólica de las cátedras que ocuparon ciertos autores, que alcanza dimensiones ridículas cuando –todavía en enero de 2009– se afirma que Axel Honneth, además de desempeñar el cargo de director del *Institut für Sozialforschung*, ocupa la misma cátedra que un día fuera de Max Horkheimer y más tarde de Habermas, y que Christoph Menke se traslada a la misma universidad para hacerse cargo de la cátedra de filosofía y sociología que un día ocupara Adorno.

³³¹ Cfr. BENJAMIN, WALTER: «Erfahrung und Armut», BGS 2-1, pp. 213-219.

³³² Cfr. BONSS, WOLFGANG y HONNETH, AXEL (eds.): *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, ob. cit., CORTINA, ADELA: *Crítica y utopía: la Escuela de Francfort*, ob. cit., DUBIEL, HELMUT: *Kritische Theorie*

triunfa, y la construcción teleológica de la evolución del programa teórico tiende a reducir a sus representantes más antiguos a meros «precursores» de los que vendrían más tarde³³³. De ahí que, con cada «relevo generacional», los «herederos» de esta tradición se dispongan a ajustar cuentas con sus antecesores para «poner al día» el programa teórico –lo cual generalmente se traduce en el mero intento de destacar y diferenciar la propia producción de las supuestas «insuficiencias» de los programas de trabajo anteriores–. La negación abstracta de la actualidad de sus planteamientos basados en criterios de cronología vacía revela la incapacidad para plantear una tensión productiva entre lo nuevo y lo viejo característica de un nominalismo que revela el entumecimiento de la experiencia –también a nivel intelectual–³³⁴.

der Gesellschaft. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas, Weinheim/Munich, Juventa, 1988, HELD, DAVID: *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, ob. cit., HONNETH, AXEL (ed.): *Schlüsseltexte der Kritischen Theorie*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006, HONNETH, AXEL: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, ob. cit., WIGGERSHAUS, ROLF: *Die Frankfurter Schule*, ob. cit.

³³³ En este sentido, el título de un texto de juventud de Axel Honneth resulta paradigmático por cuanto recoge ya todo el elemento teleológico de una concepción de la historia como sucesión y progreso: HONNETH, AXEL: «Von Adorno zu Habermas», en BONSS, WOLFGANG y HONNETH, AXEL (eds.): *Sozialforschung als Kritik*, ob. cit., pp. 87-126. Para otros textos que reducen a Adorno, Horkheimer o Marcuse a meros «precursores», cfr. WIGGERSHAUS, ROLF: *Theodor W. Adorno*, Beck, Munich 1987 y, en España, CORTINA, ADELA: *Crítica y utopía: la Escuela de Frankfurt*, ob. cit.

³³⁴ En su intento de hacer balance de la «historia y el presente de la Teoría Crítica», Axel Honneth ha subrayado repetidamente la lejanía y no-actualidad de los «viejos» teóricos críticos desde el albor de un siglo XXI postrevolucionario y marcado por las nuevas tecnologías (HONNETH, AXEL: *Pathologien der Vernunft*, ob. cit., p. 28 s.). Sin embargo la constatación de Honneth no incorpora ninguna reflexión sobre las condiciones por las que hoy toda imagen del pasado (su argumentación remite a una vieja foto de Horkheimer en un interior guillermino, hoy accesible por Internet) se encuentra inmediatamente con reacciones de desinterés, incomprensión y extrañeza. Ante esta imposibilidad de entrar en un diálogo real con la «vieja» Teoría Crítica, la crítica de Claussen a las presuposiciones sucintas de los «relevos generacionales» resulta sumamente acertada: «El carácter emancipatorio de la crítica desaparece cuando los vivos, al presentar sus planteamientos como los más nuevos, se atribuyen a sí mismos también la superioridad en el conocimiento por el mero hecho de que son más jóvenes, y por tanto sólo son capaces de reconocer en lo viejo lo anticuado» (CLAUSSEN, DETLEV: «Das Neue im Alten», ob. cit., p. 18). Frente a esta actitud, cabría recordar también que Leo Löwenthal, al inicio de su contribución a la *Adorno-Konferenz* de 1983, preguntaba con cierta ironía si el hecho de sobrevivir a un autor es una cuestión

La afirmación de que la «vieja» Teoría Crítica estaría obsoleta porque pertenece a otro núcleo temporal –en concreto al «oscuro periodo» del nacional-socialismo, el estalinismo y «el inconcebible holocausto»³³⁵– supone la negación del significado de la quiebra de la civilización y de su relevancia para el análisis de las sociedades occidentales modernas. En último término, su concepto de «sucesión temporal» se somete a la autoridad ciega de un concepto abstracto y vacío de tiempo que subyuga todo criterio de verdad y queda al servicio de «la apoteosis del último, independientemente de cuán bárbarico sea éste»³³⁶. En definitiva, esta construcción historiográfica reproduce la concepción de Schiller, retomada por Hegel, de la *Weltgeschichte als Weltgericht*: la historia como tribunal del mundo, según la cual sólo lo bueno sobrevive y lo mejor está aún por llegar.

Por tanto la «invención de la tradición» se apoya en una conciencia lineal de los procesos sociales e históricos incapaz de pensar la historia como tensión de continuidad y discontinuidad ni de asumir los momentos regresivos, las catástrofes y las quiebras que el núcleo de experiencia de la «era de las catástrofes» imprimió de manera indeleble en la «vieja» Teoría Crítica. Si se asume el contenido de las «Tesis sobre el concepto de historia» de Benjamin, un texto arrebatado al hundimiento en el último momento, resulta manifiesto que el modelo de «herencia» de la «invención de la tradición», al renunciar a todo conocimiento vinculante y desestimar como

meramente biológica o si es algo que tiene también consecuencias a nivel teórico e intelectual (LÖWENTHAL, LEO: «Erinnerung an Theodor W. Adorno», *Schriften 4*, ob. cit. p. 74).

³³⁵ «Aquel pensamiento que retrospectivamente se atribuye a la Escuela de Fráncfort ha reaccionado predominantemente a las experiencias históricas del fascismo y el estalinismo, pero sobre todo ha reaccionado al inconcebible holocausto [...]. Adorno ha hablado del 'núcleo temporal de la verdad'. Por ello la exploración y el revisionismo sin contemplaciones constituyen un comportamiento más adecuado que una despedida abstracta o una mera conservación» (HABERMAS, JÜRGEN: «Bemerkungen zu Beginn einer Vorlesung», en *Die neue Unübersichtlichkeit*, ob. cit., p. 209 s.).

³³⁶ BENJAMIN, WALTER: *Das Passagen-Werk*, BGS V-1, p. 584.

mero «pasado» su núcleo de experiencia, reduce la Teoría Crítica a un objeto más en el botín de los bienes culturales que los vencedores se van pasando de mano en mano y de generación en generación³³⁷. De hecho algunas de las publicaciones del actual director del *Institut für Sozialforschung* parecen indicar que su papel como «sucesor institucional» ha sido asumido desde la función de administrador del «patrimonio teórico» de la Teoría Crítica³³⁸. Frente a estas operaciones historiográficas y editoriales, casi propias de un albacea testamentario, quizá no sea superfluo

³³⁷ BENJAMIN, WALTER: «Über den Begriff der Geschichte», BGS I-2, p. 696. De hecho, en las «reconstrucciones» histórico-sistemáticas de Habermas, la Teoría Crítica no es presentada como una tradición vinculante que intenta actualizar los objetivos de la tradición filosófica materialista, dialéctica y emancipatoria a la luz de la experiencia histórica y social, sino que aparece como un corpus teórico «cerrado», una propuesta entre otras muchas, «disponible», para reapropiaciones desde nuevos proyectos científicos. Reducida a filosofía social inspirada en Marx y Hegel, la Teoría Crítica es situada como una más entre las orientaciones teóricas surgidas en la década de 1920 y vigentes aún en la República Federal de posguerra, y en consecuencia se la alinea en pie de igualdad junto con el resto de ofertas que compiten en el mercado teórico de estos años: el neokantismo, la fenomenología (ontológica o lógico-trascendental), la filosofía de la vida (existencialista o neohegeliana), la antropología filosófica o el positivismo lógico (Cfr. HABERMAS, JÜRGEN: «Einleitung: Wozu noch Philosophie?», en *Philosophisch-politische Profile*, ob. cit., p. 16 y s.).

³³⁸ Entre 2005 y 2007, Axel Honneth ha editado las actas del congreso «oficial» del centenario de Adorno (HONNETH, AXEL [ed.]: *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, ob. cit.), ha publicado un texto sobre la historia y la actualidad de la Teoría Crítica –en el que ésta viene contemplada como una línea continua «de Horkheimer a Habermas»– (HONNETH, AXEL: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, ob. cit.) y ha editado dos «guías de lectura» para obras «clásicas» de esta tradición: *Dialéctica negativa* (HONNETH, AXEL y MENKE, CHRISTOPH [eds.]: *Theodor W. Adorno: Negative Dialektik*, Berlín, Akademie Verlag, 2006) y una selección de «textos clave» de la Teoría Crítica, desde el primer Horkheimer hasta Habermas y Ludwig von Friedeburg (HONNETH, AXEL [ed.]: *Schlüsseltexzte der Kritischen Theorie*, ob. cit.). Especialmente llamativo resulta el caso de esta última publicación, en la que todo el «patrimonio» de la Teoría Crítica aparece reunido en un sólo volumen, que por otra parte no ofrece los textos originales, sino comentarios y lecturas más «accesibles» que parecen aspirar a sustituirlos. Las trampas del modelo de herencia de esta «invención de la tradición» saltan a la vista si se tiene en cuenta que el propio Honneth afirma no sentirse en deuda teórica con la «Escuela de Fráncfort» sino tan solo con su maestro Jürgen Habermas. Sin embargo, a partir de 2001, su posición institucional como director del *Institut* le ha situado en una situación de «deuda» con esta tradición teórica (HONNETH, AXEL: «La herencia de *Dialéctica de la Ilustración*», *Revista internacional de filosofía política*, nº 26, diciembre de 2005, p. 108).

recordar que Benjamin subrayó que el acto mismo de «heredar» productos culturales es también un momento de la persistencia de la barbarie, porque el *continuum* temporal de la transmisión generacional es el *continuum* de la perpetuación de la injusticia. Y es que los productos teóricos e intelectuales no sólo están insertos en el contexto funcional del proceso de producción, sino que su propia pervivencia histórica en la *consecutio temporum* les hace sospechosos de «compenetración con el vencedor». En consecuencia, si la transmisión del pasado nunca está a salvo del «enemigo que no ha dejado de vencer», la tarea de una actualización crítica de la tradición consiste en el intento de arrancarla de su integración en el conformismo que amenaza con subyugarla, que no es otro que su inserción en el desfile triunfal de los vencedores³³⁹.

Frente a esta recaída en una ingenua y abstracta confianza en la mera sucesión temporal, habría que recordar la propia posición de Adorno que, sin renunciar nunca al imperativo rimbaudiano del *il faut être absolument moderne*, señalaba que «la modernidad es una categoría cualitativa, no cronológica»³⁴⁰. No en vano lo que caracteriza a la Teoría Crítica es la necesidad de repensar las promesas y objetivos de la tradición emancipatoria a la luz de las nuevas circunstancias, que suponen la amenaza de su desaparición. De ahí que la comprensión de los procesos de transformación socio-históricos no lleven a los teóricos críticos a nadar con el progreso y enterrar las promesas de un pasado que se han visto defraudadas por la historia, sino precisamente al intento de actualizarlas³⁴¹; «no se trata de conservar el pasado, sino de cumplir sus pretéritas esperanzas», como se afirma programáticamente en el prólogo de *Dialéctica*

³³⁹ BENJAMIN, WALTER: «Über den Begriff der Geschichte», BGS I-2, p. 695.

³⁴⁰ MM, p. 249.

³⁴¹ BENJAMIN, WALTER: *Das Passagen-Werk*, BGS V-1, p. 574.

*de la Ilustración*³⁴². En definitiva, la cronología abstracta no puede ser criterio de la actualidad o medida para declarar algo superado. Por ello, pese a la conciencia del alcance de las transformaciones epocales, los teóricos críticos se resisten a despachar el pasado como lo «viejo» y anacrónico y tampoco buscan embalsamar lo que un día estuvo vigente, sino que pretenden rescatar en cada momento elementos de la «tradición» que sitúen al presente en una situación crítica, cuestionen sus presupuestos y le planteen nuevas exigencias –piénsese por ejemplo en los escritos de Benjamin sobre el XIX o en los textos de Adorno sobre Eichendorff o Mahler–. En esta tensión entre actualidad, núcleo temporal de la verdad y comprensión de un proceso social con cambios de largo alcance reside la importancia de este programa teórico frente a la tendencia al «espectro de una humanidad sin memoria», que tiene su correlato en las formas actualmente dominantes de pensamiento –desde el giro lingüístico que guía el «relevo generacional» habermasiano hasta buena parte de la postmodernidad–.

Por ello, al contemplar la historia de la Teoría Crítica después del «cambio de paradigma», la pregunta que se plantea es cuál es la base que permite hablar de un fundamento teórico común entre ambas «generaciones». En efecto, el núcleo temporal de la «vieja» Teoría Crítica es abstractamente rechazado como superado e inactual, su pensamiento se despacha como acientífico y su conocimiento es considerado no-vinculante. Por ello las construcciones que plantean una continuidad desde Horkheimer a Honneth pasando por Adorno y Habermas no disponen de más argumentos que la mera historia institucional –una visión reduccionista de supuestos vínculos entre maestros y discípulos que excluye aquello que no le conviene– y la vaga suposición de una cierta «complementariedad» entre

³⁴² DA, p. 15.

sus teorías de la sociedad³⁴³. Sin embargo precisar en qué consiste esta supuesta «complementariedad» resulta sumamente complicado, puesto que el «relevo generacional» abandona los «viejos» métodos, objetivos e impulsos –no sobrevive siquiera la indignación por la perpetuación de la injusticia como motor del interés por la transformación o la conciencia de la quiebra de la civilización y de sus implicaciones en la connivencia entre civilización y barbarie–³⁴⁴. En definitiva, quizá Habermas haya sido capaz de fundamentar su crítica sobre unas bases normativas sólidas (cfr. infra, 3.4), pero no cabe duda de que ha dado lugar a un edificio teórico totalmente independiente, cuya concepción de una «pragmática trascendental» es absolutamente irreconciliable con un proyecto teórico que se consideraba deudor de una tradición de pensamiento dialéctica y materialista. En realidad, en la «invención de la tradición» en términos de acción comunicativa, la propia Teoría Crítica sucumbe al nominalismo del giro lingüístico: es reducida a etiqueta³⁴⁵. Por ello no sorprende que el intento de presentar a Adorno, Horkheimer y Habermas como diferentes momentos en el desarrollo de un único proyecto teórico se haya topado con una abierta oposición por parte de otros autores que sí reconocen un

³⁴³ Para la supuesta «complementariedad», cfr. DUBIEL, HELMUT: *Kritische Theorie der Gesellschaft*, ob. cit. y «Der Streit um die Erbschaft der kritischen Theorie», ob. cit.

³⁴⁴ El propio Honneth no ha podido ir más allá de una vaga postulación de la unidad de los diferentes autores de la Teoría Crítica (Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas, que sus textos nombran siempre según esta sucesión cronológica) en la idea de una deformación patológica de la racionalidad humana en las sociedades capitalistas modernas (HONNETH, AXEL: *Pathologien der Vernunft*, ob. cit., p. 7). Por supuesto esto no es sino una construcción *ad hoc*, apoyada en argumentaciones sumamente indiferenciadas y cuestionables, para fundamentar la supuesta inserción de su propio proyecto teórico en esta tradición.

³⁴⁵ En este sentido Detlev Claussen ha señalado irónicamente que una operación teórica que se presenta como «cambio de paradigma» y no renuncia a la etiqueta de «Teoría Crítica», o bien es testimonio de un vaciamiento y una banalización de todo contenido teórico, o sólo puede entenderse como un «milagro en la historia del pensamiento» (CLAUSSEN, DETLEV: «Kann Kritische Theorie vererbt werden?», ob. cit., p. 283 y s.).

contenido vinculante en la «vieja» Teoría Crítica³⁴⁶.

En efecto, uno de los principales problemas de la «invención de la tradición» es que ha presentado la Teoría Crítica como un único desarrollo lineal, mientras que en realidad este proyecto teórico nunca fue una corriente monolítica, sino un espacio de discusión y diálogo entre diferentes autores que se sentían solidarios en la búsqueda de un «conocimiento vinculante» como proyecto común³⁴⁷. Lo que esta reconstrucción historiográfica ha estilizado como un «paradigma unitario» –reconstrucción *ad hoc* que apunta desde el principio a la necesidad de su «superación»– es en realidad consecuencia de un núcleo histórico de experiencia que fuerza a una revisión de las herramientas de pensamiento heredadas. Sin embargo, como revelan sus dispares desarrollos intelectuales –piénsese en las diferencias entre Adorno, Horkheimer y Marcuse en la segunda mitad de la década de 1960–, los teóricos críticos reaccionan a las experiencias del «breve siglo XX» con sensibilidades e impulsos divergentes y con diferentes concepciones de la urgencia de su trabajo. El objetivo que les une a partir de la segunda posguerra es ante todo la necesidad de formar a una nueva generación, el intento de «transferir lo intransferible» después de la quiebra

³⁴⁶ Entre los críticos de esta falsa continuidad destacan BOLTE, GERHARD (ed.): *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*, ob. cit.; CLAUSSEN, DETLEV: «Abschied von Gestern. Kritische Theorie heute» y «Reflexion und Erinnerung. Zur Regeneration der authentischen Kritischen Theorie», en *Aspekte der Alltagsreligion*, ob. cit., pp. 12-29; JAMESON, FREDRIC: *Spätmarxismus. Adorno oder die Beharrlichkeit der Dialektik*, ob. cit.; LENK, ELISABETH: «Adorno gegen seine Liebhaber verteidigt», en MÜLLER-WARDEN, JOACHIM y WELZER, HARALD (eds.): *Fragmente Kritischer Theorie*, Tübingen, Diskord, 1991, pp. 13-31; NEG, OSKAR: «Über Sinn und Unsinn philosophischer Schulbildungen», en CLAUSSEN, DETLEV, NEG, OSKAR y WERZ, MICHAEL (eds.): *Keine Kritische Theorie ohne Amerika*, ob. cit., pp. 6-26; RADEMACHER, CLAUDIA: *Versöhnung oder Verständigung. Kritik der Habermasschen Adorno-Revision*, Lüneburg, zu Klampen, 1993; SCHWEPPENHAUSER, GERHARD y LÖBIG, MICHAEL (Eds.): *Hamburger Adorno-Symposion*, ob. cit.; STEINERT, HEINZ: *Das Verhängnis der Gesellschaft und das Glück der Erkenntnis*, ob. cit. y TÜRCKE, CRISTOPH y BOLTE, GERHARD: *Einführung in die Kritische Theorie*, Darmstadt, Primus, 1997.

³⁴⁷ LÖWENTHAL, LEO: «Gespräch mit Mathias Greffrath. 'Wir haben nie im Leben diesen Ruhm erwartet'», *Schriften 4*, ob. cit., p. 305.

de la civilización –y precisamente es esto lo que se sacrifica y silencia en la «invención de la tradición»–. Pero el reconocimiento de un carácter vinculante al programa de la Teoría Crítica no permite reducir su solidaridad en un conocimiento vinculante a un «paradigma unitario», y tampoco excluye la incorporación de autores afines no pertenecientes al núcleo duro del *Institut* –por ejemplo Sigfried Kracauer, Alfred Sohn-Rethel, Otto Fenichel o Paul Parin–. En este sentido se puede decir que sólo a partir de la «invención de la tradición» se convierte la Teoría Crítica en una cuestión escolástica. Pero el problema de esta operación historiográfica es que su pretendida superación del «viejo paradigma» ha condicionado de forma decisiva la recepción y la discusión de la actualidad de las obras de Horkheimer, Marcuse y especialmente Adorno.

En efecto, el infatigable ritmo de publicación de Habermas y su constante presencia en la discusión académica, a la vez que situaba a la Teoría Crítica en el centro de atención, han acabado por dar lugar a un «contexto de monopolización teórica» que ha eclipsado y ocultado las propuestas de continuación de dicho programa de trabajo que partían de un diálogo más fructífero con sus predecesores³⁴⁸. Se impone reconocer que en la década de 1980 su *Teoría de la acción comunicativa* logró conquistar el panorama académico internacional de manera incontestable, y que su modelo se ha probado sumamente efectivo a la hora de influir las políticas de investigación universitaria. Durante décadas, la recepción internacional ha considerado a Habermas como el representante por excelencia de esta «tradición teórica». En efecto, el propio Habermas ha insistido en su empeño por convertir la Teoría Crítica en algo «científicamente aceptable», firmemente asentado sobre bases normativas sólidas –sin importar si al

³⁴⁸ GÓMEZ, VICENTE: «Zeitschrift für Kritische Theorie, un nuevo foro filosófico», *Anales del seminario de metafísica*, nº 30, 1996, pp. 243-250, p. 243 y s., BOLTE, GERHARD: «Einleitung», en BOLTE, GERHARD (ed.): *Unkritische Theorie*, ob. cit., p. 7.

hacerlo ha renunciado a su núcleo de experiencia y a su intento de actualizar la tradición dialéctica y materialista o si ha tenido que «corregir» su consciente modo de *Darstellung* como si su insistencia en un momento expresivo, ensayístico o fragmentario en la exposición fueran mera expresión de idiosincrasias personales—. Operaciones como la *Adorno-Konferenz* de 1983, que tiene lugar apenas Habermas regresa a la Universidad de Fráncfort, la *Adorno-Konferenz* de 2003 organizada por Honneth o el epílogo habermasiano a la edición alemana de *Dialéctica de la Ilustración* en 1986 buscaban institucionalizar una lectura de la «vieja» Teoría Crítica articulada desde los intereses de los respectivos relevos generacionales³⁴⁹. De hecho, en países como España o Estados Unidos, los textos del «cambio de paradigma» fueron durante décadas el filtro de acceso al pensamiento de Adorno y Horkheimer —hasta acabar por declarar sus propios textos como superfluos e innecesarios frente a sus «sucesores»³⁵⁰. Por otra parte el «revisionismo» en términos de acción comunicativa se ha visto favorecido por el hecho de que en la comunidad científico-universitaria, que exige a sus miembros hablar con la terminología vigente, conocer las obras en boga y estar al día ante los fulgurantes cambios en el canon de lo académicamente aceptado, no hay un tabú más lesivo que pasar por alto un «cambio de paradigma» y persistir en modelos de trabajo supuestamente obsoletos.

Pero si ya Horkheimer había advertido que «la versión que cuenta con el aparato de propaganda y con la mayoría no se convierte también por

³⁴⁹ FRIEDEBURG, LUDWIG VON y HABERMAS, JÜRGEN, (eds.): *Adorno-Konferenz 1983*, ob. cit., HABERMAS, JÜRGEN: «Nachwort von Jürgen Habermas», en HORKHEIMER, MAX y ADORNO, THEODOR W.: *Dialektik der Aufklärung*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1986, pp. 277-292 y HONNETH, AXEL (ed.): *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, ob. cit.

³⁵⁰ Cfr. GÓMEZ, VICENTE: «La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción», ob. cit., HULLOT-KENTOR, ROBERT: «Back to Adorno», ob. cit., p. 24. En este sentido puede entenderse también la operación de Axel Honneth en HONNETH, AXEL (ed.): *Schlüsseltexzte der Kritischen Theorie*, ob. cit.

ello en la mejor versión», la comprensión del verdadero alcance de esta «invención de la tradición» y de lo que se ha sacrificado en ella exige analizar cómo se justifica la necesidad del «cambio de paradigma». Porque el triunfo de esta operación historiográfica y teórica se debe también a que es sumamente sintomática de una serie de transformaciones en las relaciones de producción teórica y en la dimensión histórica de la conciencia –también de la intelectual–. Sin duda la «vieja» Teoría Crítica y la teoría de la acción comunicativa no pueden ser consideradas seriamente como momentos de una misma tradición teórica –la primera tiene como objeto una actualización del materialismo a través de una nueva concepción de dialéctica, las aportaciones del psicoanálisis, la crítica de la cultura y la sociología empírica, mientras que la segunda se apoya en el pragmatismo trascendental, el giro lingüístico y la psicología evolutiva y del aprendizaje–. Sin embargo, una vez que la historiografía de la «invención de la tradición» ha llegado a ser hegemónica, se impone analizar cómo el autoproclamado «relevo generacional» ha intentado apropiarse del significativo «Teoría Crítica» y el modo en que se ha servido de él de acuerdo con sus intereses; sólo desde este análisis podrán sondearse las consecuencias de esta operación de «herencia» para la comprensión y la posible continuación del proyecto de trabajo.

3.4. EL «RELEVO GENERACIONAL»: ¿FUNDAMENTACIÓN NORMATIVA DE LA CRÍTICA O ANIQUILACIÓN DEL NÚCLEO DE EXPERIENCIA?

«Das Methodologische scheint heute angesichts der politischen Unklarheit zum Konkreten und das Inhaltliche zum Abstrakten zu werden»³⁵¹

En el marco del renovado interés académico por la Teoría Crítica, el regreso de Jürgen Habermas a la Universidad de Fráncfort en 1983 –en pleno auge del proceso de «invención de la tradición»– tuvo sin duda una fuerte carga simbólica. En el discurso con el que retoma su actividad docente en dicha Universidad, el propio Habermas pretende saldar una deuda con dicha «tradición» y clarificar en qué sentido podía esperarse de él una continuación de la misma: «Una tradición de pensamiento sólo permanece viva cuando se conservan sus intenciones fundamentales a la luz de nuevas experiencias, y eso no es posible sin renunciar a contenidos teóricos que han quedado anticuados. Así se comporta uno en general con respecto a las tradiciones, y especialmente cuando se trata de una teoría que reflexiona sobre sus propias condiciones de surgimiento»³⁵². Con esta referencia al núcleo temporal del programa teórico que Adorno y Horkheimer habían retomado en Fráncfort en 1949, Habermas señalaba con acierto la imposibilidad de una «ortodoxia» en la Teoría Crítica. Sin embargo el hecho de que todo intento de contemplar esta «tradición» como

³⁵¹ HORKHEIMER, MAX: carta a Theodor W. Adorno el 23.3.1957, TWA-MH Bw IV, p. 427.

³⁵² HABERMAS, JÜRGEN: «Bemerkungen zu Beginn einer Vorlesung», ob. cit., p. 209.

una doctrina definitiva y cerrada sea una pretensión vana no significa que se pueda mantener su etiqueta bajo cualquier pretexto. Ante todo resulta sumamente cuestionable que el «revisionismo sin contemplaciones» de Habermas haya «conservado» –el verbo mismo remite ya al carácter destructivo de los procesos de transformación acelerados del pasado siglo– alguna de las «intenciones fundamentales» del programa teórico, y más aún que lo haya hecho desde un nuevo horizonte histórico de experiencia. Su modelo de «herencia» buscaba más bien relativizar su significado circunscribiéndolo a un periodo histórico acotado, cerrado y aparentemente sin consecuencias para la autocomprensión de las sociedades occidentales posteriores a 1945: los años del fascismo, el estalinismo y el «inconcebible holocausto». Por ello el «cambio de paradigma» ha supuesto más bien un abandono de su conciencia histórica, de sus métodos, sus objetivos y sus modelos de análisis, y sobre todo ha negado la actualidad del «conocimiento vinculante» en que debería fundarse la solidaridad intergeneracional de quienes se consideran portadores de esta «tradición teórica». En lugar de intentar reflexionar sobre la viabilidad de los impulsos emancipatorios modernos «después de Auschwitz», el «relevo generacional» ha optado por establecer unas bases normativas sólidas e incuestionables que permitieran corregir los «déficits» de la Teoría Crítica y la revistieran de un carácter vinculante y científicamente irreprochable más allá de las circunstancias históricas y epocales concretas.

En este sentido se impone reconocer que la reformulación habermasiana ha sido una operación científico-política que se ha saldado con un indudable éxito, logrando colocar su comprensión de la «teoría crítica» en el centro de la discusión académica internacional³⁵³. Los dos

³⁵³ TÜRCKE, CHRISTOPH: «Habermas oder Wie die Kritische Theorie gesellschaftsfähig wurde», en BOLTE, GERHARD (ed.): *Unkritische Theorie*, ob. cit., pp. 21-38.

momentos clave en este «relevo generacional» han sido dos grandes disputas decisivas en la escritura de la historia del pensamiento reciente, que han definido la autoconciencia teórica e intelectual de la Alemania occidental de posguerra; por una parte la disputa del positivismo entre 1962 y 1969, en la que los futuros representantes del «cambio de paradigma» amplió y fundó su perspectiva epistemológica y su relación con las ciencias particulares³⁵⁴, y por otra la *Historikerstreit* entre 1986 y 1987, que les permitiría apropiarse de lo poco relevante que la «vieja» Teoría Crítica tiene que ofrecer para la comprensión de nuestras sociedades democráticas y «del bienestar», subrayando una cierta continuidad con una corriente intelectual antifascista sumamente frágil en Alemania³⁵⁵. Sin embargo, de acuerdo con la propia división habermasiana entre «grandes escritos científicos» y «pequeños escritos políticos», el peso del «cambio de paradigma» proviene de la «reformulación metodológica» de la Teoría Crítica planteada a raíz de la disputa del positivismo, que permitiría a Habermas y sus discípulos más cercanos (sobre todo Albrecht Wellmer, más tarde Karl Otto Apel y Claus Offe) ser situados en la órbita teórica «frankfurtiana» a la vez que desarrollaban un programa de trabajo propio y alejado de las propuestas adornianas, de las que se distanciarían crecientemente con el paso de los años³⁵⁶.

³⁵⁴ Cfr. HABERMAS, JÜRGEN: *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988 y WELLMER, ALBRECHT: *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Barcelona, Ariel, 1979. En esta disputa resulta ya visible que los planteamientos de Wellmer y Habermas difieren claramente de los de la crítica adorniana al positivismo.

³⁵⁵ Cfr. HABERMAS, JÜRGEN: *Eine Art Schadensabwicklung*, ob. cit. Pese a que sin duda la intervención habermasiana en esta disputa estuvo motivada por las mejores intenciones, su argumentación recortó y relativizó decisivamente el alcance de la quiebra de la civilización desde una visión edulcorada de los procesos de democratización de la República Federal Alemana, ahora felizmente «abierta a occidente» (cfr. también infra, 4.4).

³⁵⁶ El hecho de que Habermas sea realmente un discípulo de Adorno resulta muy cuestionable. Detlev Claussen, uno de los más destacados continuadores de la Teoría Crítica desde su entrada en el SDS de Fráncfort en la década de 1960, ha afirmado que

En efecto, el «revisionismo sin contemplaciones» de Habermas tiene lugar en clave fundamentalmente epistemológica; su objetivo es plantear un proyecto teórico viable ante la expansión y la transformación estructural de un marco de producción teórica y científica que cada vez se asimila más a los patrones del conocimiento productivo³⁵⁷. Los «viejos» teóricos críticos se habían visto ya confrontados con este problema desde los años del exilio, y el objetivo del *Institut* no era sino ofrecer un marco de trabajo desde el que poder preservar un cierto grado de autonomía del conocimiento; en todo caso se impone reconocer que, en una sociedad crecientemente funcionalizada, la tentativa adorniana de «transferir lo intransferible» a las jóvenes generaciones en la República Federal de posguerra y de salvaguardar un concepto enfático de *Glück der Erkenntnis* sólo fue posible en el marco universitario³⁵⁸. Sin embargo esta contradicción entre los

«Jürgen Habermas nunca fue un alumno de Adorno. El joven Habermas no discutía con Adorno sobre sus propios proyectos, sino sobre las publicaciones y pensamientos de Adorno [...]. Habermas, que perseguía su propio proyecto teórico, se convirtió para Adorno en un colega más joven que poseía su propio carisma y su particular atractivo y con el que armonizaba en política universitaria, pero con el que teóricamente no tuvo contacto [...]. Cuando Adorno consideraba a alguien como su discípulo, éste podía contar al menos con un prólogo para su primera publicación, o incluso una reseña. El joven Habermas no necesitaba ya este apoyo a principios de la década de 1960» (CLAUSSEN, DETLEV: *Theodor W. Adorno*, ob. cit., p. 377 ss.). Según el testimonio de Claussen, mientras los estudiantes del SDS se dedicaban a rescatar los viejos textos de Adorno y la Teoría Crítica, Habermas leía a Parsons, a quien Adorno consideraba sin duda influyente, pero poco significativo teóricamente (cfr. ADORNO, THEODOR W.: carta a Horkheimer el 14.3.1957, TWA-MH Bw IV, p. 422). De hecho el propio Habermas ha señalado que Adorno nunca se dejó impresionar por sus reservas teóricas hacia algunos de sus planteamientos, y que probablemente nunca leyera un libro suyo (cfr. HABERMAS, JÜRGEN: «Eine Generation von Adorno getrennt», p. 50). Sin embargo la correspondencia entre Adorno y Horkheimer revela que sí que leyeron y discutieron a autores como Oskar Negt o Hermann Schweppenhäuser, a quienes sí consideraron en todo momento sus discípulos. Finalmente Horkheimer escribía a Adorno en 1958 que «H. [Habermas] es un hombre especialmente activo, y puede que haya aprendido alguna cosa de nosotros, especialmente de usted, pero apenas nada que tenga que ver con la experiencia social [...]. Incluso los elementos filosóficos que ha asumido sólo suenan parecidos» (HORKHEIMER, MAX: carta a Theodor W. Adorno el 27.9.1958, TWA-MH Bw IV, p. 519).

³⁵⁷ Cfr. KRAHL, HANS-JÜRGEN: «Rede auf einen Teach-in», ob. cit., p. 319.

³⁵⁸ Véanse por ejemplo las intervenciones de Adorno en la disputa del positivismo

propósitos emancipatorios y su marco académico-universitario ha sido resuelta en el «cambio de paradigma» a favor de un academicismo sin fricciones. No en vano Habermas ha señalado la necesidad de despedirse de la filosofía adorniana «porque con las aporías de una filosofía que se niega a sí misma no es posible vivir como científico»³⁵⁹. Con ello quedan claras las prioridades de la autoproclamada «segunda generación», para la que el objetivo consiste en poner la ciencia a la altura de sus «pretensiones inmanentes de validez» y de asentar la crítica sobre unas bases sólidas e incuestionables que la hicieran viable en el nuevo marco de producción académico-universitario. En este sentido resulta significativo que, apenas unas semanas después de la muerte de Adorno, Habermas se apresurara a señalar que «después de que haya caído el velo teórico que el genio de Adorno colocaba por delante de nuestra debilidad de fundamentación, estamos metodológicamente desnudos»³⁶⁰. En definitiva, el objetivo era justificar su propio programa teórico como una reformulación metodológica que asentaba la Teoría Crítica sobre un suelo firme y que, en virtud de su relación «constructiva» con las ciencias particulares, iba a permitir una conexión más fluida entre teoría y praxis.

Tal y como lo presenta Habermas, el propósito del «cambio de paradigma» era precisamente corregir los «déficits» de la «vieja» Teoría Crítica. Desde el punto de vista metodológico, el «relevo generacional» habermasiano señala que las insuficiencias del programa de trabajo de Adorno y Horkheimer se refieren a la ausencia de reflexión sobre los

(ADORNO, THEODOR W.: «Zur Logik der Sozialwissenschaften», GS 8, pp. 547-565 y «Einleitung zum 'Positivismusstreit in der deutschen Soziologie'», GS 8, pp. 280-353. La cumbre de esta disputa puede encontrarse en ADORNO, THEODOR W. et. al.: *La disputa sobre el positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo 1971).

³⁵⁹ HABERMAS, JÜRGEN: «Dialektik der Rationalisierung», ob. cit., p. 172.

³⁶⁰ HABERMAS, JÜRGEN: citado en HORKHEIMER, MAX: «Zur Zukunft der Kritischen Theorie. Ein Gespräch mit Claus Grossner», HGS 7, p. 419.

«fundamentos normativos» de su crítica de la sociedad y de la razón, a su persistencia en un concepto de verdad que ha quedado anticuado en relación con la evolución de la investigación científica y a una cuestionable relación con las ciencias particulares³⁶¹. Los orígenes de esta «revisión» de la viabilidad de la Teoría Crítica, que culmina en *Teoría de la acción comunicativa* (1981), pueden encontrarse ya en textos que datan de finales de la década de 1960, especialmente *Ciencia y técnica como ideología* (1967) y *Conocimiento e interés* (1968)³⁶². En uno de los escritos fundacionales del «cambio de paradigma», publicado en 1969, Albrecht Wellmer proclamaba la necesidad de una «renovación de la teoría crítica para situarse a la altura de la conciencia metodológica contemporánea. La penosa andadura a través de la autointerpretación metodológica de la ciencia moderna parece haberse convertido en una necesidad para la teoría crítica»³⁶³. Es decir, la «vieja» Teoría Crítica ya no parecía viable en el marco de producción académico-universitario, y Habermas acaba por afirmar que su crítica del positivismo culmina en una devaluación total de las ciencias sociales³⁶⁴. Frente a ello el «cambio de paradigma» muestra claramente las prioridades de su programa de trabajo: «de un lado es una lucha por el espíritu crítico de la ciencia; de otro, es una lucha por el espíritu científico de la crítica»³⁶⁵.

³⁶¹ TKH I, p. 10 y TKH II, p. 583. Cfr. también «Dialektik der Rationalisierung», ob. cit., p. 171 y ss. Desde el punto de vista no estrictamente científico, el reproche fundamental es que la «vieja» Teoría Crítica, anclada en su «lúgubre horizonte histórico», no ha tomado las «tradiciones democráticas» suficientemente en serio (ibíd.). Cfr. infra, 4.4

³⁶² HABERMAS, JÜRGEN: *Ciencia y técnica como 'ideología'*, Madrid, Tecnos 2007, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982, TKH I y II (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1997).

³⁶³ WELLMER, ALBRECHT: *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, ob. cit., p. 57.

³⁶⁴ TKH I, p. 517.

³⁶⁵ WELLMER, ALBRECHT: *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, ob. cit., p. 59 y s. Para comprobar lo lejos que estos planteamientos están de las posiciones de Horkheimer en la década de 1930, basta comparar el texto de Wellmer con los de Horkheimer de 1937 (sobre todo HORKHEIMER, MAX: «Der neueste Angriff auf die Metaphysik», HGS

Sin embargo en la «reformulación» habermasiana, que se constituye en el seno de un sistema de educación superior en expansión y crecientemente organizado, la necesidad de garantizar el espíritu científico de la crítica iba a ser predominante – de ahí el interés habermasiano por elementos trascendentales y de fundamentación. Frente a la «crítica totalizante de la razón» llevada a cabo en *Dialéctica de la Ilustración*, que había conducido a la Teoría Crítica al supuesto «callejón sin salida» de la crítica del dominio de la naturaleza y de la racionalidad instrumental, el objetivo prioritario del «cambio de paradigma» era *asegurar* un concepto de racionalidad capaz de ofrecer un marco normativo que poder aplicar a los «contextos de interacción sociales e institucionales» y «subsana sus patologías»³⁶⁶. Frente a las supuestas aporías irresolubles a las que había conducido la primacía de la relación sujeto-objeto, la teoría de la acción comunicativa pretende jugar la carta de la intersubjetividad a partir de la – sumamente cuestionable– separación tajante de trabajo e interacción, entendidas como dos esferas autónomas asentadas sobre «un fundamento antropológico profundo» e igualmente originarias para la autoconservación de la especie humana³⁶⁷. A partir de este dualismo entre trabajo e

4, pp. 108-161, no por casualidad publicado en el mismo número de la *Zeitschrift für Sozialforschung* que el programático «Teoría tradicional y teoría crítica»). Sin embargo Wellmer afirma que optar por el modelo habermasiano «supone –en contradicción con el joven Horkheimer– aceptar que, precisamente *en* el sistema científico y cultural de las sociedades altamente industrializadas (o que viven de la ciencia) y a las que se ha llegado exclusivamente a través de dicho sistema, el interés por la emancipación puede ser efectivo a corto plazo y desembocar en la ilustración y en la praxis emancipatoria» (ibid., p. 156). El objetivo de la reformulación habermasiana sería por tanto desarrollar el «pathos progresista y humano» que había descubierto en el «carácter antimetafísico de la ciencia» (ibid., p. 59). Para las malinterpretaciones de Wellmer del proyecto teórico de Horkheimer, baste mencionar su afirmación de que la crítica horkheimeriana de la ciencia burguesa proviene de su confianza en el proletariado como fuerza revolucionaria (ibid., p. 58).

³⁶⁶ HABERMAS, JÜRGEN: «Dialektik der Rationalisierung», ob. cit., p. 173.

³⁶⁷ TKH II, p. 561. Las raíces de este planteamiento pueden encontrarse en HABERMAS, JÜRGEN: «Trabajo e interacción», en *Ciencia y técnica como 'ideología'*, ob. cit., pp. 11-51.

interacción, en el que se fundamenta la distinción entre razón instrumental y razón comunicativa, Habermas aspira a una teoría de la racionalidad más diferenciada, capaz de superar el supuesto carácter «unidimensional» de la «filosofía pesimista de la historia» de la «vieja» Teoría Crítica, y en condiciones de dar razón de su carácter normativo. Sin embargo, pese a que Habermas pueda conseguir asentar la crítica sobre bases incontestables en el medio de producción científico y académico, lo cierto es que elimina los rasgos característicos de esta «tradición teórica», que implicaban «tanto la crítica al concepto de fundamento como el primado de un pensamiento referido a contenidos»³⁶⁸; en ella el procedimiento no es *establecido* a priori, sino *justificado* de acuerdo con su objeto. Por ello, si bien la «reformulación» del «cambio de paradigma» parte de la conciencia de la unión de conocimiento e interés, su propuesta «se escabulle: no tiene otro interés que la ciencia»³⁶⁹.

En efecto, la «vieja» Teoría Crítica, consciente del lugar del conocimiento en el proceso vital de la sociedad y de la falsa neutralidad del «saber socialmente aceptado» del que parte la actividad científica, había insistido en la primacía del objeto y en un concepto enfático de verdad. Su punto de partida era precisamente la conciencia de una conexión *pre-teórica* entre conocimiento e interés, en la que el pensamiento y la idea no son el origen de la actividad crítica³⁷⁰; dado que toda teoría es un momento de la

³⁶⁸ ND, p. 9.

³⁶⁹ HORKHEIMER, MAX: «Traditionelle und kritische Theorie», HGS 4, p. 206.

³⁷⁰ En «Conocimiento e interés» (*Ciencia y técnica como 'ideología'*, ob. cit., pp. 159-181), Habermas combate la «ilusión objetivista del conocimiento» de una teoría tradicional que postula un conocimiento «puro», independiente del interés. Según la crítica habermasiana, la síntesis entre sujeto y objeto se produce siempre a través del interés, y la reflexión teórica debe partir de ello, también a la hora de enfrentarse con los resultados de las ciencias particulares (ibíd. p. 173). Habermas distingue entre interés técnico, práctico y emancipatorio (ibíd. p. 168 ss.), pero el problema es que esta taxonomía enraiza los intereses de modo cuasi-trascendental-antropológico y por tanto la deducción posterior de diferentes pretensiones de validez a partir de dicha clasificación estructural pierde toda

praxis social y ocupa un lugar preciso en la división del trabajo con vistas a la reproducción del dominio y de la vida, su connivencia con intereses «externos» no puede ser superada por el mero hecho de tomar conciencia de dichos intereses y ser capaz de explicitarlos –del mismo modo que el psicoanálisis no puede volver a convertir al Yo en dueño absoluto de sí mismo por el mero hecho de tomar constancia de la existencia del Ello–. De ahí la insistencia de Adorno en los recortes epistemológicos que trae consigo el modelo de exposición tradicional y su lógica de encadenamiento discursivo, al que responde con una articulación lingüística del pensamiento

dimensión histórica concreta (HABERMAS, JÜRGEN: *Conocimiento e interés*, ob. cit., p. 197). El interés técnico queda circunscrito al ámbito del trabajo, y por tanto del dominio de la naturaleza, mientras que el interés práctico sería el de la interacción y el lenguaje y el interés emancipatorio, referido a la dominación, no es explicitado más allá de un nivel vago, siendo abandonado en la posterior evolución de la teoría habermasiana. Por otra parte Habermas no tematiza la conexión entre interés práctico y teórico y sus resultantes modalidades de racionalidad y acción en un mismo individuo, ya que para él responden a diferentes esferas con un «fundamento antropológico profundo», y en base a esto justifica que su teoría de la acción comunicativa se centre exclusivamente en el interés práctico del conocimiento; es decir, en «el interés de conservar y ampliar la intersubjetividad de una posible comprensión orientadora de la acción. La comprensión de sentido dirige su estructura hacia el posible consenso de los actuantes en el marco de una autocomprensión transmitida» (HABERMAS, JÜRGEN: «Conocimiento e interés», ob. cit. p. 171). Con ello la problemática real del «trabajo», la racionalidad instrumental y el dominio de la naturaleza es desestimada como terreno «independiente» de este interés práctico del conocimiento (cfr. HABERMAS, JÜRGEN: «Trabajo e interacción», ob. cit., pp. 11-52); las relaciones de producción que determinan la vida y autoconservación de la sociedad son catalogadas como «técnica», la relación de los hombres entre sí como «interacción». Sin embargo esta asunción resulta enormemente ingenua, ante todo porque se desvincula del proceso real de la *Naturgeschichte*, pero también porque sacrifica una verdad objetiva e independiente de los sujetos, desinteresándose del conocimiento de una realidad histórico-social dinámica, que ciertamente es producto de la acción subjetiva, pero que también constituye e individualiza a los sujetos, condicionando también alguno de los puntos ciegos al yo y a la razón que no pueden solucionarse con una «descohibición de la comunicación» [*Entschränkung der Kommunikation*]. En este sentido subrayaba Hans-Jürgen Krahl, ya en 1969, que todo el programa habermasiano de una interacción basada en una comunicación libre de dominio se fundamentaba en una proyección de circunstancias académicas y universitarias a la totalidad de la sociedad: «Esta estructura lingüística –y también el discurso que señala ciencia y técnica como primera fuerza productiva sin fundamentarlo en categorías económico-críticas– contiene una proyección de relaciones universitarias y académicas al conjunto de la sociedad. Por eso uno llega necesariamente a una utopía parlamentaria, como hace Habermas, que se imagina la sociedad futura como una serie de hombres que hablan, actúan y se relacionan a través de símbolos libres de dominio» (KRAHL, HANS-JÜRGEN: «Rede auf einen Teach-in», ob. cit. p. 319).

marcada por un deliberado énfasis en lo expresivo y por una consciente renuncia a la exposición «orgánica» con pretensiones de totalidad en favor de una escritura paratáctica, en constelaciones, que da lugar a un tejido textual que se sabe más cercano al ensayo que al tratado –ensayo también en el sentido de tentativa, y por tanto de algo no-definitivo que no cree contar con resultados concluyentes y blindados y que se sabe expuesto al fracaso–³⁷¹. Y es que la reflexión metodológica adorniana es consciente de que alcanzar una fundamentación última e incuestionable tampoco es garantía conocimiento: «El conocimiento tiene más bien lugar en un trenzado de prejuicios, intuiciones, innervaciones, autocorrecciones, anticipaciones y exageraciones; es decir, en la experiencia condensada y fundamentada, pero de ningún modo transparente en todos sus momentos»³⁷². Por ello, la necesidad abstracta de seguridad, que aspira a asentar las bases de la crítica sobre fundamentos normativos a prueba de todo tipo de golpes persiste en un modelo de conocimiento idealista, que no asume el carácter condicionado de la subjetividad teórica y el modelo de una dialéctica no-conclusiva³⁷³.

Sin embargo lo que para Adorno era un modelo de articular la teoría que aspiraba a una «rebelión de la experiencia contra el empirismo» es desestimado por Habermas como un momento irracional de esteticismo en su filosofía³⁷⁴: rasgo de una idiosincrasia intelectual quizá genial, pero ante todo estéril, no-vinculante y científicamente inadmisibles. Con una elección de las palabras sumamente desafortunada, Habermas llega a afirmar que, a

³⁷¹ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Der Essay als Form», GS 11, pp. 9-33.

³⁷² MM, p. 90.

³⁷³ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: *Metakritik der Erkenntnistheorie*, GS 5, p. 221, «Aktualität der Philosophie», GS 1, pp. 325-344 y HORKHEIMER, MAX y ADORNO, THEODOR W.: «Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik», HGS 12, p. 486.

³⁷⁴ ADORNO, THEODOR W.: *Introducción a la sociología*, ob. cit., p. 74. Para la reducción a esteticismo, cfr. TKH I, p. 516 y HONNETH, AXEL: «Habermas and Adorno», Telos, Spring 1979, p. 45 y ss. e infra, 3.3.3.

partir de *Dialéctica de la Ilustración*, el proyecto de la Teoría Crítica se reduce a una mera «cuestión irónica» que señala el camino de la verdad a la vez que cuestiona su posibilidad³⁷⁵; no olvidemos que la actividad «irónica» de estos años busca descifrar la verdad de un momento histórico concreto, marcado por una nueva forma de coerción social y por la transformación de la estructura de las necesidades en las nuevas formas de socialización³⁷⁶, que favorece fenómenos como el antisemitismo y la personalidad autoritaria, y que este periodo del proyecto colectivo está marcado por la toma de conciencia de la quiebra de la civilización y sus consecuencias sobre la «vida dañada».

Por otra parte el sintomático descuido del trabajo conceptual en los textos de Habermas, que parecen haber abandonado toda tensión entre concepto y cosa, es significativo para comprender las trampas de remitir al «giro lingüístico» para justificar la «reformulación» de la Teoría Crítica. La terminología habermasiana, carente de toda conciencia de la dimensión histórica del lenguaje, remite a sistemas y subsistemas, a diversos tipos de acción y niveles de definición como si fueran meras etiquetas, con una limpia separación de planos y un llamativo uso inflacionario de verbos y términos de mecánica primitiva³⁷⁷. Dicho procedimiento lingüístico

³⁷⁵ TKH I, p. 513. Curiosamente la cita con la que Habermas apoya su argumentación no es de *Dialéctica de la Ilustración*, sino de *La crítica de la razón instrumental*. Unos años más tarde, en *El discurso filosófico de la modernidad*, Habermas precisaría su objeción afirmando que en estos años Horkheimer y Adorno se entregan a una crítica radical de la razón que incurre en una contradicción performativa (HABERMAS, JÜRGEN: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 135 ss.). Para más sobre este aspecto, cfr. infra, 4.1.

³⁷⁶ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Thesen über Bedürfnis», GS 8, pp. 392-396, HORKHEIMER, MAX: «Zum Problem der Bedürfnisse», HGS 12, pp. 252-255, ADORNO, THEODOR W.; ANDERS, GÜNTHER; BRECHT, BERTOLT et. al.: «Diskussion zus einem Seminar über die Theorie der Bedürfnisse», HGS 19, pp. 21-28).

³⁷⁷ Véase por ejemplo su uso inflacionario de términos como *entköppeln*, *rückkoppeln*, *umstellen*, *umpollen*, *zusammenprallen* o *anschlussfähig* (cfr. BERNDT, HEIDE: «Revolution und Scheinrevolution», en BOLTE, GERHARD (ed.): *Unkritische Theorie*, ob. cit., p. 97 s.).

comparte con cierta postmodernidad la tendencia a reducir el lenguaje a mera designación, como si los conceptos fueran signos intercambiables, meramente disponibles para la «conciencia ordenadora» del filósofo³⁷⁸. La misma falta de respeto por la dimensión histórica de los conceptos se revela en el propio modelo argumentativo de sus grandes textos, basado en el compendio de diferentes modelos y tradiciones teóricas. En efecto, la construcción de las grandes propuestas habermasianas se apoya en compilaciones de gran eclecticismo que «reconstruyen» y argumentan integrando diferentes modelos teóricos; el resultado de estas obras de gran erudición académica es cuestionable en la medida en que propuestas de índole muy diversa aparecen alineadas unas junto a otras en falsas condiciones de igualdad, relativizadas, desustanciadas y extraídas de su horizonte real³⁷⁹. Sin embargo, este procedimiento es sintomático de una transformación de la conciencia histórica e intelectual. Si para Adorno la confrontación intelectual con Kierkegaard y Husserl había sido todavía un *tour de force*, la búsqueda de una crítica inmanente de la tradición idealista capaz de superar sus insuficiencias, para la teoría de la acción comunicativa –como para el pensamiento postmoderno– las teorías no son ya más que elementos susceptibles de ser compilados para una propuesta teórica propia;

³⁷⁸ La crítica de Adorno a este tipo de procedimiento lingüístico puede encontrarse en DA, p. 78 y ADORNO, THEODOR W.: «Thesen über die Sprache des Philosophen», GS 1, p. 366.

³⁷⁹ Habermas tiene sin duda la capacidad de integrar planteamientos muy heterogéneos estableciendo diversas «tradiciones» y corrientes, que le permiten combinar análisis de Hegel, Marx y Lukács con elementos de Gadamer, Heidegger, Popper, Parsons, Piaget, Mead, Brandom o Lorenzens. El problema es que elementos tan diversos no pueden ser integrados sin una estilización que los reduzca a un apoyo cómodo para la argumentación que Habermas quiere efectuar en cada momento. Baste mencionar que *El discurso filosófico de la modernidad* sitúa *Dialéctica de la Ilustración* en la misma línea de desarrollo que la crítica heideggeriana de la metafísica. Frente a esta falta de diferenciación histórica y conceptual –malintencionada o no– cabría recordar que ya Horkheimer había señalado que uno de los métodos más efectivos de neutralizar una teoría era la «flagrante y jovial asunción de sus categorías en un contexto que contradice a su autor» (HORKHEIMER, MAX: *Dämmerung*, HGS 2, p. 327).

en cierto sentido la historia del pensamiento sería una aglomeración de ruinas más o menos «aprovechables». Ante la descomposición del pasado y la fragmentación de la tradición, el artefacto teórico de Habermas –que es al mismo tiempo documento y objeto de la *Geistesgeschichte*– se sirve de conceptos y modelos de trabajo arbitrariamente, con objeto de crear una trayectoria que conduzca teleológicamente hasta su propio plantamiento, en el que los diferentes elementos son fundidos y re-sistematizados. En definitiva, todo lo pensado con anterioridad está sometido sin defensa al ataque del presente al resto de los tiempos; en todo caso, «el presente triunfa».

Lo poco que ha sobrevivido de la Teoría Crítica «clásica» en el «cambio de paradigma» está dispuesto en constelaciones extrañas –cuando no simplemente opuestas– a sus objetivos e impulsos. La pretensión habermasiana de «superar» las «aporías» de la «crítica totalizante de la razón» no es argumentada más allá de un candoroso voluntarismo que se aferra precisamente a aquello que estaba en cuestión: «Frente al fenómeno discrepante de la disolución de las identidades individuales y grupales formadas en la alta cultura, un pensamiento filosófico ampliamente operativo y en comunicación con las ciencias sólo podría salvar la frágil unidad de la razón, movilizand o la unidad de identidad y no-idéntico que se produce en el discurso racional»³⁸⁰. En estas líneas parecen sonar lejanamente algunos ecos del pensamiento adorniano; sin embargo, como el propio Horkheimer había advertido ya en 1958, «incluso los elementos filosóficos que [Habermas] ha asumido sólo suenan parecidos»³⁸¹. Lo cierto es que las claves teóricas desde las que se articula el «cambio de

³⁸⁰ HABERMAS, JÜRGEN: «Einleitung: Wozu noch Philosophie? (1971)», ob. cit., p. 37.

³⁸¹ HORKHEIMER, MAX: carta a Theodor W. Adorno el 27.9.1958, TWA-MH Bw IV, p. 519.

paradigma» son el *linguistic turn*, el «pensamiento post-metafísico» y la necesidad de situar el concepto de racionalidad desde la perspectiva procedimentalista de la pragmática universal³⁸². Partiendo de estas premisas no sólo resulta difícil reconocer alguna perspectiva en común con la «vieja» Teoría Crítica, sino que parece improbable que el nuevo «paradigma» pueda establecer un diálogo real con ella. Por lo demás, el conocimiento vinculante en el que se constituye y sostiene la Teoría Crítica no puede guiarse por una necesidad de fundamentación incuestionable, sino que debe responder a las transformaciones sociales e históricas y al intento de frenar en cada momento la perpetuación de la injusticia³⁸³. Sin embargo la formulación habermasiana de una pragmática trascendental ha acabado por renunciar a un concepto enfático de verdad y a su dimensión histórica, que ha quedado reducida a grados de plausibilidad diseminados en múltiples universos de discurso³⁸⁴. Si la Teoría Crítica había surgido desde la conciencia de que ya no se podía hacer filosofía sin investigar la realidad, y por ello había intentado revitalizar el pensamiento dialéctico con la introducción de contenidos materiales de experiencia –de ahí la incorporación de la sociología empírica, la estética, la crítica cultural o el psicoanálisis– la propuesta habermasiana acaba recayendo en la «filosofía pura»³⁸⁵.

La recaída por debajo del nivel de consecuencia histórica de los «viejos» teóricos críticos resulta ya visible en las simplificaciones de las «reconstrucciones» históricas llevadas a cabo por Dubiel, Honneth, Wellmer

³⁸² HABERMAS, JÜRGEN: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1988, p. 14.

³⁸³ «Marx nunca hubiera desgajado el pensamiento del curso real de la historia [...]. La persistencia indisminuida del sufrimiento, el miedo y la amenaza obliga al pensamiento a no abdicar. Después del *versäumte Augenblick* tiene que intentar aclarar sin descanso por qué el mundo, que aquí y ahora podría ser el paraíso, mañana puede convertirse en el infierno» (ADORNO, THEODOR W.: «Wozu noch Philosophie», GS 10.2, p. 471 s).

³⁸⁴ HABERMAS, JÜRGEN: «Dialektik der Rationalisierung», p. 207.

³⁸⁵ Esto es precisamente lo que Horkheimer reprocha a Habermas (HORKHEIMER, MAX: carta a Theodor W. Adorno el 27.9.1958, TWA-MH Bw IV, p. 512).

y Wiggershaus y asumidas por el propio Habermas³⁸⁶. Según estas «reconstrucciones», *Dialéctica de la Ilustración* supondría un «giro» de la Teoría Crítica hacia una «filosofía pesimista de la historia» y una «crítica totalizante de la razón» entendida como una «actitud» que sólo es comprensible desde el «estado de ánimo» reinante en un momento particularmente «aciago» de la historia reciente³⁸⁷. Según esta «invención de la tradición», el principal responsable de este cambio de orientación, fechado en torno a 1941, sería Adorno, en tanto que su confianza en el potencial crítico del arte y su concepción de la negatividad le permiten una radicalización extrema de su crítica que a un filósofo como Horkheimer, que no disponía más que de la razón, le hubiera resultado impensable³⁸⁸. Por tanto, lo que era elaboración teórica consecuente de la experiencia social e histórica y de la nueva luz que ésta arrojaba sobre la viabilidad del proyecto moderno, es reducido a una argumentación psicologista que intenta explicar el «giro» en virtud de las supuestas condiciones de aislamiento en California y a la «mala influencia» de Adorno sobre Horkheimer³⁸⁹. En definitiva,

³⁸⁶ DUBIEL, HELMUT: *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, ob. cit.; HABERMAS, JÜRGEN: «Nachwort von Jürgen Habermas», ob. cit.; HONNETH, AXEL: «Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie», en BONSS, WOLFGANG y HONNETH, AXEL (eds.): *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1982, pp. 87-126, así como la primera parte de HONNETH, AXEL: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1985, pp. 11-112; WELLMER, ALBRECHT: *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, ob. cit.; WIGGERSHAUS, ROLF: *Die Frankfurter Schule*, ob. cit.; finalmente se podría mencionar el congreso sobre la «Escuela de Fráncfort» celebrado en 1984: HONNETH, AXEL y WELLMER, ALBRECHT, (eds.): *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, ob. cit.

³⁸⁷ HABERMAS, JÜRGEN: *El discurso filosófico de la modernidad*, ob. cit., p. 135 y 146. En *Teoría de la acción comunicativa* se afirma que, a partir de esta obra, «la Teoría Crítica sólo ya puede asegurar sus bases normativas desde una filosofía de la historia. Esta base ya no era sólida para un programa de investigación empírico» (TKH II, p. 561).

³⁸⁸ HABERMAS, JÜRGEN: «Nachwort von Jürgen Habermas», ob. cit., p. 288 s. Para un análisis sobre el rol y la deformación de Adorno en la «reconstrucción» histórico-sistemática que está a la base del «cambio de paradigma», cfr. infra 3.2.

³⁸⁹ En el epílogo de Habermas a la reimpresión de *Dialéctica de la Ilustración* en 1987 se llega a hablar de que la «relación exclusiva con Adorno» por parte de Horkheimer es

Adorno –que se incorpora al núcleo del proyecto teórico a finales de la década de 1930, en un momento de transformaciones fundamentales que sitúan al programa de la Teoría Crítica ante nuevas exigencias, y que no en vano es elegido por Horkheimer como el teórico más adecuado para responder a estas nuevas prioridades (cfr. supra, 3.2)– es presentado como el instigador de una crítica radical de la razón que encierra a la Teoría Crítica en un modelo insostenible, que convierte sus textos en mero «documento fascinante» de un «doble aislamiento» en la ciencia y en la política³⁹⁰. En efecto, el diagnóstico de la «invención de la tradición» es que con el «giro» marcado por la influencia adorniana se rompe «la conexión entre imaginación utópica y orientación de la acción política», se pierde toda referencia a la praxis, y la Teoría Crítica abandona su programa inicial de trabajo para entrar en un proceso de autodisolución³⁹¹. La evolución desde aquí hasta la *Dialéctica negativa* es leída en clave de un distanciamiento de las ciencias sociales para moverse hacia un paradigma estético-expresivo, con lo que la primacía del marco de análisis adorniano supondría la «definitiva represión y olvido de la dimensión social» en la evolución de la

uno de los momentos en este paso a una «filosofía de la historia pesimista» cuyo objetivo era la «hibernación». Entre el resto de motivos que habían conducido a esta «ruptura» se señalan también otras razones de índole psicologista, como el final de la publicación *Zeitschrift*, el abandono de Nueva York, donde el marco de cooperación y discusión era más amplio, o la «ruptura» (como si hubiera sido una cuestión de índole meramente subjetiva) con una teoría materialista de la sociedad «pese a todo dirigida a la transformación» (ibid., p. 280). En general, este epílogo supone un cambio de tono y una especie de «paso a la ofensiva» en la «invención de la tradición», que ahora llegaba incluso a permitirse tener la última palabra en la publicación de las fuentes fundamentales de la «vieja» Teoría Crítica.

³⁹⁰ WELLMER, ALBRECHT: *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, ob. cit., p. 59. Lo sorprendente de la acusación es sin embargo que Wellmer no parece preguntarse por los motivos objetivos de semejante «aislamiento».

³⁹¹ DUBIEL, HELMUT: *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, ob. cit., p. 127 y p. 123, HONNETH, AXEL: *Die zerrissene Welt des sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1990, p. 57 y WELLMER, ALBRECHT: *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, ob. cit., p. 58. Esta será sobre todo la tesis defendida por Habermas en su crítica a *Dialéctica de la Ilustración* en HABERMAS, JÜRGEN, *El discurso filosófico de la modernidad*, ob. cit.

Teoría Crítica³⁹². Pero estas críticas sólo resultan sostenibles para quienes no han comprendido el alcance de la quiebra de la civilización y la necesidad de que el «pienso en Auschwitz» acompañe todas mis representaciones. En definitiva, parece que el interés de todas estas «reconstrucciones historiográficas» desde la «invención de la tradición» responden simplemente al objetivo de «demoler la argumentación original y volver a recomponerla de un modo distinto a sus propias intenciones»³⁹³.

La tentativa de «reformulación» habermasiana parte de un intento de recuperar el proyecto de cooperación colectivo de la década de 1930 desde la situación académica de 1980: actualizarlo como modelo de organización y coordinación de la investigación del conocimiento desde la filosofía social³⁹⁴. Pero por ello mismo su propuesta adolece de un voluntarismo

³⁹² HABERMAS, JÜRGEN: «Dialektik der Rationalisierung», ob. cit., p. 175 y HONNETH, AXEL: *Kritik der Macht*, ob. cit., pp. 70-112. De hecho Honneth, representante actual de una supuesta «tercera generación» de la Teoría Crítica, ha insistido en numerosas ocasiones en que la teoría sociológica adorniana resulta hoy inservible; sin embargo su rechazo no entra siquiera en la discusión de los textos de temática sociológica, sino que éstos son desechados de antemano, calificándolos sin ulterior argumentación de «poco informados, extrañamente carentes de inspiración y por ello directamente dogmáticos» (HONNETH, AXEL: *Pathologien der Vernunft*, ob. cit., p. 70).

³⁹³ TÜRCKE, CHRISTOPH: «Habermas oder Wie kritische Theorie gesellschaftsfähig wurde», ob. cit., p. 33. Las tesis de la primera gran «reconstrucción histórica» desde la «invención de la tradición», la de Helmut Dubiel en 1978, habían sido discutidas por los dos únicos «supervivientes» de la «vieja» Teoría Crítica en la década de 1970 (LÖWENTHAL, LEO: *Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1980, p. 93 y ss. y MARCUSE, HERBERT: «Theorie und Politik», en *Gespräche mit Herbert Marcuse*, Fráncfort del Meno, 1978, pp. 9-62, p. 15 y ss.). Especialmente Löwenthal, que fue el más longevo de los «viejos» teóricos críticos, tuvo ocasiones de cuestionar estas operaciones «historiográficas»; por ejemplo cuando, en su intervención en la *Adorno-Konferenz* de 1983, señalaba que «había vivido en su propia carne cómo se escribe la historia», y subrayaba que negar las aportaciones de la «vieja» Teoría Crítica a la hora de plantear las tareas contemporáneas de la crítica no iba a resultar tan sencillo como algunos pretendían (LÖWENTHAL, LEO: «Erinnerung an Theodor W. Adorno», *Schriften 4*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, p.74 y 86 y s.). En estos años Löwenthal afirmarí también que las discusiones sobre «diferencias en el paradigma de Horkheimer y Adorno», etc. habían dado lugar a una especie de hermenéutica talmúdica absurda, incluso a una industria de la «Escuela de Fráncfort» (LÖWENTHAL, LEO: «Gespräch mit Mathias Greffrath», ob. cit., p. 319 y p. 325).

³⁹⁴ El único texto de la «vieja» Teoría Crítica en el que puede encontrarse un esbozo de

ahistórico: se trataría de superar el «paradigma» iniciado en *Dialéctica de la Ilustración* mediante un «regreso» al «materialismo interdisciplinar» llevado a cabo en la *Zeitschrift für Sozialforschung*³⁹⁵. En efecto, para el «cambio de paradigma», la continuación de la Teoría Crítica pasa por la reapropiación del «proyecto de cooperación colectiva» de la década de 1930 y por el intento de retomar las «tareas irresueltas» del mismo para llevar a cabo una «renovación y desarrollo de la teoría crítica de la sociedad», entendida como un primer paso en la autorreflexión de las ciencias particulares³⁹⁶. Sin embargo este proyecto había sido abandonado con buenos motivos. No en vano *Dialéctica de la Ilustración* partía de la constatación de que los resultados de las ciencias particulares son sin duda «un momento del conocimiento», pero que, dado que su función se había visto reducida al incremento y al perfeccionamiento del dominio social de la naturaleza interna, la Teoría Crítica ya no podía pretender constituirse como crítica o continuación de las mismas³⁹⁷. En la medida en que la forma socialmente

semejante programa es un escrito sumamente circunstancial y marcado por delicadas cuestiones de política universitaria: la lección inaugural de Horkheimer al tomar posesión de la dirección del *Institut* en 1931 (HORKHEIMER, MAX: «Die gegenwärtige Lage der Sozialpsychologie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung», HGS 3, especialmente p. 31 ss.). Para las condiciones de esta idealización retrospectiva, cfr. por ejemplo HABERMAS, JÜRGEN: «The inimitable *Zeitschrift für Sozialforschung*», *Telos*, 45, 1980, pp. 114-121.

³⁹⁵ HABERMAS, JÜRGEN: «Dialektik der Rationalisierung», ob. cit., p. 184.

³⁹⁶ TKH I p. 518, y TKH II, p. 554 y ss.; cfr. también WELLMER, ALBRECHT: «Die Bedeutung der Frankfurter Schule Heute», en HONNETH, AXEL y WELLMER, ALBRECHT (eds.): *Die Frankfurter Schule und seine Folgen*, ob. cit., p. 25. En este sentido es necesario subrayar que, precisamente cuando la «invención de la tradición» sitúa a Habermas como sucesor más reciente de la Teoría Crítica, su programa aboga por un «pragmatismo trascendental» que le condena a un formalismo irreconciliable con todo planteamiento de un materialismo interdisciplinar. En efecto, el trabajo que todavía en *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (HABERMAS, JÜRGEN: *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 2006) partía de un estudio que reunía elementos históricos, sociales, políticos, literarios y culturales, pero sobre todo basados en desarrollos históricos reales, deja paso a un tratamiento cada vez más formalista, basado en meros criterios procedimentales y vacío de contenidos hasta acabar por eclipsar completamente la dimensión histórica real.

³⁹⁷ DA, p. 11 s. Para la nueva constelación en que ciencia, sociedad y dominio se vinculan

dominante del conocimiento científico había tenido que sacrificar su capacidad de autorreflexión, el programa de trabajo ya no podía limitarse someterse a la lógica de la investigación científica, sino que tenía que articular sus materiales en una nueva forma de *Darstellung* en la que éstos adquirirían un significado completamente nuevo³⁹⁸ –piénsese por ejemplo cómo los resultados de las investigaciones empíricas del *Institut* son incorporados y reelaborados en el capítulo sobre «Elementos de antisemitismo» en *Dialéctica de la Ilustración*–. Por ello Detlev Claussen había señalado ya en 1970 lo paradójico de estas «reconstrucciones», que contemplan la Teoría Crítica como un objeto más de la historia de las ideas y se muestran incapaces de comprender sus planteamientos en el contexto de los procesos de desarrollo históricos³⁹⁹. De este modo el autoproclamado «cambio de paradigma» se revela como un mero abandono del «contenido vinculante» de la Teoría Crítica encubierto como continuación.

de manera indisoluble, cfr. sobre todo DA, p. 38, así como MORITZ, PETER: *Kritik des Paradigmenwechsels. Mit Horkheimer gegen Habermas*, Lüneburg, zu Klampen, 1992. Por otra parte, frente a las distorsiones historiográficas, es necesario subrayar que los textos de Horkheimer revelan ya desde comienzos de la década de 1930 una fuerte conciencia de la impotencia real y social de la ciencia y el conocimiento ante unas concentraciones de poder cada vez más fuertes en la consolidación del capitalismo post-liberal, que colocan a la actividad científica en una posición de dependencia que nada tiene que ver ya con su función crítica y desmitologizadora durante la fase de ascenso de la burguesía en la modernidad temprana (cfr. por ejemplo HORKHEIMER, MAX: «Bemerkungen über Wissenschaft und Krise» HGS 3, pp. 40-47). En este sentido las «reconstrucciones» de la «invención de la tradición» han pasado por alto hasta qué punto esta crítica de la ciencia se apoyaba en la experiencia directa de las consecuencias teóricas y sociales de la *administrative research* estadounidense, que amenazaba con establecer un régimen de racionalización, planificación y control tanto de la investigación como de la propia vida cotidiana que era objeto de estudio (cfr. por ejemplo las experiencias de Adorno en el Princeton Radio Research Project entre 1938 y 1940: ADORNO, THEODOR W.: *Currents of Music*, ob. cit., JENEMANN, DAVID: *Adorno in America*, ob. cit. y MAISO, JORDI: «'Ser devorado no duele'. Theodor W. Adorno y la experiencia americana», *Arbor*, vol. CLXXXV, número 739, pp. 963-975).

³⁹⁸ HORKHEIMER, MAX: «Zur Zukunft der Kritischen Theorie. Ein Gespräch mit Claus Grossner», HGS 7, p. 423. Cfr. también DA, p. 104.

³⁹⁹ CLAUSSEN, DETLEV: «Zur emanzipativen Gehalt der materialistischen Dialektik in Horkheimers Konzeption der Kritischen Theorie», ob. cit., p. 68. La crítica de Claussen en este texto temprano se refiere concretamente a *Teoría crítica y positivismo*, de Albrecht Wellmer (ob. cit.).

En este sentido, la carta que Horkheimer escribe a Adorno en 1958 para comunicarle sus reservas respecto a Habermas resulta sumamente reveladora; en ella se reconoce a Habermas como un joven extraordinariamente prometedor, inteligente y activo, pero que sin embargo representa el prototipo de aquellos discípulos que habían pasado años junto a Adorno y Horkheimer «sin ampliar lo más mínimo su experiencia de la realidad social, sin reflexionar con buen juicio sobre el presente y sin otro esfuerzo que el que bastaba con la lectura, la inteligencia y, si es necesario, el seminario de filosofía»⁴⁰⁰. Pese a los innegables excesos de la carta de Horkheimer, su juicio revela una lúcida percepción del desinterés habermasiano por la experiencia histórica y social concreta y sobre su preferencia por cuestiones académicas y «de seminario», que con el paso de las décadas se ha probado estrictamente correcto. De hecho la posterior «revisión» que Habermas emprendería para asentar la Teoría Crítica sobre bases normativas universalistas, racionales y sólidas acabaría por hacer tábula rasa de toda la elaboración de la experiencia histórica que había caracterizado a la «vieja» Teoría Crítica. Y es que lo que en *Teoría de la acción comunicativa* se presenta como el «lastre en términos de filosofía de la historia» del que es necesario «liberarse» es en realidad el contenido de experiencia histórico y material de la Teoría Crítica⁴⁰¹: su verdadera «herencia» en un momento histórico que tiende a aniquilar la dimensión histórica de la conciencia.

En efecto, frente al intento de defender un concepto de experiencia no reducida –y no reductible a términos de filosofía de la conciencia ni de

⁴⁰⁰ HORKHEIMER, MAX: carta a Theodor W. Adorno el 27.9.1958, TWA-MH Bw IV, p. 508.

⁴⁰¹ «Frente a ellos, la teoría de la acción comunicativa puede asegurarse de un contenido racional en estructuras antropológicas profundamente asentadas en un análisis injertado en un principio de modo reconstructivo, es decir, *ahistórico* [...]. Con esta aproximación he intentado liberar el materialismo histórico de su lastre en términos de filosofía de la historia» (TKH II, p. 561 s. El subrayado es mío, JM).

filosofía del lenguaje–, Habermas va a optar por un método «ahistórico» y por un concepto formalista de razón que recae por debajo de la crítica a las tendencias formalizadoras e instrumentales llevada a cabo de modo ejemplar en el excursus sobre Kant y Sade de *Dialéctica de la Ilustración*. Para el «cambio de paradigma» lo decisivo ya no es una reflexión que, desde la experiencia del presente como resultado del proceso histórico, replantee la posibilidad de la praxis, la comunicación intersubjetiva o la viabilidad de los objetivos emancipatorios, sino establecer un fundamento normativo de la crítica con un anclaje firme y unas bases supuestamente antropológicas: las condiciones trascendentales de posibilidad de la comunicación lingüística humana orientada al entendimiento⁴⁰². En efecto, el interés universalista de Habermas le lleva a abstraer de contenidos materiales, históricos y empíricos para centrarse en los procedimientos formales de la comunicación y en las condiciones trascendentales del entendimiento intersubjetivo⁴⁰³; el resultado es una racionalidad «procedimental» que se ve obligada a postular una «normalidad» libre de violencia y coacción que después sería histórica o socialmente «desviado»⁴⁰⁴. Huelga señalar que la búsqueda de unos principios meramente formales e históricamente incommovibles (si bien por ello quizá también históricamente inoperantes⁴⁰⁵) remiten de nuevo a una *prima philosophia* que contradice todos los objetivos de la «vieja» Teoría Crítica, sobre todo en su vertiente adorniana. El mejor índice de esta

⁴⁰² Cfr. HONNETH, AXEL: *Kritik der Macht*, ob. cit., p. 307 ss. Para una crítica, cfr. ROMERO, JOSÉ MANUEL: «J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la Teoría Crítica», en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº 1, 2009, p. 67.

⁴⁰³ Para Habermas la «utopía» de la racionalidad comunicativa no puede apoyarse en formas de vida históricamente dadas o enraizadas en tradiciones concretas, sino que se refiere sólo a determinaciones formales de su estructura comunicativa (HABERMAS, JÜRGEN: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1984, p. 489).

⁴⁰⁴ HABERMAS, JÜRGEN: «Conocimiento e interés», ob. cit., p. 178.

⁴⁰⁵ Cfr. ZAMORA, JOSÉ ANTONIO: «J. Habermas: Teoría de la acción comunicativa y memoria de las víctimas», ob. cit.

«incomprensión generacional» podría ser el hecho de que Habermas reproche a Horkheimer y Adorno que no asentaran los «cimientos normativos» de su crítica «a profundidad suficiente como para que no se hubieran visto afectados por la descomposición de la cultura burguesa, que a ojos vista parecía entonces consumarse en Alemania»⁴⁰⁶; sin embargo la «vieja» Teoría Crítica huía precisamente de una supuesta «profundidad» que pretendía blindar el pensamiento y ponerlo a salvo del devenir histórico para convertirlo en una certeza incommovible, pero completamente estéril⁴⁰⁷. No en vano Adorno considera que el único escenario válido para cuestiones morales es el impulso espontáneo contra la perpetuación del terror, de la tortura y de la miseria –un impulso que no obstante no puede ser racionalizado como principio abstracto, porque de hacerlo entraría en el círculo fatal de su deducción y su validez–⁴⁰⁸. Frente a ello el «cambio de paradigma» sucumbe a un modelo de racionalidad que sólo logra definir la validez universal de modo funcional. En consecuencia, el pragmatismo trascendental habermasiano no sólo se pone al alcance de la crítica de Hegel al planteamiento moral kantiano⁴⁰⁹, sino que elimina los contenidos materiales de experiencia de la Teoría Crítica, que era lo que determinaba la constitución de un programa teórico basado en una *unabgeschlossene Dialektik*.

Lo que se revela en estas «diferencias metodológicas» es que la

⁴⁰⁶ HABERMAS, JÜRGEN: *El discurso filosófico de la modernidad*, ob. cit., p. 162.

⁴⁰⁷ HORKHEIMER, MAX y ADORNO, THEODOR W.: «Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik», HGS 12, p. 468.

⁴⁰⁸ ND, p. 281. Para un análisis del impulso moral en la filosofía adorniana, cfr. ZAMORA, JOSÉ ANTONIO: *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, ob. cit., p. 263 ss.

⁴⁰⁹ HEGEL, G.W.F.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 1999, p. 158 ss. Por ello resulta escandaloso que, precisamente desde su planteamiento de una pragmática trascendental, reproche a Adorno y Horkheimer que su pensamiento acaba por prescindir de todo contenido, quedando reducida a un ejercicio de autorreflexión vacío (HABERMAS, JÜRGEN: «Einleitung: Wozu noch Philosophie?», ob. cit., p. 31).

«vieja» Teoría Crítica y la teoría de la acción comunicativa son proyectos de índole y alcance distinto, entre los que resulta difícil encontrar un denominador común. Y es que para Habermas no se trata de desentrañar los vínculos de modernidad y barbarie a la vista de un presente catastrófico, sino de subrayar –precisamente en el declive histórico de los estados del bienestar y en los años de transición al modelo neoliberal– los «indestructibles potenciales de justicia» inherentes a las sociedades occidentales modernas como resultado de su proceso de racionalización. Este interés por explicitar los fundamentos normativos de las sociedades modernas lleva a la teoría de la acción comunicativa a reducir el decurso histórico de la modernidad occidental al proceso de constitución y diferenciación de diferentes esferas de valor (ciencia, moral y arte) que garantizan la posibilidad de crítica –si bien al precio de que la modernidad misma se vuelve incriticable⁴¹⁰–. Si la «vieja» Teoría Crítica había insistido en que la crítica immanente de la sociedad burguesa se basaba en que ésta no estaba en condiciones de «cumplir las propias reglas de legitimidad que ella misma ha constituido, y que al mismo tiempo persevera en estas reglas como expresión negativa de una formación social justa»⁴¹¹, el

⁴¹⁰ Para la modernidad como proceso de diferenciación de las diferentes esferas normativas que posibilitan la crítica, cfr. TKH I, p. 225 ss., HABERMAS, JÜRGEN: *El discurso filosófico de la modernidad*, ob. cit., p. 142 ss. y «La modernidad, un proyecto incompleto», en FOSTER, HAL (ed.): *La postmodernidad*, Barcelona, Kairós, 2002, pp. 19-36. En este sentido, José Manuel Romero ha señalado acertadamente que «si la modernidad se concibe como el proceso de decantación y diferenciación de los parámetros normativos de toda crítica posible y la sociedad moderna, consecuentemente, se postula como institucionalización de tales parámetros, entonces resulta claro que carecemos de todo principio normativo al que remontarnos para criticar la modernidad y la formación social que es su resultado. Las diferenciaciones modernas de esferas de validez cultural y de sistemas y mundo de la vida (en Habermas) y de esferas de reconocimiento moral (en Honneth) resultan así, desde sus planteamientos, incriticables: pues los parámetros de que disponemos, según estos autores, para la crítica han sido ya delimitados y han devenido reflexivos en tales procesos» (ROMERO, JOSÉ MANUEL: «J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la Teoría Crítica», ob. cit., p. 72).

⁴¹¹ HORKHEIMER, MAX y ADORNO, THEODOR W.: «Diskussionen über die Differenz

trascendentalismo habermasiano responde al intento de restaurar la viabilidad del «proyecto inacabado de la modernidad» como si esta imposibilidad de realizar sus ideales fuera una cuestión meramente externa y accidental. Pero si intenta «restaurarlo» es precisamente porque sus planteamientos parecen suponer que el proceso de desintegración de las sociedades burguesas en el «breve siglo XX» hubiera sido una mera «desviación» del rumbo del proyecto moderno, con lo que éste quedaría completamente blindado contra toda posible revisión o cuestionamiento y no debería responder de sus consecuencias históricas concretas. En consecuencia, pese a que la «reformulación» habermasiana sea científicamente irreprochable, lo cierto es que recae en una ingenuidad quizá comprensible desde el punto de vista «generacional», pero histórica e intelectualmente inaceptable.

No en vano los elementos con los que el «cambio de paradigma» quiere «superar» los «déficits» de la «vieja» Teoría Crítica son precisamente aquellos que estaban en cuestión: el modelo de racionalidad social e históricamente vigente y la posibilidad de una relación intersubjetiva no mediada por la relación sujeto-objeto –es decir, por la necesidad de autoconservación–. Y es que, frente a la limitación de las pretensiones teóricas a las condiciones de posibilidad del establecimiento de consensos, las experiencias históricas de la modernidad ponen de manifiesto situaciones en las que la violencia social y el modo en que es interiorizada, racionalizada y perpetuada por los sujetos socializados no puede soslayarse mediante el simple acuerdo o la mera explicitación discursiva. Y es que el propio decurso de las sociedades modernas ha puesto en tela de juicio la credibilidad del universalismo de los principios abstractos al que pretende aferrarse el procedimentalismo habermasiano; de ahí la insistencia de la

zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik», HGS 12, p. 436.

«vieja» Teoría Crítica en la centralidad del antisemitismo para comprender las aporías de las promesas de emancipación de la sociedad burguesa⁴¹². Si la integración social de los judíos sólo era posible como asimilación, como renuncia a su ser específico y concreto –«el judío debía ser 'destruido' para poder conservarlo como ser humano, como sujeto universal abstracto de derechos y deberes»⁴¹³–, esta exigencia de «abstracción» revelaba el particularismo de los ideales burgueses pese a su pretendida universalidad: la igualdad de trato les era reconocida en tanto que propietarios de mercancías, no en tanto que individuos concretos⁴¹⁴. En este sentido el antisemitismo moderno arroja una potente luz sobre el fracaso de la civilización para liberar a los hombres del miedo y de la coacción natural o pseudonatural. El antisemitismo convierte a un colectivo de víctimas y perseguidos de la historia europea en catalizador de las contradicciones de la sociedad burguesa⁴¹⁵, ofreciendo un chivo expiatorio con el que los individuos socializados pueden canalizar la frustración y la impotencia generada por la presión de unos imperativos sociales abstractos sin poner en

⁴¹² «El antisemitismo moderno denuncia la validez general de los derechos humanos. Censura la forma social del particularismo que precisamente desarrolla lo general. En esta agitación los judíos son insustituibles; encarnan lo general como particular. En su desarrollo se entrelazan libertad y dominio. El mundo aparece invertido: apariencia de dominio, enmascaramiento de la represión hasta lo irreconocible» (CLAUSSEN, DETLEV: *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1987, p. 34). En este sentido el silencio de Habermas con respecto al antisemitismo (los «Elementos de antisemitismo» es el único capítulo que nunca comenta de *Dialéctica de la Ilustración*) resulta sumamente elocuente.

⁴¹³ ZAMORA, JOSÉ ANTONIO: *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, ob. cit., p. 66.

⁴¹⁴ CLAUSSEN, DETLEV: *Grenzen der Aufklärung.*, ob. cit., p. 114.

⁴¹⁵ Fundamentalmente se trata de la contradicción entre libertad política y no-libertad económica, en la que los judíos, como única comunidad identificable de la esfera de la circulación en el capitalismo temprano, son percibidos como encarnación de la modernización económica, cuya violencia ya no era personal, sino fundamentalmente abstracta, basada en la ley del valor, pero no por ello menos impelente (cfr. CLAUSSEN, DETLEV: «Vom Judenhass zum Antisemitismus», *Aspekte der Alltagsreligion*, ob. cit., p. 71).

peligro su necesidad de adaptación y autoconservación⁴¹⁶. Desde la conciencia de esta función clave del antisemitismo en las sociedades modernas, Adorno no podía sino rechazar la «utopía abstracta» de la modernidad burguesa, que proclama la igualdad de todos los hombres desde una concepción de tolerancia que fortalece la tendencia socio-histórica a la uniformización; frente a ello el objetivo de una civilización capaz de cumplir sus promesas sería que las diferencias particulares no se conviertan en estigmas, sino que cada uno pudiera «ser diferente sin temor»⁴¹⁷. Sólo así podría romperse la ambigüedad de un progreso que supone tanto liberación como terror, de un concepto burgués de humanidad que se revela al mismo tiempo totalitario y particularista⁴¹⁸, y en nombre del cual los penosos intentos de asimilación, que exigían un «autodominio» comparable a una «segunda circuncisión», llevó precisamente a los judíos asimilados –en tanto que únicos agentes identificables de la circulación del capital– a aparecer como «raza de pleno derecho»⁴¹⁹.

En definitiva, el «revisionismo sin contemplaciones» del autoproclamado «cambio de paradigma» no ha «conservado» como prometía las intenciones fundamentales de la Teoría Crítica. Sus planteamientos tampoco han supuesto una «superación» de sus

⁴¹⁶ DA, p. 196. En este sentido tanto las matanzas medievales de judíos como los pogromos de los siglos XIX y XX pueden ser entendidos, de acuerdo con las teorías freudianas (FREUD, SIGMUND: *Totem und Tabu*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1977, p. 164), como una ruptura del tabú socialmente establecida: una especie de exceso tolerado que permite un alivio puntual de los sujetos cuando las circunstancias amenazan con convertirse en insoportables (cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Freudian Theory and the pattern of Fascist Propaganda», GS 8, p. 408). Por ello Detlev Claussen ha señalado que «El festín de muerte da facilidades para la interiorización de la violencia: la renuncia a la violencia en el intercambio resulta más fácilmente soportable cuando la cuenta abierta puede saldarse periódicamente con sangre» (CLAUSSEN, DETLEV: «Über Psychoanalyse und Antisemitismus», *Aspekte der Alltagsreligion*, ob. cit., p. 123). Cfr. también infra, 4.3 y 5.4.

⁴¹⁷ MM, p. 113 s.

⁴¹⁸ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Fortschritt», GS 10.2, p. 620.

⁴¹⁹ DA, p. 193.

planteamientos o de sus supuestas aporías, sino el silenciamiento del «conocimiento vinculante» que, según el *dictum* de Horkheimer, debía constituir y sostener la solidaridad de los teóricos críticos⁴²⁰. Con ello se ha impedido la reapropiación y la actualización de un «legado teórico» sumamente frágil, cuya articulación histórica actual es delicada e incierta. Frente a la necesidad de «bases normativas fuertes», la frágil fundamentación de la Teoría Crítica en la fase tardía de Adorno es, como ya se ha señalado, la imposibilidad de una socialización total *en* los sujetos; ésto le llevó a una reflexión sobre la evolución del proceso social de individuación y a formular en su obra tardía un «giro al sujeto» que buscaba fortalecer la experiencia y ofrecer resistencia a un curso de la historia que al fin y al cabo es producto humano. Sin embargo esta frágil y precaria fundamentación no ha suscitado ningún interés para el «cambio de paradigma», que ha preferido presuponer como «dada» una dimensión intersubjetiva sin preguntarse hasta qué punto puede hablarse hoy todavía de sujetos. En definitiva, el principal problema de la «historización» de la «invención de la tradición» es que ha desarticulado los elementos que podrían llevar a una autocomprensión crítica del proceso de constitución y consolidación de las sociedades modernas como resultado de procesos de transformación todavía en curso. Y es que, frente al intento de convertir la

⁴²⁰ En este sentido el vaciamiento de contenido de la «reformulación» habermasiana va a tener indudables consecuencias en el posterior «relevo generacional». La asunción de Honneth de que el «tema» que constituye «la unidad de la Teoría Crítica en la pluralidad de sus voces» es la «idea de que las condiciones de vida de las sociedades modernas da lugar a prácticas sociales, equilibrios y estructuras de personalidad que se condensan en una deformación patológica de nuestras facultades sociales» (HONNETH, AXEL: *Pathologien der Vernunft*, ob. cit., p. 7) no deja del «conocimiento vinculante» nada más que un contorno borroso. Del gran proyecto de trabajo colectivo, forjado a partir de experiencias históricas precisas, con un instrumentario teórico definido y con unas urgencias epocales claras, ha sobrevivido sólo un modelo de trabajo meramente académico que ha perdido toda su especificidad, pudiendo aplicarse tanto a Adorno y Horkheimer como a C. Wright Mills o Karen Horney, y casi a cualquier teoría social con un mínimo elemento inconformista.

Teoría Crítica en un proyecto «científicamente viable», se impone reconocer que hoy su supervivencia tampoco puede garantizarse mediante una fórmula meramente académica⁴²¹. Porque, pese a que la fundamentación del «cambio de paradigma» pueda ser científicamente irreprochable, el modelo «ahistórico» de su pragmatismo trascendental supone una recaída en lo que Adorno denominara el «pecado original de la *prima philosophia*»⁴²²: la autocomplacencia del pensamiento en sí mismo, su pérdida de todo objeto. Con ello se abandonan las aportaciones fundamentales de un proyecto de trabajo consciente de que «con la formalización de la razón, la teoría misma, en la medida en que quiere ser algo más que mero signo para procedimientos neutrales, se convierte en concepto incomprensible y el pensamiento sólo es considerado razonable una vez que renuncia al sentido»⁴²³.

Por ello la regeneración actual de la Teoría Crítica, como la de todo pensamiento teórico, sólo es posible si se articula a partir de un contenido material e histórico real. En consecuencia, mejor que resignarse a una «reconstrucción» de la Teoría Crítica que integra todas las contribuciones de esta «tradición teórica» en un único desarrollo lineal que comprende desde Horkheimer y Adorno hasta Axel Honneth pasando por Habermas, resulta necesario leer a contrapelo la historia de la Teoría Crítica para poder conectar con los elementos silenciados y abandonados en esta «invención de la tradición». De acuerdo con ello, a continuación se presenta un análisis de las críticas en base a las cuales el «cambio de paradigma» ha argumentado la necesidad de abandonar los viejos planteamientos; en concreto se intenta mostrar las insuficiencias de su crítica al pensamiento adorniano, en el que se concentran todas las supuestas aporías que la teoría de la acción

⁴²¹ CLAUSSEN, DETLEV: «Nach dem versäumten Augenblick», ob. cit., p. 112.

⁴²² ADORNO, THEODOR W.: *Metakritik der Erkenntnistheorie*, GS 5, p. 18.

⁴²³ DA, p. 113, cfr. también infra, 3.3.

comunicativa, como única formulación actual, científicamente viable y políticamente responsable de la Teoría Crítica, se ve obligada a «superar».

**4. EL SILENCIAMIENTO DE LA
TEORÍA CRÍTICA ADORNIANA
EN EL «CAMBIO DE PARADIGMA»**

«Es gibt eine Überlieferung, die Katastrophe ist»⁴²⁴

«Las apariciones intelectuales incómodas son neutralizadas cuando se las categoriza como un caso único, cuando al subrayar su carácter excepcional se las etiqueta también como no vinculantes y sobre todo –y esto me parece lo más importante– se evita que pueda conectar con ellas algo así como una tradición»⁴²⁵. En este pasaje, proveniente de una carta escrita en 1964, Adorno anticipa de modo casi premonitorio el modo en que su pensamiento iba a ser silenciado por quienes se han presentado como «herederos» de la Teoría Crítica.

En efecto, Habermas y el grupo de autores que se ha sumado a su «cambio de paradigma» han tributado respeto a la persona de Adorno en tanto que autor dotado de «una presencia de conciencia, de una espontaneidad de pensamiento y de una fuerza de formulación» que buscan su igual en el pensamiento del pasado siglo⁴²⁶, pero al mismo tiempo han desvirtuado el contenido de su pensamiento como estéril, anacrónico y mera expresión de una idiosincrasia personal. Es decir, a la vez que la «invención de la tradición» celebra la «genialidad» de su persona empírica, sus «reconstrucciones» intentan erradicar su obra de la discusión teórica, incluso al precio de silenciar y deformar hasta lo irreconocible los contenidos, impulsos y potenciales de su pensamiento que no parecen haber

⁴²⁴ BENJAMIN, WALTER: *Das Passagen-Werk*, BGS V-1, p. 591.

⁴²⁵ ADORNO, THEODOR W.: carta a Claus Behnke el 21.2.1964, citada en CLAUSSEN, DETLEV: *Abschied von Gestern*, ob. cit., p. 36.

⁴²⁶ HABERMAS, JÜRGEN: «Eine Generation von Adorno Getrennt», ob. cit., p. 51.

llegado siquiera a reconocer. En consecuencia, el «relevo generacional» no ha aprovechado el pensamiento de Adorno como un modelo desde el que intentar establecer o continuar una tradición teórica, sino que más bien lo ha presentado como encarnación de todo aquello que debe ser superado para situar la Teoría Crítica a la altura de los tiempos tanto en términos filosóficos como de teoría social y de actualidad política –a eso remite precisamente la proclamación de la necesidad de un «cambio de paradigma»–.

Sin duda el pensamiento adorniano ha jugado un papel central, de bisagra, en la historiografía de la Teoría Crítica que iba a apoyar la «reformulación» habermasiana. Según unas «reconstrucciones» planteadas en términos personalizadores y psicologistas, Adorno sería el principal responsable de un «giro pesimista» de corte estetizante y desesperado en el seno de esta «tradición de pensamiento», que la llevaría a desvirtuar la herencia de la razón moderna y a encerrarse en una espiral de crítica autodestructiva y alejada de toda posibilidad de praxis. Sus planteamientos deben ser combatidos porque de ellos provienen las «insuficiencias del discurso aclarativo», las «deficiencias del conocimiento (científico) de la teoría» y la insuficiente atención a las tradiciones democráticas que dificultan la viabilidad del programa teórico en la actualidad⁴²⁷; es decir, los planteamientos de Adorno deben ser enterrados para que la «tradición» de la Teoría Crítica pueda vivir –ya que, según la argumentación circular del «cambio de paradigma», el único modelo viable para llevarla adelante es el programa de *Teoría de la acción comunicativa*⁴²⁸–.

En el clima intelectual de comienzos de la década de 1980,

⁴²⁷ WELLMER, ALBRECHT: *Teoría crítica y positivismo*, ob. cit., p. 183. Prácticamente los mismos elementos son enumerados por Habermas diecisiete años más tarde en HABERMAS, JÜRGEN: «Dialektik der Rationalisierung», ob. cit., p. 171.

⁴²⁸ HABERMAS, JÜRGEN: «Drei Thesen zur Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule», ob. cit, p. 12.

Habermas justificaba su tentativa de apropiarse de la herencia adorniana desde el intento de defender las intenciones reales de su pensamiento de supuestas apropiaciones en clave neoconservadora, neonietzscheana o irracionalista⁴²⁹. Sin embargo el hecho de que Axel Honneth se haya referido a un «dogmatismo adorniano» entre los estudiantes de teoría social de estos años revela que quizá se tratara de algo más⁴³⁰. No en vano el propio Habermas presenta su epílogo a la edición de 1986 de *Dialéctica de la Ilustración*, plagado de imputaciones sumamente problemáticas al pensamiento adorniano, como un intento de hacer frente a una «falsa relación posesiva» de los estudiantes con el texto⁴³¹, y la *Adorno-Konferenz* de 1983 en Fráncfort es anunciada como el acontecimiento que limpiará la recepción adorniana de clichés y deformaciones⁴³². Sin lugar a dudas tanto el epílogo como el Congreso son dos de los momentos clave en la «apropiación» de la «herencia» adorniana desde los intereses del «cambio de paradigma», que va a posibilitar a estos autores tener la última palabra en las fuentes adornianas (epílogo habermasiano a *Dialéctica de la Ilustración*) y hacer bloque en torno al «cambio de paradigma» en términos de acción comunicativa (*Adorno-Konferenz* de 1983), presentando el pensamiento adorniano como un planteamiento inservible y obsoleto desde el que ya no

⁴²⁹ Cr. por ejemplo HABERMAS, JÜRGEN: *El discurso filosófico de la modernidad*, ob. cit., p. 135.

⁴³⁰ «Yo no me doctoré en Francfort sino en la Universidad Libre de Berlín y allí, en aquella época, se le rendía un verdadero culto a Adorno. Evidentemente, en el Berlín de finales de los setenta, en el campo de la filosofía y de las ciencias sociales, Adorno era la fuente para todo tipo de filosofía social [...]. En cada conversación de pasillo se podía oír alguno que otro fragmento de *Dialéctica de la Ilustración*. Ellos eran estimados, sin lugar a dudas, como moderna teoría social y mucho más valorados que las nuevas teorías de la sociedad que en aquella época germinaban, como por ejemplo la de Habermas o la de Luhmann. Se puede hablar de que había un culto a Adorno; un dogmatismo adorniano al interior de la teoría de la sociedad [...]. El que cada palabra de Horkheimer y Adorno fuese considerada verdad constituyó la atmósfera teórica asfixiante en la que escribí mi tesis doctoral» (HONNETH, AXEL: «La herencia de la *Dialéctica de la Ilustración*», ob. cit., p. 109 s.).

⁴³¹ HABERMAS, JÜRGEN: «Nachwort von Jürgen Habermas», ob. cit., p. 278.

⁴³² HABERMAS, JÜRGEN: «Bemerkungen zur Beginn einer Vorlesung», ob. cit., p. 209.

era posible articular ninguna teoría crítica de la sociedad⁴³³.

De este modo, las «reconstrucciones» en las que se apoya la «invención de la tradición» han reducido el pensamiento adorniano «a una imagen rígida y negativa sobre la que se pretende destacar la propia producción»⁴³⁴. La «reformulación habermasiana» no ha dejado de la obra

⁴³³ Bajo el pretexto de organizar el congreso desde una *Halbdistanz*, los organizadores de la *Adorno-Konferenz 1983* optaron por no invitar a ningún discípulo directo de Adorno que pudiera introducir una nota discordante en el coro uniforme de defensores de la teoría de la acción comunicativa, que de este modo lograron alcanzar por unanimidad el consenso sobre el carácter lejano y anticuado del pensamiento adorniano. Para una crítica pormenorizada del sesgo teórico-científico del congreso y de su mal uso de las fuentes adornianas, cfr. TÜRCKE, CHRISTOPH, KALASZ, CLAUDIA y SCHILLER, HANS-ERNST: «Kritik der Frankfurter 'Adorno-Konferenz'», en LÖBIG, MICHAEL y SCHWEPPEHÄUSER, GERHARD (eds.): *Hamburger Adorno-Symposion*, ob. cit., pp. 148-169, p. 153). La única voz discordante en el coro fúnebre que entona la *Adorno-Konferenz* es la aportación de Alfred Schmidt, sin duda el texto más valioso del congreso (SCHMIDT, ALFRED, «Begriff des Materialismus bei Adorno», en FRIEDBURG, LUDWIG VON y HABERMAS, JÜRGEN (eds.): *Adorno-Konferenz 1983*, ob. cit., pp. 14-31). Ante estas operaciones cobra nueva actualidad un viejo aforismo de Horkheimer, significativamente titulado «categorías de entierro»: «así es como surge la apariencia de que lo positivo y aprovechable [de la obra de un autor] estuviera ya asumido por estos pensadores progresistas y mejor conservado en ellos que en el propio autor o en sus discípulos» (HORKHEIMER, MAX: *Dämmerung*, HGS 2, p. 327).

⁴³⁴ BOCK, WOLFGANG: «Adorno in Spiegeln», ob. cit., p. 131. La *Adorno-Konferenz 2003* ofrece en este sentido ejemplos sumamente significativos. El propio Habermas, en la conferencia inaugural, se centra en el concepto de libertad, partiendo de las *Vorlesungen zur Moralphilosophie* de Adorno, para acabar concluyendo que su concepción de unas relaciones sociales petrificadas en forma de historia natural no permitían ninguna contribución a la cuestión de la emancipación ni dar ninguna respuesta al problema determinismo/libertad. Dado que éste es precisamente el núcleo central de la producción tardía del propio Habermas, tras esta afirmación la intervención de Habermas pasa a ocuparse de su propia obra y de su confrontación con la biotécnica y la neurofísica, sobre los límites de la objetivación, etc. De este modo su enfrentamiento con Adorno no aspira siquiera a la verosimilitud, sino que se realiza *ad hoc* para mostrar cuanto mejor responde la propia producción a la temática propuesta. El procedimiento de Honneth es más respetuoso, pero en último término parecido. Su ponencia sostiene que la teoría de la sociedad adorniana subestima la dinámica de innovación de los valores sociales, la capacidad de resistencia de las subculturas, la autonomía de las diferentes esferas sociales, para concluirse que como sociólogo Max Weber sigue ofreciendo una teoría mucho más *anschlussfähig*. Sin embargo en su ponencia Honneth considera que de Adorno quizá todavía puedan extraerse ciertos impulsos de interpretación, especialmente los que permiten señalar a las «patologías de la razón» y reconocer el capitalismo como «forma de vida cultural altamente unilateral»; es decir, Honneth salva de Adorno aquello que puede servir para apoyar la argumentación del proyecto de trabajo que él mismo realizaba en esos años y que sería publicado en 2007 (cfr.

de Adorno nada más que un conjunto de aporías, sus planteamientos han sido relativizados histórica y psicológicamente como mero escepticismo derrotista y toda su producción ha sido reducida a una crítica de la racionalidad moderna excesiva y obstinada; en consecuencia, la «reconstrucción» llevada a cabo por Habermas y sus epígonos ha reducido su relación con la Teoría Crítica de Adorno a un conjunto de malentendidos y simplificaciones⁴³⁵. Los planteamientos del «cambio de paradigma» han evidenciado que la rigidez de sus presupuestos metodológicos no les permite entablar un diálogo real con la obra de Adorno⁴³⁶; por ello el «relevo generacional» no está en grado de «superar» la problemática tratada en el pensamiento adorniano, sino tan sólo de silenciar su actualidad y de impedir la constitución de una verdadera tradición crítica que intente continuar su labor desde un horizonte histórico transformado.

Pocos pasajes revelan este interés de enterrar la relevancia adorniana de modo más claro que aquellos en los que Habermas afirma que, en el fondo, Adorno no era un «miembro legítimo» de la Teoría Crítica. La argumentación que intenta apoyar esta tesis sostiene que el pensamiento adorniano estaba más influido por Benjamin y por sus intereses estético-musicales que por Horkheimer y el materialismo interdisciplinar del *Institut für Sozialforschung*. Si sus planteamientos pueden considerarse en algún momento cercanos al proyecto colectivo es «tan sólo» durante la redacción

HONNETH, AXEL: *Pathologien der Vernunft*, ob. cit.).

⁴³⁵ LÖVENICH, FRIEDHELM: *Paradigmenwechsel. Über die Dialektik der Aufklärung in der revidierten Kritischen Theorie*, Königshausen + Neumann. Würzburg 1990, p. 20, p. 37 y p. 46.

⁴³⁶ «La crítica habermasiana a Adorno se apoya [...] en una lectura manifiestamente niveladora y reduccionista, que se basa en una *petitio principii*. La crítica a Adorno presupone lo que aparente fundamental: el cambio de paradigma a una teoría de la comunicación» (RADEMACHER, CLAUDIA: *Versöhnung oder Verständigung? Kritik der Habermasschen Adorno-Revision*, Lüneburg, zu klampen, 1993, p. 108), cfr. también CABOT, MATEU: «De Habermas a Adorno: sentido de un 'retroceso'», *Estudios Filosóficos*, nº 121, 1993, pp. 451-478.

de *Dialéctica de la Ilustración* –es decir: en el momento en que los objetivos «originarios» del proyecto son abandonados– y por tanto se afirma que Adorno jamás formó parte de la Teoría Crítica de la sociedad en sentido estricto⁴³⁷. La estilización del programa de trabajo colectivo que hace posible semejante reproche presupone ya toda la «reconstrucción» de la «invención de la tradición», en la que los objetivos y la historia de la Teoría Crítica son presentados de modo que la teoría de la acción comunicativa aparezca como su culminación indiscutible. De ahí el rechazo del supuesto esteticismo de Adorno, de sus procedimientos «acientíficos» y de su supuesto concepto «teológico-mesiánico» de redención⁴³⁸ –todos ellos productos de una «crítica totalizante de la razón» que habría sido incapaz de distinguir las lógicas autónomas del trabajo y la interacción como dos esferas con diferentes criterios de validez–. En definitiva, la exclusión de Adorno de la «verdadera» Teoría Crítica revela una comprensión restrictiva de esta «tradición teórica» (o una apropiación sin contemplaciones de su «significante») incapaz de recibir, elaborar y desarrollar algunas de las dimensiones centrales de la misma –y ciertamente la estética, la crítica de la cultura y la influencia de Benjamin fueron elementos decisivos para todos los «viejos» teóricos críticos–, mientras que toda la labor de Adorno en sociología y psicología social es sistemáticamente silenciada y

⁴³⁷ HABERMAS, JÜRGEN: «Drei Thesen zur Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule», en HONNETH, AXEL y WELLMER, ALBRECHT (eds.): *Die Frankfurter Schule und seine Folgen*, ob. cit., pp. 8-12, p. 8.

⁴³⁸ WELLMER, ALBRECHT: «La unidad no coactiva de lo múltiple. Sobre la posibilidad de una nueva lectura de Adorno» en WELLMER, ALBRECHT y GÓMEZ, VICENTE: *Teoría crítica y estética: dos interpretaciones de Theodor W. Adorno*, Valencia, Universidad de Valencia 1994, pp. 17-45. El trabajo de Vicente Gómez en este mismo texto responde a Wellmer mostrando cómo las categorías de alienación, reconciliación y primacía del objeto no son un fuga hacia la teología, sino un intento de hacer realidad la categoría hegeliana de dialéctica, de realizar sus promesas epistemológicas (GÓMEZ, VICENTE: «Estética y teoría de la racionalidad. Un estudio sobre *Teoría estética*», en *Ibid.*, pp. 49-117)

abandonada⁴³⁹.

La consecuencia de esta «historiografía» es que las actuales «continuaciones» de la Teoría Crítica son radicalmente extrañas a los planteamientos adornianos, y a menudo incompatibles con los mismos. Esto quedó patente en la *Adorno-Konferenz 2003*, cuyo propio nombre sugiere una continuidad con la celebración de 1983, y en la que –como buenos continuadores y «herederos» de la «invención de la tradición»– todos los ponentes asumieron la no-actualidad de Adorno como incuestionable punto de partida⁴⁴⁰. La publicación de las actas revela que los participantes se limitaron a confrontar el pensamiento adorniano con los grandes clásicos consagrados de la filosofía y la sociología alemana –sobre todo Kant, Hegel y Max Weber– para acabar sugiriendo que su obra no se encuentra a su altura⁴⁴¹. Es decir, la ocasión se aprovechó para confirmar que Adorno no forma parte del «canon» de la filosofía social contemporánea, haciendo ver que los textos, metodologías e impulsos de su Teoría Crítica no figuran en la agenda de quienes se proclaman como sus «sucesores».

⁴³⁹ Pese a que tanto la *Adorno-Konferenz* de 1983 como la de 2003 dedican parte de la discusión a la sociología adorniana, se limitan a despacharla como anticuada e inservible sin llegar a enfrentarse realmente con sus contribuciones concretas a la epistemología de las ciencias sociales, al desarrollo de modelos de análisis de contenidos, a la psicología social, a la teoría de los medios o a la crítica de la ideología, ni mucho menos a sus estudios pioneros sobre el funcionamiento y el arraigo subjetivo de dinámicas sociales como el antisemitismo y el prejuicio, así como los mecanismos de proyección, identificación o la articulación de opiniones políticas en grupo –todos ellos desarrollados en estudios llevados a cabo en una época en la que el análisis de las manifestaciones de lo ideológico resultaba particularmente urgente, pero también sumamente incómodo–.

⁴⁴⁰ Cfr. HONNETH, AXEL (ed.): *Dialektik der Freiheit. Adorno-Konferenz 2003*, ob. cit. La misma distancia es el punto de partida desde el que Honneth pretende «reapropiarse» de la «historia y la actualidad» de la Teoría Crítica en su obra *Pathologien der Vernunft* (ob. cit., cfr. pp. 7 s., 28 ss, 69).

⁴⁴¹ REITZ, TILMAN: «Friedhof der Kuscheltiere. Die Neutralisierung Adornos in Feuilleton und Fachwissenschaft», *Das Argument*, Heft 252, 4/5 2003, p. 590.

Lo que revelan todos estos procedimientos de entierro es que los respectivos «relevos generacionales» han boicoteado el único sentido que podría haber tenido una «invención de la tradición»: sentar las bases de una relación con la Teoría Crítica que sea capaz de percibir lo que sigue siendo vinculante en sus planteamientos, que se apropie de los elementos que permitan comprender los problemas del presente y que renueve los viejos textos en contacto con la actualidad⁴⁴². Y es que la construcción de una «tradición» de la Teoría Crítica es necesaria para revitalizar su contenido y ayudarla a responder al estadio más reciente del proceso histórico, pero la tradición sólo puede plantearse como un super-yo intelectual vinculante para el presente, no como una autoridad muerta y enterrada desde criterios de mera supervivencia científica⁴⁴³. Como la construcción de una tradición vinculante sigue estando pendiente, buena parte del medio científico-universitario y la práctica totalidad del medio publicístico se debaten entre identificar la Teoría Crítica con la teoría de la acción comunicativa de Habermas y la teoría del reconocimiento de Honneth o declararla como un «bien cultural» más, susceptible de ser embalsamado y expuesto como testimonio de un pasado indiscutiblemente cerrado. Por ello en las siguientes páginas se presenta un análisis de las principales objeciones y críticas con las que se fundamenta el «cambio de paradigma». Se trata de un análisis *necesario* para todo planteamiento de reapropiación, porque sólo respondiendo a estas objeciones se puede dar una medida de la mutilación que ha sufrido el pensamiento adorniano en manos de unas «reconstrucciones» que han tenido un enorme impacto científico internacional –y quizá de modo particularmente en España⁴⁴⁴–. Y es que la

⁴⁴² ADORNO, THEODOR W.: «Über Tradition», ob. cit., p. 315 y 317.

⁴⁴³ CLAUSSEN, DETLEV: «Reflexion und Erinnerung», ob. cit., p. 25.

⁴⁴⁴ GÓMEZ, VICENTE: «La Teoría Crítica en España. Aspectos de una recepción», ob. cit. ZAMORA, JOSÉ ANTONIO: «La actualidad de la Teoría Crítica», *Constelaciones. Revista*

inadecuación entre las críticas que le han declarado obsoleto y el enorme potencial teórico de su pensamiento permite delinear también un modelo de reapropiación de los impulsos y potencialidades de su Teoría Crítica, que han sido silenciados y abandonados por sus supuestos continuadores. En este sentido se impone reconocer que el «cambio de paradigma» no ha sido una «superación», sino un abandono, que en muchos sentidos se ha revelado un paso en falso. Porque es posible que la argumentación de los «relevos generacionales» exprese un estado de cosas real cuando afirma que en las condiciones de producción intelectual vigentes ya no permiten ser adorniano, y sin embargo el precio de retroceder por debajo de su nivel de conciencia teórica es muy alto. En definitiva, para hacer frente al falso *aggiornamento* de la «vieja» Teoría Crítica en términos de racionalidad comunicativa no urge tanto una «reconstrucción», sino una *restitución* capaz de mostrar los costes teóricos de la renuncia que ha supuesto el desplazamiento de intereses de la «invención de la tradición»⁴⁴⁵. Es decir, aplicando a Adorno lo que él mismo dijera sobre Freud, se trata de mostrar que «la afirmación de que está superado es mera expresión del oscurantismo; antes habría que alcanzarlo por vez primera»⁴⁴⁶.

de Teoría Crítica, nº 1, 2009, p. 176. En este sentido el especial arraigo de Habermas en el medio académico, educativo e institucional español ha jugado un importante papel. Un orgulloso testimonio de dicha influencia puede encontrarse en el artículo de Cristina Lafont publicado en el semanario *Die Zeit* con motivo del 80 cumpleaños de Jürgen Habermas (LAFONT, CRISTINA: «Unsere linksdemokratische Alternative», *Die Zeit*, nº 25, 11 de junio de 2009).

⁴⁴⁵ Sigo la acertada formulación de MUÑOZ, JACOBO: «Prólogo» en LÓPEZ ÁLVAREZ, PABLO: *Espacios de negación. El legado crítico de Adorno y Horkheimer*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 16.

⁴⁴⁶ ADORNO, THEODOR W.: «Postscriptum», GS 8, p. 90.

4.1. LA BANALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA ADORNIANA A PARTIR DE LA «RECONSTRUCCIÓN» DE *DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN*

«Die Wert einer Erkenntnis hängt wesentlich von der Dichte und Tiefe der Erfahrungen ab, die darin niedergeschlagen sind»⁴⁴⁷

Toda la historiografía de la «invención de la tradición» se basa en la asunción de que *Dialéctica de la Ilustración* supone un abandono de los planteamientos genuinos de la Teoría Crítica y de que Adorno juega el papel determinante en la nueva orientación. Según esta lectura, el pensamiento adorniano sería la «influencia negativa» que lleva a abandonar el programa de «materialismo interdisciplinar» para dar paso a una crítica totalizante de la razón y a la desconfianza en las ciencias particulares. En definitiva, según la «invención de la tradición», Adorno encierra la Teoría Crítica en una «teleología catastrófica» que universaliza la crítica de la razón instrumental, con lo que el programa de trabajo acaba por resignarse a una comprensión de la teoría como mera «contemplación negadora» que cancela toda relación con la praxis y abdica de los propios objetivos transformadores que habían guiado el proyecto colectivo⁴⁴⁸. Desde estas premisas, las

⁴⁴⁷ ADORNO, THEODOR W.: en ADORNO, THEODOR W. y HORKHEIMER, MAX: «Diskussionen über Sprache und Erkenntnis, Naturbeherrschung am Menschen, politische Aspekte des Marxismus», HGS 12, p. 508.

⁴⁴⁸ TKH I, p. 489, DUBIEL, HELMUT: «Die Streit um die Erbschaft der kritischen Theorie», ob. cit., p. 244. De ahí que Habermas subraye una y otra vez que a partir de ahora «quien indica el camino ya no es Marx, sino Nietzsche» (HABERMAS, JÜRGEN:

«reconstrucciones» de la «invención de la tradición» trivializan lo que fue resultado de un proceso de elaboración de experiencias históricas –sobre todo la quiebra de la civilización en Auschwitz y la confirmación irremisible del *versäumte Augenblick*, que planteaban nuevas exigencias y quebrantaban las seguridades a las que aún se habían podido aferrar las filosofías de la historia de Hegel y Marx–, presentándolo como mero producto de decisiones personales que, a lo sumo, serían consecuencia de un «estado de ánimo epocal».

En definitiva, el intento de restaurar el «proyecto inacabado de la modernidad» pese a todas las rupturas históricas lleva a estas «reconstrucciones» a ofrecer una imagen del pensamiento de Adorno en la que se condensan todos los rasgos contra los que su «cambio de paradigma» querría afirmarse. La totalidad de la Teoría Crítica adorniana queda reducida a una lectura distorsionada, simplificada y banalizadora de las supuestas «tesis centrales» de *Dialéctica de la Ilustración*, que no es capaz de ver en el texto nada más que una «crítica radical de la razón» que se apoya en una filosofía de la historia «pesimista y sin salidas» y supuestamente conduciría de modo irremisible a la resignación. El resultado de esta lectura es la insinuación de que el pensamiento de Adorno no sólo no responde a las necesidades actuales de la crítica, sino que el mero intento de continuar sus planteamientos resulta «peligroso» en la discusión filosófica contemporánea, en tanto que –según afirma Habermas– se presta a apropiaciones irracionalistas, antiilustradas o neoconservadoras extrañas a sus propios impulsos⁴⁴⁹.

«Nachwort von Jürgen Habermas», ob. cit., p. 282). Para una visión detallada del modo en que Habermas busca asimilar los planteamientos de Adorno a una lectura estilizada de la filosofía de Nietzsche, cfr. *El discurso filosófico de la modernidad*, ob. cit., pp. 151-158.

⁴⁴⁹ HABERMAS, JÜRGEN: *El discurso filosófico de la modernidad*, ob. cit, p. 14 y s. y «Dialektik der Rationalisierung», ob. cit., p. 172.

El sesgo en esta «reconstrucción» del papel de Adorno en la evolución de la Teoría Crítica es ya visible en la atribución de la autoría de los diferentes capítulos de *Dialéctica de la Ilustración* y en las consecuencias teóricas que se extraen de ella. Si el propio Adorno había subrayado que la tensión entre los diferentes trasfondos y temperamentos intelectuales de los dos autores del texto se había probado extremadamente productiva para la cristalización del trabajo en común⁴⁵⁰, la «reconstrucción» habermasiana disuelve dicha tensión hasta no dejar de ella nada más que una contraposición esquemática y plana. En efecto, en su epílogo a la edición de 1986, Habermas afirma que, como bien puede apreciar todo «lector cuidadoso», Horkheimer es el responsable del capítulo central sobre el concepto de Ilustración y del excursus sobre Ilustración y moral, mientras que el excursus sobre Odiseo y el capítulo sobre la industria cultural serían primordialmente obra de Adorno; los elementos de antisemitismo no son siquiera mencionados. A partir de dicha presunción y de una oportunista selección de citas arrebatadas al movimiento conceptual del texto, se pretende argumentar la tesis de que, «sin lugar a dudas», los pasajes en que se insiste en la «fuerza casi escatológica de la teoría», en la «tendencia antiautoritaria de la Ilustración» y en la necesidad de una autorreflexión de la Ilustración para hacerla rebasar sus propios límites son producto de Horkheimer –según Habermas revelan su *Handschrift*–, mientras que los pasajes atribuidos a Adorno estarían en «crasa contradicción» con estas posiciones, y por tanto dan lugar a los momentos más aporéticos y resignados del libro⁴⁵¹.

Contra estas especulaciones no habla solo el que Adorno y

⁴⁵⁰ ADORNO, THEODOR W.: «Offener Brief an Max Horkheimer», GS 20.1, p. 159.

⁴⁵¹ HABERMAS, JÜRGEN: «Nachwort von Jürgen Habermas», ob. cit., p. 287 ss.

Horkheimer insistieran en todo momento en que los dos eran responsables de cada una de las frases que se encuentran en el libro⁴⁵², sino también el hecho de que el estilo expositivo y de composición de *todo* el texto, con su combinación de elementos discursivos y asociativos, esté mucho más cercano al ideal de *Darstellung* adorniano que a la linealidad y la claridad habitual de Horkheimer, cuyo carácter específico puede apreciarse en textos como *La crítica de la razón instrumental*⁴⁵³. Por otra parte tanto la transcripción de las conversaciones entre Adorno y Horkheimer como la evolución posterior de ambos autores revelan que difícilmente puede acusarse a Adorno de ser el más cercano a una posición teórica resignada⁴⁵⁴.

⁴⁵² «Nadie que no asistiera al proceso de redacción podrá hacerse fácilmente una idea de hasta qué punto los dos somos responsables de cada frase. Los grandes pasajes los hemos dictado juntos; la tensión entre los dos temperamentos intelectuales que se unieron en la 'Dialéctica' es su elemento vital» («Zur Neuausgabe», DA, p. 9). También los recuerdos de Leo Löwenthal enfatizan la cuestión de la formulación conjunta, subrayando una atmósfera de cooperación y trabajo colectivo (LÖWENTHAL, LEO: «Erinnerung an Theodor W. Adorno», ob. cit., p. 83).

⁴⁵³ En las conversaciones entre Adorno y Horkheimer se tematiza también sus diferencias en la concepción de la forma expositiva. Horkheimer intenta explicarlas afirmando que «en sus textos [los de Adorno: JM] aparece en muchos pasajes lo consagrado [*Geweihte*], mientras que en los míos aparece lo confortable, la simplificación» (HORKHEIMER, MAX: ADORNO, THEODOR W. y HORKHEIMER, MAX: «Diskussionen über Sprache und Erkenntnis, Naturbeherrschung am Menschen, politische Aspekte des Marxismus», HGS 12, p. 507). En el contexto de la discusión, esta frase no supone ningún halago, sino más bien un reproche a la oscuridad del estilo alegórico y asociativo adorniano. La respuesta de Adorno muestra claramente las divergencias: «Yo reprocharía a su prosa que contiene un momento de acuerdo con lo existente. Su prosa está por debajo de las experiencias que usted quiere transmitir, la mía está por encima de lo que puedo comunicar» (ADORNO, THEODOR W.: íbid., p. 508). Parece claro que, pese a estas diferencias, *Dialéctica de la Ilustración* acabó por acercarse más al modelo adorniano. No en vano, en su carta abierta por el 70 cumpleaños de Horkheimer, Adorno podía afirmar retrospectivamente, no sin cierto orgullo, haberle «convencido de la relevancia de la exposición [*Darstellung*], de la cristalización determinada» (ADORNO, THEODOR W.: «Offener Brief an Max Horkheimer», GS 20.1, p. 159). Para una crítica minuciosa del epílogo de Habermas y una muestra de las circunstancias estilísticas que permiten confirmar la implicación activa de ambos autores en la totalidad de los capítulos de la obra, cfr. HULLOT-KENTOR, ROBERT, «Back to Adorno», ob. cit., sobre todo pp. 25-27.

⁴⁵⁴ ADORNO, THEODOR W. y HORKHEIMER, MAX: «Diskussionen über Sprache und Erkenntnis, Naturbeherrschung am Menschen, politische Aspekte des Marxismus», HGS 12, pp. 506-510 y «Diskussion über Theorie und Praxis (1956)», en HGS 19, pp.

Por ello, pese a la circunstancia de que el trabajo de revisión final y de supervisión de la redacción de los textos dictados pudiera dividirse entre los dos autores, ocupándose cada uno de diferentes capítulos, no parece posible establecer una separación tajante en la autoría de los capítulos ni mucho menos derivar de ella la afirmación de que un autor encarna la «buena» influencia como defensor de la Ilustración y el otro la «mala» como fuente de una supuesta actitud resignada e impotente.

A partir de esta *reductio ad hominem*, la «invención de la tradición» ha oficializado una lectura insuficiente, parcial y reduccionista que reduce la complejidad argumentativa de *Dialéctica de la Ilustración* a una serie de consignas planas a las que contraponen los planteamientos del «cambio de paradigma». De este modo, si en *Teoría de la acción comunicativa* la obra se presenta –en términos de una ecléctica compilación académica de historia de las ideas– como una consecuencia de la progresión del proceso de racionalización definido por Max Weber, que –potenciado por el concepto lukácsiano de cosificación– llevaba a universalización de la razón instrumental⁴⁵⁵, en el *El discurso filosófico de la modernidad* su análisis pasa a ser caracterizado como una visión incompleta y unilateral que, al plantear una crítica radical de la racionalidad que no puede dejar de acudir a la razón para articularse, acaba incurriendo en una «contradicción

32-71. Por lo demás cabría subrayar que las intervenciones públicas de Adorno en la República Federal de posguerra, volcada en el intento de «transferir lo intransferible» y fortalecer a los sujetos para fortalecer la resistencia a la persistencia de la barbarie, muestran de forma clara y contundente el compromiso adorniano con los rasgos antiautoritarios de la Ilustración, que al mismo tiempo no pierde de vista en ningún momento que el decurso histórico ha hecho patentes, de un modo indeleble y terrible, los límites de la *Aufklärung* (cfr. por ejemplo «Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit», GS 10.2, pp. 555-572, «Erziehung nach Auschwitz», GS 10.2, pp. 674-690 o «Kritik», GS 10.2, pp. 785-791). Para la diferente evolución de ambos autores tras el regreso a Alemania, cfr. supra, 2.3.

⁴⁵⁵ TKH I, p. 505 y ss. Curiosamente la argumentación de Habermas se remite más a *La crítica de la razón instrumental* de Horkheimer que a la propia *Dialéctica de la Ilustración*.

performativa»⁴⁵⁶. Finalmente, en el epílogo de Habermas a *Dialéctica de la Ilustración*, se afirma que Adorno es quien introduce en el texto una desconfianza total en la razón que acerca peligrosamente la argumentación a un irracionalismo de corte esteticista⁴⁵⁷.

En definitiva, según estas «reconstrucciones», la supuesta «crítica totalizante» de Adorno identifica completamente razón, poder y dominio, y en consecuencia ya no sería capaz de reconocer ningún momento de racionalidad en las instituciones o en la praxis social, ni por tanto de establecer pretensión de validez alguna⁴⁵⁸. Por ello, pese a que Adorno no llega a dar el paso al irracionalismo, se afirma que su modelo de Teoría Crítica se ve forzado a «hibernar», quedando encerrado en la negatividad absoluta de una crítica que ya no tiene nada a que aferrarse y por ello se enreda una y otra vez en nuevas aporías. Dado que la «contradicción performativa» no permite desarrollar una teoría que pueda dar razón de su fundamento normativo, la acusación es que Adorno acaba por renunciar a articular teoría alguna y se limita a practicar *ad hoc* la negación determinada⁴⁵⁹.

Sin embargo la dureza de estas críticas no se corresponde con un análisis real de los planteamientos adornianos. La «invención de la

⁴⁵⁶ HABERMAS, JÜRGEN: *El discurso filosófico de la modernidad*, ob. cit., p. 143 y p. 149 y s. Habermas afirma aquí que ambos autores reducen la modernidad a una mera alianza de razón y dominio, de poder y validez, para poder exponer a continuación su teoría de la modernidad como proceso de «diferenciación de las esferas de valor» de la ciencia, la moral y el arte (cfr. supra, 3.4).

⁴⁵⁷ HABERMAS, JÜRGEN: «Nachwort von Jürgen Habermas», ob. cit., p. 289 y s. Para más sobre este punto, cfr. infra, 4.2.

⁴⁵⁸ «¿Cómo se puede pensar aún una sociedad humana y liberada, cómo la verdad, la libertad y la justicia, si el sistema de enmascaramiento de la racionalidad instrumental, si cosificación y olvido de la naturaleza vienen instalados ya en las mismas condiciones de existencia del pensamiento conceptual?» (WELLMER, ALBRECHT: *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, Visor 1993, p. 150). Cfr. también HABERMAS, JÜRGEN, «Dialektik der Rationalisierung», ob. cit., p. 177 y HONNETH, AXEL: *Pathologien der Vernunft*, ob. cit., p. 58 y p. 37.

⁴⁵⁹ HABERMAS, JÜRGEN: *El discurso filosófico de la modernidad*, ob. cit., p. 159 s.

tradición» sólo da entrada a aquellos elementos que –filtrados por una determinada lectura– permiten a la teoría de la acción comunicativa presentarse como solución de todas sus aporías⁴⁶⁰. Por ello, si la base de todos los reproches del «cambio de paradigma» se apoya en el supuesto «giro» a una «filosofía de la historia pesimista», quisiera intentar mostrar cómo esta lectura de *Dialéctica de la Ilustración* reduce la riqueza y la complejidad del texto a una simplificación de nivel casi escolar, que se muestra del todo incapaz de enfrentarse con su verdadera problemática – insisto: ni una sola mención al capítulo sobre antisemitismo, significativamente subtítulo «Los límites de la Ilustración»– y no parece interesada en enfrentarse con un entramado temático del que podría extraer impulsos fructíferos.

⁴⁶⁰ En este sentido el intento de Wellmer de salvar algunos elementos de la filosofía y la estética adorniana para corregir ciertas debilidades de la teoría de la acción comunicativa no es sino un modo de hacer más eficiente el entierro del pensamiento de Adorno, que quedaría así totalmente subordinado a los planteamientos del «cambio de paradigma». Ciertamente Wellmer reconoce que el pensamiento adorniano no es antiilustrado, no supone una crítica totalizante a la razón ni un umbral al irracionalismo, sino que consiste en el esfuerzo por ilustrar a la razón sobre sí misma para intentar hacer realidad las promesas olvidadas de la racionalidad (WELLMER, ALBRECHT: *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, ob. cit., p. 11). Wellmer afirma que Adorno tuvo el valor de enfrentarse a las «ambigüedades de la modernidad», pero considera que su respuesta filosófica no es satisfactoria, puesto que no es capaz de plantear un concepto de razón suficientemente diferenciado como para distinguir entre ilustración y obcecación (WELLMER, ALBRECHT: «La unidad no coactiva de lo múltiple», ob. cit., p. 22). Por ello su propuesta plantea una lectura de la estética adorniana que muestre cómo se anticipan en ella algunos elementos centrales de la racionalidad comunicativa que permitirían salir del círculo vicioso de la «crítica totalizante». El objetivo sería por tanto «la superación de una razón en un juego conjunto de racionalidades plurales. Tal idea es ajena a Adorno, y aún así, no lo es –y aquí radica la dificultad de una lectura adecuada–. Pero para formularla claramente, tendríamos que ir más allá de Adorno» (WELLMER, ALBRECHT: *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*, ob. cit., p. 162). En definitiva, la supuesta «recuperación» de Adorno se limita a una insistencia en los sesgos de la «reconstrucción» de la «invención de la tradición» que pretende presentar algunos elementos de su pensamiento como una preparación precursora de la teoría de la racionalidad comunicativa, que sin embargo no llegaría a su culminación hasta el «cambio de paradigma» en el que todas las aporías quedan superadas. Una crítica de esta falsa superación de los planteamientos adornianos puede encontrarse al final del apartado 4.2.

Según la lectura de Habermas, la filosofía de la historia desarrollada en *Dialéctica de la Ilustración* ya no aspira a articular una crítica de la racionalidad que está en la base de la cosificación en el capitalismo moderno, sino que adquiere una dimensión que afecta a la totalidad del proceso de la civilización humana⁴⁶¹. A partir de esta supuesta pérdida de concreción histórica, que su lectura deduce del lugar central que ocupan en el texto la lectura de *La odisea* y de algunos elementos de *Totem y tabú*, el «cambio de paradigma» sostiene que estos planteamientos acaban conduciendo necesariamente al diagnóstico de un «contexto de obcecación total» [*totale Verblendungszusammenhang*] según el cual el decurso histórico estaría cerrado y la Teoría Crítica quedaría abocada al inmovilismo⁴⁶².

En una argumentación que se sirve de los procedimientos más burdos de la sociología del conocimiento, la «invención de la tradición» busca explicar los motivos de este «pesimismo desbocado» a partir de las experiencias «generacionales» de los teóricos críticos como intelectuales

⁴⁶¹ TKH I, p. 489.

⁴⁶² WELLMER, ALBRECHT: «La unidad no coactiva de lo múltiple», ob. cit., p. 28. En este contexto se habla también de «exageraciones metódicas de una crítica de la razón que ha adquirido dimensiones totales» (HABERMAS, JÜRGEN: «Untiefen der Rationalitätskritik», *Die neue Unübersichtlichkeit*, ob. cit., pp. 132-138, p. 135.). Sin embargo Adorno no remite a un «contexto de obcecación total» sino que, por el contrario, la primera vez que aparece el término en *Dialéctica de la Ilustración* remite a un «contexto de obcecación social» (DA, p. 59, el subrayado es mío: JM). La matización no parece nimia. En este sentido sería importante también distinguir entre el diagnóstico de una tendencia histórica y su consumación –por eso hablaba Adorno de los sujetos como «límite de la cosificación»: su tardío «giro al sujeto» buscaba precisamente extraer de la asimultaneidad entre las disposiciones subjetivas y una tendencia objetiva que nunca puede apoderarse de ellas por completo el marco de acción de la Teoría Crítica– (cfr. infra, 4.3). Es decir, no hay ninguna resignación a la imposibilidad de la praxis, sino que, en una constelación socio-histórica en la que toda praxis que trascienda el modelo vigente de reproducción social parece bloqueada, el objetivo adorniano es fortalecer un concepto enfático de experiencia que ayude a comprender las causas que llevaron a dejar pasar el instante de la transformación, a hacer posible que no se repitan y a intentar mantener abierta la posibilidad de una praxis en sentido enfático (cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Marginalien zu Theorie und Praxis», GS 10.2, pp. 759-782 y «Resignation», GS 10.2, pp. 794-799).

judíos y marxistas forzados al exilio. Es decir, en lugar de reflexionar sobre lo que las rupturas y catástrofes de su núcleo de experiencia pone de manifiesto sobre la evolución de las sociedades modernas y la viabilidad del proyecto ilustrado, estas «reconstrucciones» se limitan a remitir a dichas experiencias para relativizar el valor de su teoría como mera reacción a un momento histórico «lúgubre», pero definitivamente pasado. El razonamiento de base parece suponer que, una vez que la Teoría Crítica adorniana queda reducida a expresión de un «estado de ánimo epocal» (¿desde el nuevo «estado de ánimo» de la República Federal del «milagro económico»?), toda la discusión sobre su actualidad y su vigencia quedaría liquidada. Pero así se desvirtúa precisamente el elemento definitorio de la Teoría Crítica: su capacidad de sumergirse en un núcleo temporal para convertirse en fuente de conocimiento, que ahora queda devaluada hasta convertirse en su lastre en términos de filosofía de la historia. En último término esta lectura lleva a la relativización del significado y el alcance de la quiebra de la civilización, que –pese a las advertencias de Adorno y Horkheimer⁴⁶³– queda reducida a mero «interludio histórico», con lo que la «invención de la tradición» acaba contribuyendo a la «historización del pasado» que el propio Habermas reprochaba a Nolte en la *Historikerstreit*⁴⁶⁴.

Frente a estas relativizaciones resulta necesario subrayar que la dialéctica de la Ilustración no es tan sólo el título de un libro, sino un proceso histórico real en el que los ideales de la modernidad burguesa acabaron materializándose en su opuesto; de ahí que la constatación de partida de la obra sea que «el mundo totalmente ilustrado resplandece bajo

⁴⁶³ DA, p. 9.

⁴⁶⁴ Cfr. CLAUSSEN, DETLEV: «Reflexion und Erinnerung», ob. cit., p. 17. Para el papel de Habermas en la *Historikerstreit* y su relación con la «tradición» Teoría Crítica, cfr. infra, 4.4.

el signo de una triunfal calamidad»⁴⁶⁵. El punto de no-retorno que suponen las experiencias epocales que culminan en Auschwitz, que ya no permiten aplicar sin reparo al presente ninguna categoría del pensamiento burgués, es ignorado por un «cambio de paradigma» deseoso de restaurar el «proyecto inacabado de la modernidad» a cualquier precio. Pero si se pasa por alto el alcance *real* de este núcleo de experiencia difícilmente se puede comprender lo que se propone el texto. Y es que, si la obra se remonta al análisis de *La Odisea* o al estudio del significado y la función del mito y de las formas primitivas de pensamiento no es para plantear una lógica de la evolución histórica que logre penetrar la totalidad de la *Gattungsgeschichte*, sino para intentar comprender la génesis de un presente histórico en el que ya no servían las categorías del pensamiento burgués tradicional –tampoco las marxistas–; se trataba, en definitiva, de acudir a lo más viejo para intentar comprender la figura específica de lo nuevo⁴⁶⁶.

Ya en las primeras páginas del libro se explicita que el objetivo del texto es intentar comprender «por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en una nueva forma de barbarie»⁴⁶⁷. Si la quiebra de la civilización ya no permitía contemplar el pasado como hasta entonces, se trataba de esclarecer los motivos por los que el decurso de la civilización había invertido la promesa de liberar a los hombres de la coacción de la naturaleza hasta dar lugar a una nueva coacción, mucho más terrible, que se imponía a los seres humanos socializados como una nueva exigencia de sometimiento. En este contexto,

⁴⁶⁵ DA, p. 19.

⁴⁶⁶ En este sentido se preguntan Adorno y Horkheimer en sus discusiones preliminares sobre el texto: «¿No podría el trabajo estar dispuesto de modo que investigara si los productos finales de la burguesía, las cosas más recientes, fueron también las más antiguas? Las manifestaciones de la burguesía son manifestaciones originarias [*Urscheinungen*]» (ADORNO, THEODOR W. y HORKHEIMER, MAX: «Diskussionen über Positivismus und materialistische Dialektik», HGS 12, p. 444). Para el intento de determinar el concepto de lo nuevo, cfr. *ibid.*, p. 464 ss.

⁴⁶⁷ DA, p. 11.

la exégesis del texto homérico y el análisis del significado del mito deben ser entendidos como un intento de desentrañar, a través de un procedimiento alegórico, la génesis de un modelo de relación con la naturaleza que se apoya en una determinada concepción de «desencantamiento del mundo» indisolublemente ligada al proceso de constitución de la subjetividad⁴⁶⁸. Porque, frente a la concepción del decurso histórico desde un concepto de progreso entendido como «superación de lo viejo», el presente catastrófico

⁴⁶⁸ El significado de este procedimiento alegórico es inseparable del concepto de *Naturgeschichte*, que remite a la relación entre naturaleza y proceso histórico, entre aquello que aparece como existente desde siempre, lo siempre-igual, y lo nuevo. En realidad la categoría de *Naturgeschichte* tiene su origen en Marx (cfr. MARX, KARL: *Das Kapital. Band I*, MEW 23, p. 16) y remite a que el marco objetivo del proceso histórico es la necesidad «natural» de autoconservación, que llevará a las formas sociales de organización del dominio de la naturaleza para la reproducción de la vida. Adorno retoma y amplía dicho concepto en un texto escrito en 1932 y fuertemente influido por Benjamin, en el que subraya la imbricación entre una historia que se vuelve naturaleza y una naturaleza que se revela histórica, y por tanto transitoria. Aquí es donde cobra su sentido el procedimiento alegórico que estudia la relación entre mito, prehistoria y lo más nuevo: «Como transitoriedad, la prehistoria está absolutamente presente. Existe en el sentido de 'significado'. El término 'significado' remite a que los momentos de la naturaleza y la historia no se fusionan, sino que rompen el uno con el otro, y se limitan de modo que lo natural entra en escena como signo de la historia y la historia, precisamente donde aparece como más histórica, como signo de la naturaleza. Todo ser, o al menos todo lo que ha llegado a ser, se convierte en alegoría, de modo que la alegoría deja de ser una mera categoría de la historia del arte» (ADORNO, THEODOR W.: «Idee der Naturgeschichte», GS 1, p. 360). Para más a este respecto, cfr. el excelente estudio de GÓMEZ, VICENTE: *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, ob. cit., p. 31 y s. Por otra parte, Heinz Steinert ha llamado también la atención sobre el importante papel que la recepción de la Odisea jugó en la Ilustración alemana (cfr. STEINERT, HEINZ: *Das Verhängnis der Gesellschaft und das Glück der Erkenntnis*, ob. cit., p. 64 ss.). Para el significado del mito, especialmente del mito de Edipo, como génesis de la subjetividad y umbral hacia la fase histórica del *Mündigwerden*, cfr. ADORNO, THEODOR W. y HORKHEIMER, MAX: «Diskussionen über Positivismus und materialistische Dialektik», HGS 12, p. 453 y s. En este sentido ya Freud había señalado que «el núcleo histórico del mito trata una derrota de la vida instintiva, una renuncia a los instintos que ha sido imprescindible aceptar» (FREUD, SIGMUND: «Sobre la conquista del fuego», *El malestar de la cultura y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 2005, p. 97). Esto es precisamente lo que en el excurso de Odiseo se tematiza a través del concepto de astucia [*List*], con indudables resonancias hegelianas. De este modo se plantea un fructífero diálogo con lo «nuevo» del psicoanálisis, en el que las tensiones entre historia e historia natural cobran una importancia central. Para el análisis del proceso de constitución de la subjetividad en la Teoría Crítica adorniana, que el «paradigma intersubjetivo» de la acción comunicativa rechaza como «filosofía de la conciencia», cfr. infra, 4.3.

revelaba que la civilización se había constituido sobre una estructura sacrificial que arrastra conflictos irresueltos que emergen una y otra vez como un constante retorno de lo reprimido –piénsese por ejemplo en las llamadas al pogromo como una suspensión temporal de los tabúes civilizatorios que favorece el mantenimiento de un orden social y compensa fugazmente la permanente renuncia y sacrificio de los sujetos socializados⁴⁶⁹–. Por ello los diferentes fragmentos que componen *Dialéctica de la Ilustración* se proponen pensar mito y racionalidad, naturaleza e historia, barbarie y civilización como pares de conceptos entre los que no se da una transición lineal e irreversible, sino que se encuentran irremisiblemente imbricados en el decurso histórico que no ha conseguido interrumpir el *contínuum* de servidumbre y heteronomía.

Si el entramado argumentativo de *Dialéctica de la Ilustración* opera con una enorme abundancia de temas, líneas de desarrollo y contenidos materiales, la «reconstrucción» de la «invención de la tradición» no ha dejado de ella nada más que el supuesto establecimiento de una filosofía de la historia basada en la crítica de la razón instrumental y el dominio de la naturaleza. Su lectura ignora por completo la composición del texto –que no por casualidad tuvo como primer título «fragmentos filosóficos»–, simplificando y recortando su tejido argumentativo hasta no dejar de él nada más que un único hilo temático, y aún éste es abstraído de toda concreción histórica. Sin duda este método reductivo no permite una aproximación adecuada al modelo de *Darstellung* que da forma a la obra. Porque el principio arquitectónico del texto, de marcada impronta adorniana, da lugar

⁴⁶⁹ Esta llamada al pogromo no es exclusiva del antisemitismo europeo, sino que el propio Adorno pudo analizarla entre 1942 y 1943 en los discursos radiofónicos del agitador Martin Luther Thomas en Estados Unidos (cfr. ADORNO, THEODOR W.: *The Psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Adresses*, GS 9.1, p. 9 ss.).

a un todo extremadamente denso y sin fisuras que no avanza en una sola dirección, «sino que sus momentos se entretrejen como los hilos de un tapiz»⁴⁷⁰. De este modo el «tema» no es enunciado en ningún momento, sino que se va constituyendo en los diferentes capítulos a partir de un entramado de problemáticas entrecruzadas en que los diversos elementos que constituyen la investigación se van desarrollando y recuperando en diferentes pasajes. El resultado es una construcción en la que los motivos principales van emergiendo en distintos momentos, movilizandolos cada vez nuevos matices y resonancias según las constelaciones en que se inserten, en una superposición de diferentes estratos temáticos que da lugar a un nudo de elementos simultáneos, relacionados y en tensión que permite dar lugar a conexiones y asociaciones que serían imposibles en la exposición tradicional⁴⁷¹.

⁴⁷⁰ ADORNO, THEODOR W.: «Der Essay als Form», GS 11, p. 21. En este sentido se ha señalado acertadamente que la densidad de la escritura adorniana responde a la crítica «de la rígida disociación de los aspectos horizontales y verticales del pensamiento, de sus aspectos discursivos y asociativos» en la exposición filosófica tradicional (HULLOT-KENTOR, ROBERT: «Tittle Essay», *Things Beyond Resemblance*, ob. cit., p. 134.)

⁴⁷¹ Si se toma por ejemplo el excursus sobre Ilustración y moral, se puede comprobar el alcance de este ideal de *Darstellung*, basado en una combinación de elementos discursivos y asociativos. La complejidad de referencias con que opera el tejido textual del capítulo sobre Ilustración y moral pone en movimiento una y otra vez asociaciones con los temas tratados en los capítulos anteriores a partir de las citas de Bacon, de la lectura de *Totem y tabú* o de la figura de *Odiseo* en relación con la filosofía de Hegel; pero también moviliza las constantes referencias a los movimientos de Reforma y Contrarreforma eclesiástica, a la Revolución francesa y el destino de sus promesas en el transcurso posterior de la sociedad burguesa, etc. Sin embargo el excursus las pone en juego a través de una nueva perspectiva, mediante una variación del tema principal que se construye a partir de las referencias a Kant y al Marqués de Sade, que son enriquecidas con el contrapunto de citas y referencias de Nietzsche y Spinoza (ambos ya ampliamente tematizados en los dos capítulos anteriores) para converger en una crítica del proceso desbocado de formalización de la razón. A través de todo el aparato temático, conceptual y asociativo que se pone en movimiento, se va delimitando la temática del excursus, que en ningún momento es enunciada directamente. Los elementos de capítulos anteriores que son incorporados al movimiento textual van cobrando una nueva consistencia, y a la vez ofrecen resonancias de amplio alcance que invitan al lector a profundizar en ellas y no detenerse en la letra del texto. Y, a la vez, el análisis realizado en el excursus sobre el destino del placer divinizado en el proceso de desencantamiento del mundo, que es recuperado sólo desde la gélida racionalidad de un

El resultado es un ensamblaje temático que no puede reconstruirse atendiendo a un solo hilo discursivo, mucho menos desarrollado de forma lineal –quizá por ello la restrictiva concepción habermasiana del discurso científico no haya sido capaz de ver en este modo de *Darstellung* nada más que una caótica «amalgama» que no llega a ser ni filosofía, ni ciencia, ni literatura, ni arte⁴⁷²–. Por ello la «reconstrucción» del «cambio de paradigma» mutila la argumentación del texto al reducirla a una simplista «oscura melodía»⁴⁷³. Sus acusaciones no sólo ignoran el propósito de lograr un concepto no recortado de racionalidad capaz de ofrecer resistencia a la

sujeto monadológico y aislado que se desentiende de todo sufrimiento ajeno y de compasión, anticipa los temas del capítulo siguiente sobre la industria de la cultura. Para un análisis amplio del modelo de *Darstellung* adorniano, cfr. MAISO, JORDI: «Escritura y composición textual en Adorno», *Azafea*, nº 11, 2009, pp. 73-96.

⁴⁷² En este sentido la Teoría Crítica adorniana es situada al mismo nivel que el pensamiento de Foucault y Derrida, todos ellos alineados y nivelados en la compilación habermasiana que pretende hacer visibles las –a su juicio– últimas desviaciones hacia el anticientifismo y la insuficiente fundamentación de la teoría en la *Geistesgeschichte* reciente: «Dialéctica negativa, genealogía y deconstrucción se sustraen por igual a aquellas categorías conforme a las que, de forma en modo alguno casual, se diferencié el saber moderno y que nosotros ponemos hoy a la base de nuestra concepción de los textos. No pueden clasificarse unívocamente ni como filosofía o ciencia, ni como teoría moral o jurídica, ni como literatura y arte [...]. Y así, se da también una incongruencia entre estas 'teorías' que sólo entablan pretensiones de validez para desmentirlas, y la forma de su institucionalización en el ámbito de la ciencia. Se da una asimetría entre el gesto teórico con que estos discursos pretenden que se los entienda, y el tratamiento crítico a que institucionalmente son sometidos [...] –en todos los casos se produce una simbiosis de cosas incompatibles, una amalgama que en el fondo repugna al análisis científico normal» (HABERMAS, JÜRGEN: *El discurso filosófico de la modernidad*, ob. cit., pp. 397-398). Para el análisis de la acusación de esteticismo, cfr. infra, 4.2.

⁴⁷³ Curiosamente Habermas intenta apoyar su menesterosa argumentación afirmando que *Dialéctica de la Ilustración* produce «intuitivamente» una impresión de «incompletud y unilateralidad» (HABERMAS, JÜRGEN: *El discurso filosófico de la modernidad*, ob. cit, p. 143). Este comentario, más que una contribución sería a la discusión del texto, parece una apelación al asentimiento pre-reflexivo de un lector que no haya conseguido introducirse en el imbricado del texto. Precisamente debido a la enorme condensación del texto, cuya comprensión requiere un minucioso trabajo de lectura, resulta sospechoso que Habermas despache la complejidad del texto con un gesto de soberanía que sin embargo no se traduce en la profundidad de su «reconstrucción». A través de la repetición de semejantes acusaciones se corre el riesgo de acabar fortaleciendo el ya extendido prejuicio (no exento de antiintelectualismo) de que la dificultad del texto pretende ocultar sus propias insuficiencias.

persistente amenaza de la barbarie⁴⁷⁴, sino que acaban por silenciar todos aquellos elementos de la obra que podrían resultar relevantes para un análisis del presente como resultado del proceso histórico –especialmente el análisis del proceso de constitución de la subjetividad y sus tareas irresueltas y el estudio de las implicaciones del antisemitismo como fenómeno específicamente moderno que pone de manifiesto «los límites de la Ilustración», pero también el acercamiento a la transformación funcional de la cultura en las sociedades del capitalismo postliberal, su investigación de la funcionalización del goce, que podría resultar fructífero para el análisis del falso hedonismo de las actuales sociedades de consumo, o su diagnóstico de la degeneración del lenguaje conceptual en un mero sistema de signos–.

En definitiva, si *Dialéctica de la Ilustración* llega a convertirse en un programa de trabajo para Adorno es precisamente por su riqueza en contenidos materiales concretos, que elabora un entramado de experiencias históricas e intelectuales hasta dar lugar a un tejido argumentativo en el que se descubren constantemente nuevos hilos que abren multitud de posibilidades de trabajo y líneas de análisis. Sin embargo la «invención de la tradición» no ha conseguido sacar de la obra nada más que la sensación de perplejidad ante una «crítica radical de la razón», y las insuficiencias de su lectura resultan tanto más graves por cuanto sus «reconstrucciones» acaban por reducir la totalidad del pensamiento adorniano a las consecuencias de la supuesta «totalización de la crítica» iniciada en *Dialéctica de la Ilustración*. Sin lugar a dudas el texto co-escrito con Horkheimer ocupa un lugar central en la evolución de la obra adorniana, ya que da lugar al marco teórico en el que sus diferentes intereses e impulsos teóricos encuentran su lugar correspondiente en una teoría de la sociedad de amplio alcance. En este

⁴⁷⁴ Visible de forma especialmente explícita en DA, p. 41 y ss.

sentido, si a partir de 1947 la producción escrita de Horkheimer –no su pensamiento– se iba a reducir a conferencias, algunas anotaciones y fragmentos y a su correspondencia, para Adorno la elaboración teórica de las rupturas históricas llevada a cabo en *Dialéctica de la Ilustración* significaría la definición de un proyecto de trabajo al que iba a dedicar una productividad frenética desde la redacción del texto hasta su muerte en 1969. Por otra parte, algunas intuiciones desarrolladas en sus escritos tempranos adquieren en esta obra una importancia central –piénsese en la crítica del dominio de la naturaleza, que estaba ya latente desde sus escritos musicales de comienzos de la década de 1930⁴⁷⁵ o en la ya mencionada idea

⁴⁷⁵ La problemática del dominio de la naturaleza se encuentra también en los textos de Horkheimer de estos años, pero, en consonancia con la historiografía marxista tradicional y con los estudios de Pollock sobre la economía planificada, dicho dominio es todavía contemplado como una condición necesaria para el aumento y la organización de las fuerzas productivas disponibles y para el establecimiento de una sociedad que lograra liberar a los hombres de la coacción natural –el «fin de la prehistoria» en términos marxianos– (HORKHEIMER, MAX: «Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie», HGS 3, p. 271). En este sentido en 1933 Horkheimer podía afirmar todavía: «Pues la verdadera libertad humana [...] es idéntica con el dominio sobre la naturaleza, en nosotros y fuera de nosotros, mediante la determinación racional. Conseguir que este estado llegue a ser característico de la sociedad no es sólo tarea del sociólogo, sino del conjunto de las fuerzas progresistas de la humanidad» (HORKHEIMER, MAX: «Zur Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften», HGS 3, p. 157). Por el contrario, en los escritos musicales tempranos de Adorno –especialmente en los referidos a su historiografía de la música y a la evolución de la composición de atonalismo libre hacia la técnica dodecafónica–, la relación entre compositor y material musical da lugar a una perspectiva mucho más ambigua sobre las implicaciones de este dominio sobre la naturaleza, así como a un modo de relación entre sujeto y objeto, entre ser humano y naturaleza, que supera la mera relación de trabajo y dominio sobre la que se basa la historiografía marxista «clásica». A través de los procedimientos compositivos de Schönberg y Alban Berg, Adorno pretende desarrollar un modelo de praxis no dominadora basada en el diálogo y en la escucha de las demandas de una objetividad que necesita de la intervención subjetiva para desarrollar sus potencialidades concretas (cfr. por ejemplo ADORNO, THEODOR W.: «Der dialektische Komponist», GS 17, pp. 198-203). En el decurso de la «era de las catástrofes» del siglo XX, conforme el desarrollo de las sociedades industrializadas postliberales (fascistas, soviéticas y también democráticas) exige revisar la hasta entonces incuestionada confianza en la posibilidad de servirse del desarrollo de las fuerzas productivas para dar lugar a una sociedad racional, la perspectiva adorniana fue cobrando un mayor peso en la configuración de la Teoría Crítica, y ambos autores la reelaboraron conjuntamente en la redacción de *Dialéctica de la Ilustración*.

de historia natural—. Sin embargo la constatación de la importancia central de *Dialéctica de la Ilustración* en la cristalización de la Teoría Crítica adorniana está muy lejos de permitir la afirmación de que los textos anteriores son anécdotas preparatorias y los posteriores, una vez asumido que su pensamiento se encuentra en un callejón sin salida, se limitan a un simple «ejercicio iluminador» de negatividad⁴⁷⁶. En este sentido la «invención de la tradición» tiende a desestimar toda la producción posterior de Adorno, afirmando que no es más que «una artificiosa variación de la tenebrosa melodía de base que había fijado junto con Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*»⁴⁷⁷. Habermas llega a afirmar incluso que el

⁴⁷⁶ HABERMAS, JÜRGEN: «Dialektik der Rationalisierung», ob. cit., p. 172. De hecho en otros textos Habermas llega a afirmar incluso que la política adorniana de reimprimir sin modificaciones sus textos tempranos acaba por negar su *Entstehungsgeschichte*, indicando que para Adorno todos sus textos se encontraban en una especie de «simultaneidad ideal», como si su pensamiento fuese una especie de entidad atemporal en perfecta sincronía consigo misma (HABERMAS, JÜRGEN: «Nachwort von Jürgen Habermas», ob. cit., p. 284). En realidad la mayor parte de textos anteriores a 1949 que Adorno reimprime en su regreso a Alemania (todos a excepción de la monografía sobre Kierkegaard, la recuperación de dos textos algo más antiguos para la edición de *Prismas*, la primera parte de «Zweimal Chaplin» [GS 10.1, pp. 362-363] y la propia *Dialéctica de la Ilustración*) son de temática musical –y por tanto apenas se puede suponer que Habermas haga depender su lectura de los mismos–, y de hecho en pocos aspectos de su pensamiento se aprecia tan claramente la evolución de los planteamientos adornianos en diálogo con las transformaciones de la realidad musical –piénsese en el establecimiento del serialismo integral como método compositivo a partir de la década de 1950, en las tesis sobre el envejecimiento de la nueva música o en las reacciones de Adorno a nuevas formas de composición como la música aleatoria—. Sin embargo, pese a las matizaciones y reformulaciones de su posición, Adorno nunca tuvo reparos a la hora de recuperar escritos anteriores, limitándose más bien a imprimir al final de los mismos su fecha de publicación original o, en ocasiones puntuales, documentando su propia evolución en temáticas concretas (cfr. «Ad vocem Hindemith. Eine Dokumentation», GS 17, pp. 210-246) o, como en el caso de «Zum Verhältnis zwischen Psychologie und Soziologie», introduciendo matizaciones y reflexiones sobre el contenido del texto reimpreso, que ya no satisfacía al autor (cfr. «Postscriptum», GS 8, pp. 86-92).

⁴⁷⁷ DUBIEL, HELMUT: *Kritische Theorie der Gesellschaft*, ob. cit., p. 14. Por su parte la «reconstrucción» habermasiana en *Teoría de la acción comunicativa* se despacha la *Dialéctica negativa* como si fuera un mero «ejercicio» (cfr. TKH I, capítulo IV.2.4, pp. 513-518) y ha llegado a reducir toda la influencia adorniana sobre la joven generación de estudiantes en la década de 1960, a los que hizo conscientes de las continuidades de la restauración de la era Adenauer, a una mera «moda» (HABERMAS, JÜRGEN: «Drei

mayor logro teórico de Adorno consiste en haberse enfrentado de manera consecuente con las constantes aporías en las que se enredaba su «crítica radical de la razón»; de ahí su envenenado halago al afirmar que es «el pensador más coherente que conoce» –inseparable de su comentario de que el «gesto teórico» que subyace a obras posteriores como *Dialéctica negativa* y *Teoría estética* se limita a aferrarse a un «escenario beckettiano» en el que no es posible vivir ni producir como científico⁴⁷⁸–.

En definitiva, en su intento de ajustar su *invented tradition* de a un mundo científico-universitario crecientemente racionalizado, los pretendidos «sucesores» de la Teoría Crítica han obstaculizado toda posible apropiación de la herencia del pensamiento adorniano, condenando al olvido tanto la riqueza de su obra en contenidos materiales y elaboración de la experiencia histórica como sus contribuciones concretas en materia de filosofía, estética, teoría de la sociedad, epistemología de las ciencias sociales, crítica de la cultura o psicología social. En último término su «reconstrucción» no parece percibir en la obra de Adorno nada más que la obcecación en persistir en las aporías de «un desbocado escepticismo frente a la razón en lugar de ponderar las razones que permitían a su vez dudar de ese escepticismo»⁴⁷⁹. Frente a tal «escepticismo», todo el planteamiento del «cambio de paradigma» se apoya en la convicción de que existe un «camino de vuelta»⁴⁸⁰ –la misma expresión delata el intento de restaurar un horizonte de expectativas que se había quebrado en las experiencias históricas elaboradas en *Dialéctica de la Ilustración*–. Pero precisamente el modo en que se plantea este «camino de vuelta», al concebir la evolución como un

Thesen zur Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule», ob. cit., p. 10).

⁴⁷⁸ HABERMAS, JÜRGEN: «Dialektik der Rationalisierung», ob. cit., p. 172.

⁴⁷⁹ HABERMAS, JÜRGEN: *El discurso filosófico de la modernidad*, ob. cit., p. 161.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 160.

«proceso de aprendizaje» que da lugar a estructuras trascendentales de acción que ya no pueden ser revocadas en el decurso histórico, acaba apelando a las seguridades de una filosofía de la historia que hubiera resultado impensable para la «vieja» Teoría Crítica –piénsese en conceptos clave de la propuesta habermasiana como el «proceso de diferenciación de la modernidad» o su postulado de una racionalidad originariamente «buena» que se corrompería en el decurso histórico–.

Es decir, el intento de «salvaguardar» las pretensiones normativas mediante un concepto «más diferenciado» de racionalidad pasa por alto que el problema para Adorno no era la *ratio*, sino el modelo de racionalidad que se consolida en una organización social del dominio de la naturaleza basado en la explotación, el sacrificio y la renuncia, que exige un precio muy alto para la autoconservación de los sujetos vivientes y acaba malogrando sus propias promesas de emancipación⁴⁸¹. Por ello el propósito de la Teoría Crítica adorniana no es la crítica de la razón, sino la crítica de la sociedad: se trata de mostrar cuánto hay de no-racional y de particularista en las formas de racionalidad socio-históricamente vigentes, sabiendo que para ello no cuenta con nada más que con la autorreflexión de la razón misma en su materialización histórica concreta. Por ello la insistencia de Adorno en lo no-idéntico y en el recuerdo de la naturaleza reprimida en el sujeto no responde al intento de poner estos elementos «a salvo» de la dinámica destructiva de la racionalidad instrumental⁴⁸², sino que más bien constituye la clave epistemológica desde la que plantea su crítica immanente. Y es que

⁴⁸¹ ADORNO, THEODOR W.: ADORNO, THEODOR W. y GEHLEN, ARNOLD: «¿Es la sociología una ciencia del hombre?», en HARICH, WOLFGANG: *Crítica de la impaciencia revolucionaria*, Barcelona, Crítica, 1978, p. 179. Por su parte en *Dialéctica de la Ilustración* se afirma: «Al igual que en el intercambio cada uno recibe lo suyo y sin embargo la injusticia social se produce en él, la forma de pensamiento de la economía del intercambio, la razón dominante, también es justa, universal, y al mismo tiempo particularista, el instrumento del privilegio en la igualdad» (DA, p. 236).

⁴⁸² TKH I, p. 451 y HABERMAS, JÜRGEN: *El discurso filosófico de la modernidad*, ob. cit., p. 161.

la teoría adorniana es crítica en la medida en que se articula desde la «historia subterránea» de lo reprimido, deformado y mutilado en el proceso de civilización, tomando como punto de partida epistemológico los costes de dicho proceso en términos de renuncia, sufrimiento e injusticia. Y es que sólo desde el intento de hacer justicia a lo sofocado y reprimido por la razón dominante será posible dar lugar a un concepto no reducido de racionalidad, y no desde el planteamiento de un procedimentalismo vacío de contenidos y reducido a principios formales característico de la teoría de la acción comunicativa (cfr. supra, 3.4). En definitiva, el objetivo de la crítica adorniana es un pensamiento que logre descifrar la realidad material, pero sin limitarse por ello a lo «dado»; este intento de ir más allá de la mera facticidad no se plantea desde la huída a una trascendencia, sino sumergiéndose en la historia sedimentada de lo reprimido y recortado en la realidad, en la no-identidad de cosa y concepto, que revela también cómo se sedimenta en los objetos y en los sujetos lo posible.

De este modo su Teoría Crítica se mantiene fiel a la tradición de pensamiento materialista, en la medida en que consciente de que, en el objetivo de transformar la realidad, el conocimiento no dispone más que aquello que tiene lugar en el decurso histórico. Es precisamente este planteamiento de crítica inmanente –y no una fuga más allá de la realidad histórica finita⁴⁸³– lo que reclama la propuesta adorniana de una filosofía que contemple las cosas desde el punto de vista de la redención, dando lugar a «perspectivas en las que el mundo aparece como invertido, enajenado, revelando sus desgarros y grietas, mostrándolo menesteroso y desfigurado como se ofrecerá un día a la luz mesiánica»⁴⁸⁴. De ahí que su Teoría Crítica

⁴⁸³ Esta es la postura defendida en WELLMER, ALBRECHT: «La unidad no coactiva de lo múltiple», ob. cit., p. 18 ss.

⁴⁸⁴ MM, p. 283. En este pasaje de *Minima moralia*, Adorno menciona que semejante perspectiva «presupone una posición que esté, aunque sea sólo mínimamente, apartada

parta del recuerdo del sufrimiento acumulado y de la constatación de su perpetuación, que revela que el «estado de excepción» de los oprimidos es la regla que domina la realidad histórica, mostrando las contradicciones y grietas de la «normalidad» que de otro modo no serían visibles⁴⁸⁵. Sin embargo el «cambio de paradigma» le reprocha que su planteamiento se refugia en esferas «ajenas» a la racionalidad, como un ámbito «trascendental y teológico» o la experiencia «esotérica» del arte moderno. El propio Adorno pareció anticipar los reproches a un concepto de crítica, desde la conciencia de que toda posibilidad de una transformación real está bloqueada, no dispone sino de la indignación ante la persistencia de la negatividad, el dominio y la opresión para articularse: «Y entonces vienen

del hechizo circular de lo existente». Sin embargo, para comprender lo equivocado de quienes acusan a esta posición de alejarse del ámbito de la realidad histórica finita basta acudir al análisis adorniano de la literatura de Franz Kafka, de quien afirma que su objetivo era precisamente mostrar el mundo «como infierno desde la perspectiva de la redención» (ADORNO, THEODOR W.: «Aufzeichnungen zu Kafka», GS 10.1, p. 284). Para Adorno, la prosa kafkiana muestra la enajenación objetiva «*fingiendo* un lugar desde el que la creación aparece tan desgastada y dañada como, según su propio concepto, debería ser el infierno. En la Edad Media la condena de pena de muerte se ejecutaba a los judíos 'invertida' [*verkehrt*]; ya en la famosa escena de Tácito su religión es atacada como invertida. A los delincuentes se les cuelga cabeza abajo. Del modo como a estas víctimas se les debió aparecer la superficie de la tierra en las interminables horas de su muerte es ésta fotografiada por el agrimensor» (el subrayado es mío: JM). Por lo tanto la perspectiva de la redención debe de ser «fingida», en tanto que significa la anticipación de un estado aún no realizado. Pero el modo en que para Adorno se anticipa este «punto de vista de la redención» no remite a ninguna trascendencia más allá de la realidad histórica finita, sino que viene posibilitado por la adopción de la perspectiva de quienes «representan el extremo opuesto de las concentraciones de poder» (ADORNO, THEODOR W.: carta a Max Horkheimer el 5.8.1940, TWA-MH Bw II, p. 84).

⁴⁸⁵ BENJAMIN, WALTER: «Über den Begriff der Geshchichte», BGS 1·2, p. 697. En este sentido, Adorno escribe en *Minima moralia*: «Una vez que [la dialéctica] ha reconocido la universalidad dominante como enferma –y en sentido literal marcada por la paranoia, por la 'proyección pática'– sólo acepta como fuente de curación lo que según ese orden aparece como enfermo, desencaminado, paranoico, incluso 'loco', y hoy como en la Edad Media es válida la afirmación de que sólo los *Narren* [juego intraducible que remite tanto a los 'bufones' como a los 'locos': JM] del dominio dicen la verdad. Desde este punto de vista la tarea del dialéctico sería contribuir a que la verdad del *Narr* tome conciencia de su propia razón, ya que si no ésta debería hundirse en el abismo de la enfermedad que el sano sentido común dicta despiadado a los otros» (MM, p. 81 s.).

los filósofos de profesión y nos reprochan que no tenemos un criterio sólido»⁴⁸⁶.

⁴⁸⁶ MM, p. 83.

4.2. ¿ESTETIZACIÓN DE LA TEORÍA?

MÍMESIS, EXPRESIÓN Y LAS RAZONES DEL ARTE

«Die heute weit verbreitete Vorstellung, dass die geistigen Dinge in notwendige, 'seriöse', nämlich die Wissenschaft, und in überflüssige, den bloßen Luxus, die Kunst, zerfalle, ist barbarisch. Diese Scheidung bringt die Wissenschaft auf ein Stück Praxis herunter und die Kunst aufs Amüsement; beide werden auf diese Weise neutralisiert und hören auf das zu sein, als was allein sie Lebensrecht besitzen, Elemente der Wahrheit»⁴⁸⁷

La «reconstrucción» que presenta a Adorno como responsable del enclaustramiento de la Teoría Crítica en una crítica totalizante de la razón aporética y sin salidas tiene como consecuencia directa la acusación de esteticismo. En efecto, según el «cambio de paradigma», la creciente dificultad para fundamentar su propia posición desde criterios filosóficos y racionales lleva al pensamiento adorniano a refugiarse en el terreno de la estética, que se convierte ahora en la esfera predominante; en último término reprochan a Adorno que acaba por renunciar a las pretensiones enfáticas de la teoría para ceder competencias epistemológicas al arte –de ahí la insistencia de Habermas en que la herencia nietzscheana cobra primacía sobre la marxiana–. Las atribuciones de responsabilidad de las diferentes tesis de *Dialéctica de la Ilustración*, que disuelven la tensión que recorre la obra en un maniqueísmo simplificador, resultan una vez más determinantes para la argumentación. Y es que, de acuerdo con el planteamiento de Habermas, Horkheimer no podía abandonarse a una crítica

⁴⁸⁷ ADORNO, THEODOR W.: carta a Max Horkheimer el 2.4.1954, TWA-MH Bw, p. 256 s.

radical de la razón que no dejaba ningún suelo firme sobre el que articular la crítica, puesto que su posición se aferraba en último término al potencial iluminista de la crítica filosófica; en cambio Adorno podía proceder a esta crítica destructiva de la razón y del pensamiento identificatorio con «mayor tranquilidad», puesto que disponía de «la experiencia estética del arte moderno como una fuente *independiente* de conocimiento»⁴⁸⁸. De hecho la asunción habermasiana de que, a partir de *Dialéctica de la Ilustración*, su obra adopta una perspectiva «de doble vía» iba a encontrar también eco en las críticas de Albrecht Wellmer y Rüdiger Bubner, que insisten en que en el

⁴⁸⁸ HABERMAS, JÜRGEN, «Nachwort von Jürgen Habermas», ob. cit., p. 289. La debilidad de esta argumentación habermasiana se revela ya en que toda su construcción se apoya en el banal dato de que, en el momento de la colaboración con Horkheimer en el proyecto de *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno tenía prácticamente acabado el texto sobre Schönberg que aparecería publicado como primera parte de *Filosofía de la música*. Esta interpretación reduce la elaboración de las implicaciones históricas y teóricas de un núcleo histórico de experiencia que rompía con todas las seguridades heredadas a la mera cuestión de haber redactado un trabajo capaz de ofrecer un «fundamento normativo» alternativo; desde esta perspectiva, el hecho de «disponer» de este «marco interpretativo» sería lo que permite a Adorno entregarse a una crítica totalizante de la razón como si contara con un «suelo firme» al margen de ella. Pero esta lectura es una mera proyección retrospectiva de las condiciones de producción académico-universitarias a las que la propuesta habermasiana quiere adaptarse. La «reconstrucción» habermasiana pasa por alto que el planteamiento de *Filosofía de la nueva música* no sólo no surge de la nada, sino que –como ha señalado Sara Zurletti– sería una especie de «discurso del método» que prácticamente se limita a recoger y sistematizar las implicaciones filosóficas, estéticas y sociológicas de las experiencias y análisis compositivos que Adorno llevaba acumulando desde la segunda mitad de la década de 1920 (cfr. supra, 2.1). Finalmente Habermas parece pasar por alto que el capítulo sobre Schönberg en *Filosofía de la nueva música* es la constatación de la dialéctica de la Ilustración en la propia esfera musical. En efecto, en este texto, Schönberg es presentado como agente de un progreso entendido como *desmitologización* de la forma musical, y por tanto como baluarte del iluminismo artístico. Sin embargo la evolución de la liberación del material musical de la vieja coerción heterónoma del sistema tonal –en el atonalismo libre– conduce a Schönberg a una nueva forma de organización y dominio del material musical: el dodecafonismo, cuya degeneración en rígido método de sistematización del material basado en criterios casi matemáticos acabaría por dar lugar al serialismo integral en la década de 1950. Para la crítica adorniana de esta evolución, cfr. sobre todo ADORNO, THEODOR W.: «Das Altern der neuen Musik», GS 14, pp. 143-167. Para la relación entre la concepción adorniana de modernidad y el concepto de desmitologización, cfr. MAISO, JORDI: «Modernidad como desmitologización. Theodor W. Adorno y la verdad en arte como praxis artística y teoría estética», en NOTARIO RUIZ, ANTONIO (ed.): *Contrapuntos estéticos*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005, pp. 87-98.

pensamiento adorniano la experiencia estética acaba por «sustituir» a la racionalidad⁴⁸⁹; del mismo modo, estos autores asumen que la introducción de la mimesis pone en juego una esfera complementaria, pero «extraterritorial» a la razón moderna –Habermas se refiere a ella como «carente de razón» [*vernunftlos*]-⁴⁹⁰.

Sin embargo la presunción de que Adorno acudiera al arte en busca de las seguridades que su crítica de la razón ya no le permitía encontrar en el terreno filosófico y del trabajo conceptual resulta difícilmente sostenible. Para un autor cuya fisiognomía intelectual se había formado en el radicalismo estético de las vanguardias del primer tercio del siglo XX, que habían desarrollado lo nuevo desde la puesta en cuestión de todas las seguridades heredadas, lo último que el arte estaba en grado de ofrecer ante las catástrofes históricas era un fundamento irrefutable para su proyecto teórico-crítico. No en vano *Teoría estética* parte de la constatación de la pérdida de todas las certezas con respecto al arte –«ha llegado a ser evidente que nada referente al arte es evidente, ni en sí mismo, ni en su relación con el todo ni siquiera en su derecho a la existencia»– y levantaba acta de un momento histórico en el que las transformaciones de la sociedad postburguesa exigían tomar conciencia de que «es inseguro si el arte sigue siendo en absoluto posible, si, después de su completa emancipación, no ha socavado sus presupuestos hasta acabar perdiéndolos»⁴⁹¹. Lo que Adorno buscaba en el arte no era por tanto un suelo firme que sustituyera los criterios de la racionalidad moderna, sino algo mucho más frágil y quebradizo: un contenido de verdad específicamente artístico, cuya

⁴⁸⁹ WELLMER, ALBRECHT: «La unidad no coactiva de lo múltiple», ob. cit., *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*, ob. cit., p. 11, BUBNER, RÜDIGER: «Kann Theorie ästhetisch werden? Zum Hauptmotiv der Philosophie Adornos», en LINDNER, BURKHARDT y LÜDKE, MARTIN (eds.): *Materialien zur Ästhetischen Theorie. Th. W. Adornos Konstruktion der Moderne*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1980, pp. 509-556.

⁴⁹⁰ HABERMAS, JÜRGEN: «Nachwort von Jürgen Habermas», ob. cit., p. 290.

⁴⁹¹ ÄT, p. 9 y p. 10.

subsistencia se veía amenazada por una tendencia histórica que parecía conducir inexorablemente a la falsa alternativa entre la aniquilación de su contribución específica o a una conservación artificial y neutralizada de la misma, que la reduce a una función compensatoria o meramente decorativa⁴⁹².

Al pasar por alto las implicaciones de las transformaciones históricas sobre la posibilidad misma del arte en las sociedades postliberales, que marcaron de modo decisivo el propio destino personal e intelectual adorniano, Habermas banaliza el rol de la estética en la Teoría Crítica de Adorno hasta el punto de afirmar que el elemento que la entrelaza con los planteamientos de *Dialéctica de la Ilustración* y *Dialéctica negativa* consiste en «la esperanza anarquista de que un día la totalidad negativa, como alcanzada por un rayo, tenga lugar»⁴⁹³. Más apropiado sería afirmar que, ante un núcleo histórico de experiencia que revelaba la connivencia de civilización y barbarie y exigía una revisión de la herencia de las promesas ilustradas –una vez más: resulta sintomático el desinterés de Habermas por el antisemitismo y la dialéctica de las promesas de asimilación en las sociedades burguesas modernas–, uno de los hilos que vertebra la unidad de intereses de la Teoría Crítica adorniana es el intento de corregir una racionalidad recortada y funcionalizada con el objetivo de hacer realidad las promesas aún incumplidas del pensamiento dialéctico y su articulación a partir de contenidos materiales⁴⁹⁴. El arte, en tanto que refugio del

⁴⁹² «En una sociedad en la que el arte ya no dispone de ningún espacio y en la que toda reacción con él está perturbada, éste se desdobra entre una posesión cultural coagulada en cosas materiales y la obtención de placer que cosecha el cliente, que generalmente tiene poco que ver con el objeto» (ÄT, p. 30).

⁴⁹³ HABERMAS, JÜRGEN: «Nachwort von Jürgen Habermas», ob. cit., p. 290.

⁴⁹⁴ SCHWEPPEHÄUSER, HERMANN: «Unreglementierte Erfahrung oder Konsenszwang. Ein Gespräch mit Hermann Schweppenhäuser», en *Zeitschrift für Kritische Theorie* 6, 1998, pp. 101-114, y GÓMEZ, VICENTE: «Estética y teoría de la racionalidad. Un estudio sobre *Teoría estética*», ob. cit., pp. 49-117, sobre todo p. 106. De hecho Vicente Gómez insiste también en que a ello se debe la fluctuación de Adorno entre la redacción de *Teoría*

comportamiento mimético y salvaguarda de una relación sujeto-objeto no basada en el dominio, ofrece una base para ello. Sin embargo el «relevo generacional», ejecutor inconsciente de la tendencia histórica que el propio Adorno diagnosticara, acaba silenciando esta tentativa como esotérica y «acientífica»; en definitiva: la rechaza como muestra del peligro de una deriva adorniana que sitúa a la Teoría Crítica en el umbral del irracionalismo y conduce al pensamiento filosófico a una regresión a la mera «gestualidad»⁴⁹⁵.

Dado que el «cambio de paradigma» fundamenta su carácter normativo a partir de la diferenciación de esferas de valor de la modernidad, ciencia y arte son presentadas como dos entidades dicotómicas, y el reconocimiento de un contenido de verdad artístico por parte de Adorno es interpretado como una problemática atribución de competencias epistemológicas al arte que desdibuja las fronteras que lo separan del conocimiento científico para culminar en una «estetización de la teoría»⁴⁹⁶.

estética, cuyos primeros borradores datan de 1956, a *Dialéctica negativa*, cuya primera versión comienza a trabajar en 1961. Y no se debe olvidar que es en torno a 1955/1956 cuando se comienza a abandonar la idea de proseguir con Horkheimer el trabajo en *Dialéctica de la Ilustración*. Tras la publicación de *Dialéctica negativa* en 1966 Adorno vuelve a *Teoría estética* para retomar los problemas que no ha conseguido aclarar en ella. La estética tiene por objeto el tratamiento de lo absolutamente particular, lo más individual y, pese a que pensar significa identificar, la estética puede y *debe* pensar esta particularidad: en este sentido *Teoría estética* es la continuación consecuente del proyecto teórico adorniano (ibid., p. 58 y s.).

⁴⁹⁵ TKH 1, p. 516 y HONNETH, AXEL: «Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltswandel kritischer Gesellschaftstheorie», en BONß, WOLFGANG y HONNETH, AXEL: (eds.): *Sozialforschung als Kritik*, ob. cit., p. 100 ss. En este mismo sentido Habermas ha afirmado que quien se toma en serio textos como *Dialéctica negativa* y *Teoría estética* desemboca en una situación desesperada de la que la única salida posible parecería ser el postestructuralismo (HABERMAS, JÜRGEN: «Dialektik der Rationalisierung», ob. cit., p. 191). La polémica entre Vicente Gómez y Albrecht Wellmer respecto al papel de la estética en la obra de Adorno y su recepción en la teoría de la acción comunicativa ofrece un material sumamente interesante para acercarse a esta problemática (cfr. WELLMER, ALBRECHT y GOMEZ, VICENTE: *Teoría Crítica y estética: dos interpretaciones de Th. W. Adorno*, ob. cit.).

⁴⁹⁶ HABERMAS, JÜRGEN: *El discurso filosófico de la modernidad*, ob. cit., p. 90 y HONNETH, AXEL: «Zur person Herbert Marcuses», en ASTA FU BERLIN (Ed.), *Zur*

Partiendo de una contraposición plana entre arte e ideal científico, la teoría de la acción comunicativa bloquea todo cuestionamiento crítico del desarrollo histórico que ha llevado a semejante disyuntiva, y por ello el autoproclamado «relevo generacional» no ha sabido ver en el arte sino un «sustitutivo» de la razón, «independiente» y «exterritorial». Sin embargo Adorno insistió repetidamente en la falsedad de esta separación dicotómica, que simplifica la problemática al no tener en cuenta que la propia dinámica de la historia del arte, como historia del dominio del material artístico, toma parte en la dialéctica entre naturaleza y dominio de la naturaleza: las fuerzas productivas del arte son las mismas que las del trabajo útil y están regidas por la misma teleología⁴⁹⁷. De acuerdo con esto, la perspectiva adorniana subraya que el momento racional del arte consiste ante todo en su componente constructivo, gracias al cual los diferentes momentos particulares que componen la obra son integrados en la unidad de la imagen estética sin subsumirlos, violentarlos ni convertirlos en objetos de dominio, sino permitiéndoles ser e impidiéndoles su disolución en la multiplicidad difusa de lo natural; de ahí la afirmación de que «en las obras de arte el espíritu ya no es el viejo enemigo de la naturaleza, sino que se suaviza hacia la reconciliación»⁴⁹⁸. El arte no sería por tanto algo meramente «extraño» a

Aktualität Herbert Marcuses, Berlín, ASTA Freie Universität zu Berlin, 2005, p. 49.

⁴⁹⁷ ÄT, p. 15 s.

⁴⁹⁸ ÄT, p. 202. Unas líneas más arriba puede leerse: «En tanto que la razón de las obras de arte, incluso allí donde pretende la descomposición, las procura unidad, renunciando a la intervención en la realidad y al dominio real, dicha razón alcanza una cierta renuncia, si bien el eco de la violencia social puede escucharse incluso en los grandes productos de la unidad estética; pero esta renuncia convierte al espíritu de nuevo en culpable. El acto que unifica y detiene lo mimético y difuso en la obra de arte no hace sólo daño a la naturaleza amorfa. La imagen estética se opone a su angustia del disolverse en lo caótico. La unidad estética de lo múltiple aparece como si no le hubiera hecho ninguna violencia a la multiplicidad, sino que se hubiera constituido desde ella. De este modo la unidad, tan real hoy como siempre lo que desune [*das Entzweiende*], apunta hacia la reconciliación» (ÄT, p. 202). Desde el «cambio de paradigma», Albrecht Wellmer ha reconocido correctamente el sentido de esta racionalidad constructiva como «unidad no-coactiva de lo múltiple», pero lo ha neutralizado desde un intento de «secularización»

la razón, sino que trae consigo un elemento de racionalidad que es al mismo tiempo crítica de la racionalidad. Y es que la experiencia estética aspira a aquello que escapa a las mallas del conocimiento científico: su objetivo no consiste en verificar una serie de hipótesis mediante su contrastación con la empiria, sino que aspira a la condensación de la experiencia individual del mundo y al intento de descifrar la realidad desde ella⁴⁹⁹. En definitiva, ciencia y arte son para Adorno dos esferas distintas en las que operan fuerzas idénticas, y en esta relación el arte no juega el mero papel de «complemento cultural» –como querría una administración del conocimiento que lo asimila a los patrones del trabajo productivo–, sino que guarda una relación de tensión crítica con el modelo de racionalidad científico. Antes que permitir que ambas esferas queden neutralizadas como compartimentos estancos –una como terreno del saber necesario y útil para su aplicabilidad práctica, el otro como actividad «superflua», pero funcional en la medida en que es fuente de placer y entretenimiento–, el pensamiento adorniano intenta hacer productiva la tensión entre ambas. Frente a ello la actitud latentemente agresiva que niega categóricamente al arte todo carácter vinculante desde el punto de vista del conocimiento sería simplemente sintomática de la voluntad de que el funcionamiento habitual de la investigación científica no se vea perturbado, precisamente en la medida en que el arte puede revelar puntos ciegos de su procedimiento y de su racionalidad recortada⁵⁰⁰.

mal entendida que buscaba compatibilizar esta posición con la perspectiva de la racionalidad comunicativa, reduciéndolo a mera «comunicación de lo diverso» que ignora la centralidad de la relación sujeto-objeto en su planteamiento (WELLMER, ALBRECHT: «La unidad no coactiva de lo múltiple», ob. cit., p. 40 ss.).

⁴⁹⁹ ADORNO, THEODOR W.: «Der Essay als Form», GS 11, p. 15 s.

⁵⁰⁰ «No en vano la ciencia aprobada se enfurece en cuanto percibo en su terreno aquello que atribuye al arte para que la dejen seguir en paz con su funcionamiento; el hecho de que uno pueda escribir le convierte en científicamente sospechoso. La incapacidad de diferenciar en la cosa misma es tosquedad del pensamiento, y la diferenciación es una categoría estética al igual que una del conocimiento. Ciencia y arte no deben

Sin lugar a dudas Adorno es consciente de que la escisión de ciencia y arte – al igual que la división de intuición y concepto y de imagen y signo– se ha producido de manera irreversible en el proceso de desencantamiento y objetualización del mundo y no puede ser revocada por mero voluntarismo del pensamiento. Pero dicha escisión tampoco puede ser hipostasiada, puesto que señala un momento de la dialéctica de la Ilustración en el que se destruye la afinidad entre concepto y cosa, dividiendo la verdad en dos mitades cuya unidad no-escindida ya no se puede reestablecer mediante su suma: «La palabra llega a la ciencia como signo; como sonido, como imagen, como palabra propiamente dicha es repartida entre las diferentes artes sin posibilidad de reestablecerla a través de su suma, de la sinestesia o del arte total. En cuanto signo, el lenguaje debe resignarse a ser cálculo, y para conocer la naturaleza abandonar la exigencia de asemejarse a ella. En cuanto imagen, debe resignarse a ser copia, y para ser completamente naturaleza abandonar la exigencia de poder conocerla»⁵⁰¹. Por ello la *Wissenschaft* –entendida en sentido amplio, también como filosofía– que opera con unos signos que amenazan con convertirse en meras etiquetas no puede aspirar a que su objeto se la revele de un modo inmediato e intuitivo, como ocurre en el arte. Por su parte el arte, como inmediatez no conceptual, no puede aspirar a alcanzar inmediatamente un estatuto científico pese a ser depositario de un contenido de verdad; su acceso a la verdad objetiva sólo es posible de forma mediada, a través de una significación que no está «dada», sino que requiere interpretación: descifrar la imagen y la configuración formal a través de la cual el trabajo sobre el material artístico da lugar a una «sintaxis sin

confundirse, pero las categorías válidas en cada una de ellas no son absolutamente diferentes. La conciencia conformista lo quiere al revés, por una parte incapaz de diferenciar entre ambas, por otra parte sin la intención de reconocer que en las esferas no idénticas están en funcionamiento idénticas fuerzas» (ÄT, p. 344).

⁵⁰¹ DA, p. 34.

palabras»⁵⁰². Sin embargo, precisamente en virtud de su «carácter enigmático», de un potencial de decir que no puede agotarse en su transposición al lenguaje discursivo, la experiencia estética puede contribuir a la ampliación del terreno epistemológico al lograr aquello que el conocimiento tradicional espera en vano de una relación sujeto-objeto no basada en la imagen [*unbildlich*]: «que, a través del trabajo subjetivo, se revele algo objetivo»⁵⁰³.

En definitiva, la propuesta adorniana no consiste en que el arte sustituya el trabajo del concepto ni mucho menos se sitúa en el umbral del irracionalismo, sino que reconoce en la esfera artística un procedimiento que podría ejercer como correctivo de las insuficiencias del modelo de racionalidad predominante. Y es que –frente a la asunción acrítica del «cambio de paradigma», que reproduce el modo de producción teórica vigente sin haberlo convertido en objeto de reflexión–, en la evolución de las sociedades industriales modernas, la racionalidad científica ha dejado de desempeñar la función socialmente desmitologizadora que ostentara durante el ascenso de la burguesía; en tanto que aspira a ser la «única figura de la

⁵⁰² ÄT, p. 274.

⁵⁰³ ÄT, p. 173. En este sentido resulta sumamente revelador un pasaje del texto que Adorno dedica a la relación entre filosofía y música –no en vano Adorno consideraba que quizá el concepto estricto y puro de arte sólo podía tomarse de la música (cfr. MM, p. 254)–: «En tanto que lenguaje, la música se dirige al puro nombre, a la unidad absoluta entre cosa y signo, cuya inmediatez resulta inaccesible a todo saber humano [...]. Pero el nombre aparece en la música como mero sonido, separado de su portador, y por ello como contrario a todo significado y a toda intención de sentido. Sin embargo, dado que la música no conoce el nombre –lo absoluto como sonido– inmediatamente, sino que, si se puede decir así, se esfuerza en una construcción que lo conjure en un todo, en un proceso, ella misma está al mismo tiempo implicada en un proceso en el que valen categorías como racionalidad, sentido, significado o lenguaje. La paradoja de toda música consiste en que, en tanto que esfuerzo por alcanzar lo carente de intenciones –para lo que se ha elegido la insuficiente palabra 'nombre'–, se desarrolla tan sólo gracias a su participación en la racionalidad en sentido amplio. En tanto que esfinge, se burla de su espectador, al que constantemente le promete significados que intermitentemente también le concede, pero para ella éstos son en el sentido más literal medios para la muerte del significado, en los que ella no se agota jamás» (ADORNO, THEODOR W.: «Über das gegenwärtige Verhältnis von Philosophie und Musik», GS 18, p. 154 s.).

verdad»⁵⁰⁴, dicha racionalidad se ha erigido como una nueva mitología que sin embargo reproduce una y otra vez la violencia del dominio: transforma el lenguaje en mera designación, sacrifica la multiplicidad, la polivalencia y el dinamismo de lo real al convertir lo particular en un mero ejemplar de su especie y proscribire como irrelevantes todas aquellas formas de conocimiento que aspiran a lo que su método no consigue captar – precisamente el *hinc et nunc* de las cosas, su carácter único y no subsumible⁵⁰⁵. Frente a este modelo de racionalidad recortada, el reconocimiento de un papel epistemológico en el arte aspira a alcanzar una forma de conocimiento no-discursiva y por completo distinta del pensamiento identificador: el arte «ofrece comprensión *sin juicio*, ejercita la crítica *sin palabras*, acusa *sin sentencia*»⁵⁰⁶. Se trata de contrarrestar las insuficiencias del pensamiento meramente formal y clasificatorio para lograr una forma de conocimiento más adecuada a su objeto, susceptible de comunicarse con él y por tanto capaz de una mayor afinidad al carácter irreductible de las cosas; es decir: una forma de conocimiento verdaderamente dialéctica⁵⁰⁷.

⁵⁰⁴ ADORNO, THEODOR W.: *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, ob. cit., p. 135.

⁵⁰⁵ DA, p. 78.

⁵⁰⁶ SCHWEPPENHÄUSER, HERMANN: «Unreglementierte Erfahrung oder Konsenszwang», ob. cit., p. 108.

⁵⁰⁷ En consciente afinidad con este modelo artístico, la propia escritura de Adorno, con su combinación de elementos discursivos y asociativos, aspiraba a recuperar la dimensión expresiva del lenguaje y a dar cuenta de aquello que el dominio de la naturaleza en forma de designación conceptual, fijación de significados y encadenamiento causal del texto recorta y reprime en la realidad objetiva y en sus relaciones de simultaneidad e interdependencia. A este énfasis en la expresión responde también el frecuente juego de Adorno con las simplificaciones implícitas de los conceptos en el lenguaje, a las que el movimiento de sus textos somete constantemente a nuevas tensiones y asociaciones con el objetivo de desatar desde el concepto las fuerzas latentes de aquello a lo que el orden conceptual no consigue dar expresión (cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Der Essay als Form», GS 11, p. 32). Para un estudio sobre el modelo de escritura adorniano, su crítica al encadenamiento textual tradicional, su afinidad con la técnica musical de la variación y sus implicaciones epistemológicas, cfr. MAISO, JORDI: «Escritura y composición textual en Adorno», ob. cit.

Si la racionalidad dominadora reduce toda experiencia del mundo a la funcionalización de los objetos y opera con conceptos que aspiran a etiquetar a las cosas pero ya no a dar cuenta de ellas, el arte –especialmente la modernidad artística surgida en las vanguardias–, aspira a transformar el lenguaje comunicativo en lenguaje mimético⁵⁰⁸. De este modo, en su movimiento hacia lo más específico y particular, se convierte en lugarteniente de una racionalidad no recortada⁵⁰⁹. En tanto que refugio del comportamiento mimético, el arte ofrece una anticipación de un estado más allá de la escisión entre sujeto y objeto que permite corregir la tendencia del pensamiento identificador a reducir todo lo extraño a mero objeto de dominio⁵¹⁰, olvidándose del propio sustrato natural del ser humano y dando lugar a una lógica de progreso estructuralmente sacrificial: «La mimesis, como afinidad no conceptualizable entre lo producido por el sujeto y lo que le es extraño, es un rasgo del arte en tanto que forma de conocimiento, en tanto que 'racional'. Porque lo que reivindica el comportamiento mimético es el *telos* del conocimiento, que éste al mismo tiempo bloquea a través de sus propias categorías. El arte completa el conocimiento con lo excuído por éste y contrarresta a través de ello el carácter epistemológico, su univocidad»⁵¹¹.

⁵⁰⁸ ÄT, p. 171. En este pasaje Adorno remite específicamente a la prosa moderna después de Joyce.

⁵⁰⁹ «Que él [el arte, JM], algo mimético, sea posible en medio de la racionalidad y sirviéndose de los medios de ésta, es una reacción a la mala racionalidad del mundo racional en tanto que administrado. Porque el fin de toda racionalidad, de la esencia de los medios de dominación de la naturaleza, sería algo que no es de nuevo un medio, por tanto algo no racional. Precisamente esta irracionalidad es la que esconde y niega la sociedad capitalista, y frente a ello el arte representa la verdad en un doble sentido; en tanto que se aferra a la imagen de su finalidad cegada por la racionalidad, y en tanto que transfiere a lo existente su irracionalidad y su absurdo» (ÄT, p. 86).

⁵¹⁰ Cfr. por ejemplo ÄT, p. 198.

⁵¹¹ ÄT, p. 86 s. De ahí la falsedad de la interpretación habermasiana de la mimesis como «lugarteniente de una racionalidad originaria cuyo lugar habría sido usurpado por la racionalidad instrumental» (TKH 1, p. 512 n). Este planteamiento de una «racionalidad originaria» es totalmente incompatible con el pensamiento adorniano, y por ello José

La contribución específica del arte consistiría por tanto en que completa el conocimiento discursivo al permitir que la naturaleza oprimida y deformada se haga con un modo de expresión *en* la civilización que la somete; su cometido consiste en dar apariencia a lo que carece de apariencia y se esconde entre las mallas del contexto funcional de la reproducción social⁵¹². Su carácter mimético permite articular lo reprimido en la expresión sin objetualizarlo: pese a que el arte se articula desde el dominio de la naturaleza en el material, no subsume lo expresado en la lógica de funcionalización total de la sociedad. A partir de esta comprensión del carácter específico del arte, Adorno afirma que hay un elemento en la realidad que, «más allá del velo que teje la sintonía de instituciones y falsa necesidad, reclama objetivamente el arte, exige algo que traiga a expresión aquello que el velo encubre»⁵¹³: el sufrimiento. Ya en la introducción a la

Antonio Zamora ha señalado que «la interpretación que Habermas hace del concepto adorniano de mimesis es en el fondo una proyección de su propio esquema de pensamiento. Él busca un punto de apoyo arquimédico e inatacable para la crítica y cree poder alcanzarlo estableciendo una separación originaria de dos ámbitos lógicamente diferentes» (ZAMORA, JOSÉ ANTONIO: «J. Habermas: Teoría de la Acción Comunicativa y memoria de las víctimas», ob. cit., p. 26). Sin embargo para Adorno la mimesis es un momento de la subjetividad que abre la posibilidad de formas no-objetivantes de experiencia, que están más allá de la plana contraposición entre sujeto y objeto (cfr. *ÄT*, p. 169); se trata de un modo de comportamiento que participa en el dominio de la naturaleza, pero no se agota en él. Con la mimesis se remite a impulsos y formas de comportamiento inconscientes en momentos de terror o amenaza, en una dimensión que no es externa a la *ratio*, y tampoco puede ser una alternativa a la misma, sino que reconoce su derecho a la materia, recordando que la razón subjetiva tiene lugar en un cuerpo y una psicología, y que en el «breve siglo XX» cuerpo y psicología individual son cada vez más frágiles ante un desarrollo de las fuerzas productivas (y destructivas) que tiende a convertir toda medida orgánica de la experiencia en inadecuada y extemporánea.

⁵¹² *ÄT*, p. 198 s. Y es que la designación aparentemente aséptica del lenguaje vigente limita lo que puede acceder al discurso y lo que no: «En la imparcialidad del lenguaje científico lo impotente ha perdido por completo la fuerza para hacerse con la expresión, y tan sólo lo existente da con su signo neutral. Semejante neutralidad es más metafísica que la metafísica» (DA, p. 39). Por su parte el arte incorpora, prolonga y sublima el principio espiritual represor y del dominio de la naturaleza y al mismo tiempo da testimonio de aquello que este principio reprime, reduce y niega (*ÄT*, p. 79), mostrando el carácter contradictorio del dominio mismo.

⁵¹³ *ÄT*, p. 35.

Dialéctica negativa puede leerse que, dado que la reproducción de la sociedad requiere cada vez más sacrificio de los sujetos vivientes y que la prepotencia de la objetividad sobre ellos se revela cada vez mayor, la exigencia de dar expresión al sufrimiento –entendido como «objetividad que pesa sobre el sujeto»– se convierte en condición de toda verdad⁵¹⁴. Sin embargo, si bien el conocimiento discursivo puede dar cuenta de la realidad, incluso de sus momentos irracionales, el sufrimiento permanece irreductible al pensamiento racional y ciego al concepto. El instrumental del pensamiento tradicional sólo puede referir la experiencia del sufrimiento mediante la subsunción, ofreciendo medios para suavizarla, pero difícilmente puede dar cuenta de ella sin reducirla a algo meramente «irracional»: «El sufrimiento, traído al concepto, permanece mudo y estéril: esto puede observarse en Alemania después de Hitler. En la era del terror inconcebible sólo el arte hace justicia a la sentencia hegeliana que Brecht se apropió como divisa: la verdad es concreta»⁵¹⁵.

Por tanto tan sólo el arte –y especialmente el arte moderno–, a través de su articulación y como refugio del comportamiento mimético, puede traer a expresión los costes reales de la ciega racionalidad dominante en términos de sufrimiento e injusticia sin racionalizarlos ni reprimirlos. De este modo el arte se convierte en lugarteniente del materialismo adorniano, que pretende recordar a la conciencia su momento somático y carnal, en

⁵¹⁴ ND, p. 29.

⁵¹⁵ ÄT, p. 35. De ahí también el papel estratégico que Adorno reconoce al atonalismo libre encarnado en la figura arquetípica de Schönberg («el progreso») en la *Filosofía de la nueva música*. Si en la evolución del romanticismo musical, y sobre todo a partir de Wagner, pese a toda la apariencia de expresividad, la expresión se limita a un carácter protocolario y objetivista, que fijaba nítidamente su objeto, en Schönberg la expresión –especialmente gracias a la emancipación de la disonancia– experimenta un cambio de función: «Las pasiones ya no son fingidas, sino que en el medio musical se registran indistintamente sensaciones corporales del inconsciente, shocks, traumas. Atacan a los tabúes de la forma porque éstos someten semejantes sensaciones a su censura, las racionalizan y las transponen en imágenes» (ADORNO, THEODOR W.: *Philosophie der neuen Musik*, GS 12, p. 44).

tanto que «exposición de la herida en la que la naturaleza dominada se reconoce de nuevo»⁵¹⁶. Por ello en la década de 1960 Adorno se ve obligado a precisar la máxima sobre la poesía después de Auschwitz, dando lugar a un programa concreto que difícilmente puede dar ya lugar a malinterpretaciones: la supervivencia del arte en la red de socialización del mundo administrado no puede pagarse al precio de que éste se convierta en una religión sustitutoria, en último refugio de pretendida inocencia que recubra lo existente de una falsa metafísica de sentido, sino que su cometido histórico consiste en dar expresión a la persistencia indisminuida del sufrimiento y a la mutilación de los individuos vivientes⁵¹⁷. Porque el momento corporal y somático del dolor, en el que se condensan los estratos de experiencia que el pensamiento identitario quisiera reprimir y que sólo el arte puede traer a expresión, reclama la abolición del sufrimiento y por tanto la transformación de la realidad que lo produce: «El dolor dice: desaparece»

⁵¹⁶ DA, p. 289. Para la relación entre expresión del sufrimiento y el materialismo adorniano, tal y como es desarrollado en su fase tardía, cfr. ND, sobre todo p. 202 y s. De ahí el error de la lectura de Axel Honneth en su estudio de «las patologías de la razón», que ha reducido el significado del sufrimiento en Adorno a una mera «insuficiencia de racionalidad» (HONNETH, AXEL: *Pathologien der Vernunft*, ob. cit., p. 88 ss.).

⁵¹⁷ ADORNO, THEODOR W.: «Engagement», GS 11, p. 422 ss. y ND, p. 355. La quiebra de la civilización había llevado al arte y la alta cultura burguesa a perder toda inocencia. De ahí que Adorno reconociera el rol histórico de propuestas de arte moderno que, por su atención a aquello que produce repulsión y asco –especialmente en la dimensión física– es rechazado como «feo» desde los cánones clásicos: «El veredicto estético sobre lo feo se apoya en la inclinación socio-psicológica verificada que equipara con razón lo feo a la expresión del sufrimiento y, de acuerdo con un mecanismo proyectivo, lo denosta. El Reich de Hitler ha ofrecido también la prueba de ello, como de la ideología burguesa en su conjunto: cuanto más se torturaba en los sótanos, más inexorablemente se cuidaba de que el tejado reposara sobre columnas clásicas» (ÄT, p. 79 s.). Precisamente uno de los momentos de la verdad del arte moderno en el que más insistió Adorno tiene que ver con su resistencia a toda actitud contemplativa, que no busca más que distracción o goce. En este sentido no está de más recordar que el artista posterior a 1945 en el que Adorno reconoce mayor carácter vinculante –tanto por sus momentos formales como por su contenido expresivo– es Samuel Beckett, a quien planeaba dedicar su inacabada *Teoría estética*. Y es que incluso en una hipotética sociedad reconciliada, el arte como escritura inconsciente de la historia no podría tornarse positivo, sino que tendría que dar cuenta del sufrimiento acumulado Cfr. (ÄT, p. 387 y «Über Tradition», GS 10.1, p. 315).

[*vergeh*]. Por ello el momento específicamente materialista converge con la praxis crítica transformadora de la sociedad»⁵¹⁸. Sin embargo dicha transformación ya no aspira a un concepto de progreso que lograra justificar o reconciliar los desgarros objetivos, sino que su impulso aspira simplemente a la negación del dolor físico, tal y como sería posible desde el estado de desarrollo de las fuerzas productivas: evitar el hambre, la tortura, la repetición de Auschwitz –condiciones indispensables para que los hombres logren liberarse del miedo y de la coacción natural, tal y como prometía el origen del proceso civilizador–⁵¹⁹.

En sintonía con esta concepción del materialismo, de la que la actividad artística sería ahora también lugarteniente, Adorno afirma que «la primacía del objeto se afirma estéticamente en el carácter del arte como escritura inconsciente de la historia, anámnisis de lo sometido, reprimido, quizá de lo posible»⁵²⁰. En ello consiste su promesa de trascender la mera reproducción de la vida y del dominio: «El arte, como forma de conocimiento, implica conocimiento de la realidad, y no se trata de una realidad que no sea social. De este modo el contenido de verdad y el contenido social están mutuamente mediados, si bien el carácter de conocimiento del arte, su contenido de verdad, trasciende lo existente. Se convierte en conocimiento social en tanto que aprehende la esencia, no habla de ella [*nicht es beredt*], no la ilustra ni la imita de alguna manera. A través de su propia complejión la retiene a manifestarse contra la apariencia»⁵²¹, y de este modo se convierte en recuerdo que intenta despertar en la empiria la nostalgia de lo posible, la huella sedimentada y truncada de algo mejor, anticipación de algo que aún no es. Por ello, si

⁵¹⁸ ND, p. 203.

⁵¹⁹ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Graeculus (II). Notizen zu Philosophie und Gesellschaft», FAB VIII, p. 23 y «Fortschritt», GS 10.2, p. 617 y s.

⁵²⁰ AT, p. 304.

⁵²¹ ÄT, p. 383 s.

desde la República de Platón se ha reprochado al arte su inutilidad en el proceso de reproducción de la sociedad, ante la estabilización y la unidimensionalización que se impone en las sociedades del capitalismo avanzado, «la realidad de las obras de arte testimonia la posibilidad de lo posible» y fortalece el «recuerdo de lo posible contra lo real que lo reprimió, algo así como la reparación de la catástrofe de la historia, la libertad que no ha llegado a realizarse en el hechizo de la necesidad y de la que es inseguro si se hará realidad»⁵²². En esto consiste su contribución a la máxima de contemplar las cosas desde el punto de vista de la redención en un momento histórico en el que la quiebra de la civilización parecía cerrar todo acceso a las pretéritas esperanzas.

Desde esta perspectiva resulta evidente que el reproche de que Adorno habría abandonado la crítica filosófica renunciando a las tareas propias de la Teoría Crítica carece de toda fundamentación⁵²³. Frente al silenciamiento que liquida a Adorno con el plano reproche de «esteticismo» se podría afirmar que, a través del arte y las posibilidades que en él se abren, el pensamiento adorniano descubre espacios de resistencia desde los que intentar la ampliación del campo de acción de la Teoría Crítica en un nuevo horizonte histórico en el que las perspectivas de una transformación emancipatoria de la sociedad se evaporaban por completo –la «liberación malograda», que se revela tanto por el advenimiento y la expansión del fascismo como en la quiebra que señala Auschwitz y en la posterior confrontación asfixiante de la guerra fría–. Pero no menos descabellada es la afirmación de que Adorno acude al arte moderno como última válvula de escape para compensar la separación abismal de la praxis que no le permite

⁵²² ÄT, p. 200 y 204.

⁵²³ Cfr. HABERMAS, JÜRGEN: «Drei Thesen zur Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule», ob. cit., p. 8.

encontrar ningún agente de transformación social⁵²⁴: no se trata de compensar ninguna carencia, sino de intentar articular nuevas vías de experiencia y de resistencia en una realidad en la que la posibilidad de una praxis transformadora estaba objetiva y subjetivamente bloqueada.

Por otra parte Adorno se mostró perfectamente consciente de que el precio social de la conservación de la autonomía artística en el capitalismo avanzado –a la vez condición necesaria para que, en virtud de su legalidad interna, el arte llegue a ser expresión– es la neutralización del arte. Desde luego no se puede reprochar a su pensamiento que no se enfrentara a las paradojas de quien se aferra a un *Geist* que sólo es tolerado por el *Zeitgeist* como «reserva protegida», y como tal es de nuevo integrado e inmovilizado en la reproducción de la sociedad⁵²⁵. En este sentido el «cambio de paradigma» se ha revelado completamente ciego a las implicaciones filosóficas, pero también sociológicas y políticas, de las experiencias y tensiones históricas de las que se nutre la estética adorniana, que se condensan de modo particularmente penetrante en la deriva del radicalismo estético anterior a 1933 y encuentran expresión inconfundible en sus escritos musicales tempranos⁵²⁶. En efecto, la aniquilación de su entorno cultural y artístico debió ser para Adorno la consecuencia lógica de una «renuncia a la intervención» de la cultura en la realidad, consecuencia fatal de la división entre trabajo corporal y espiritual que gravitaría sobre toda su obra posterior como sentimiento de culpa de quien se ocupa de cuestiones culturales y artísticas después de que su fracaso se haya hecho manifiesto⁵²⁷.

⁵²⁴ DUBIEL, HELMUT: *Wissenschaftsanalyse und politische Erfahrung*, ob. cit., p. 128 ss.

⁵²⁵ *ÄT*, p. 348 y 339.

⁵²⁶ Cfr. por ejemplo ADORNO, THEODOR W.: «Die stabilisierte Musik», GS 18, pp. 721-728 y «Die stabilisierte Musik. Zum fünften Fest der I.G.N.M. in Fráncfort del Meno», GS 19, pp. 100-112. Para más sobre este punto, cfr. supra, 2.1.

⁵²⁷ ADORNO, THEODOR W.: «Kulturkritik und gesellschaft», GS 10.1, p. 16. Esta «renuncia a la intervención» proviene de la renuncia del arte al dominio real, que, en la medida en que está posibilitada por su separación del trabajo corporal, le carga con el peso de la

Ya en *Dialéctica de la Ilustración* se advierte que, mientras el arte renuncie a presentarse como fuente de conocimiento, sólo será socialmente tolerado en tanto que objeto de mera contemplación, susceptible de ser consumido como simple fuente de placer⁵²⁸. Por ello la experiencia estética entendida como experiencia de lo posible, como promesa de felicidad que se ve una y otra vez quebrada⁵²⁹, no puede articularse sino a contracorriente de la tendencia histórica que se impone de manera cada vez más inapelable, y por tanto está perpetuamente amenazada –no en vano el arte moderno que no hacía concesión alguna a la realidad se colocaba irremisiblemente al borde del enmudecimiento⁵³⁰–. De ahí que la tendencia a la «desartización

culpa por la falsa hipostatización de su autonomía. En este sentido las anotaciones tardías de Adorno revelan una constante autocrítica, señal de la huella de esta herida en su propia biografía intelectual: «La simple concentración de mi interés en la estética, que corresponde a mi inclinación personal, tiene al mismo tiempo algo de desviación, de irresponsabilidad, de ideológico, incluso con anterioridad a todo contenido» (ADORNO, THEODOR W.: «Graeculus II. Philosophie und Gesellschaft», FAB VIII, p. 18).

⁵²⁸ DA, p. 50. En ello consiste la dimensión estética de la relectura del encuentro de Odiseo con las sirenas en *Dialéctica de la Ilustración*: «Las cadenas con las que él [Odiseo] se ha atado irrevocablemente a la praxis mantienen al mismo tiempo a las sirenas lejanas de la praxis: su atracción se neutraliza como mero objeto de contemplación, como arte. El encadenado asiste a un concierto, escuchando inmóvil como más tarde el público en la sala de conciertos, y su apasionado grito por liberarse se pierde ya como aplauso» (DA, p. 51). Pero Odiseo puede asistir a este «concierto» en virtud de la división entre dominio y trabajo, ya que sus remeros, que le permiten pasar junto a las sirenas sin sucumbir a su canto, tienen los oídos taponados con cera; es así como se separan goce artístico y trabajo, a partir de cuya escisión todo goce en la contemplación de los «bienes culturales» revela su indisoluble afinidad con el dominio. Por eso la estética adorniana busca una comprensión del arte como conocimiento, y su predilección por el arte moderno según los modelos de Beckett, Kafka o Schönberg proviene también de un arte que se resiste a ser aurático y a un consumo pasivo, complacido y satisfecho –el que la industria de la cultura va a imponer de modo universal, también en relación con el «arte elevado»–.

⁵²⁹ ÄT, p. 205.

⁵³⁰ En este sentido remito al excelente trabajo de BEHRENS, ROGER: *Verstummen. Über Adorno*, Laatzten, Wehrhahn, 2004. Al respecto de la tendencia del arte moderno a la reducción y el enmudecimiento en el medio de la red de socialización total, que parece conducir a un callejón sin salida, cfr. MAISO, JORDI: *Revisión de la modernidad estética en Theodor W. Adorno*, ob. cit., p. 111 ss. Para comprender el alcance de dicha tendencia bastaría pensar en autores sumamente heterogéneos como Samuel Beckett, Paul Celan, John Cage, Luigi Nono o, más recientemente, Salvatore Sciarrino.

del arte» ocupe un lugar de excepción en la inacabada *Teoría estética*, en vista del peligro de que la estética se convierta en mero necrólogo del arte en el seno de una cultura que se ha sobrevivido a sí misma desenmascarándose como barbarie⁵³¹. Por ello quien tematiza hoy los potenciales de fricción y resistencia que la Teoría Crítica adorniana detecta en el arte no puede perder de vista que éstos se encuentran en una situación cada vez más desaventajada ante la expansión de una industria de la cultura que funciona como sistema, como red, y sólo tolera su subsistencia en la medida en que puede funcionalizarlos o neutralizarlos –ya sea como «patrimonio», como último reducto del lujo, desde el resurgir del aura como retribución simbólica para sus nuevos mecenas o en forma de macroexposiciones que fomentan el turismo incluso en temporada baja–. Sin embargo, pese a esta racionalización de sus condiciones de producción, difusión y consumo, la esperanza que Adorno reconoce en el arte subsiste en la medida en que las obras de arte siguen pudiendo producir un excedente de experiencia que trascienda la mera praxis social, y que aún no ha sido del todo aniquilado.

No obstante, la evolución histórica del lugar social del arte en las últimas décadas ha tenido como consecuencia que la estética de Adorno fuera quedando cada vez más aislada en su alto nivel de exigencia: dado que el principio de realidad se impone de modo cada vez más inapelable y que el «espectro de una humanidad sin memoria» parece cobrar materialidad, la amenaza es que su estética sea malinterpretada como signo del resentimiento de uno de los últimos representantes de la *Bildungsbürgertum*⁵³² y se vea neutralizada como mero humanismo de

⁵³¹ ÄT, p. 13.

⁵³² Piénsese en la casi epidémica tendencia que sólo remite al nombre de Adorno para contraponer mecánicamente su postura «negativa» con respecto a los «medios de masas» –o, para mayor confusión aún, respecto a la «cultura popular»–, que revela lo

buenas intenciones o perezca como un mensaje en una botella lanzado al océano de la industria del conocimiento. La magnitud del problema se revela si se tiene en cuenta que la mayoría de intentos de salvar desde la estética y la teoría del arte algunos de los elementos centrales de su pensamiento estético –especialmente se ha reivindicado todo el significado «histórico» de Adorno como clave para comprender un arte moderno que en torno a 1970 era ya percibido como una cuestión del pasado– han tendido a hacerlo a costa de sus condicionantes socio-históricos reales. Sin embargo la estética de Adorno se tensa entre los polos de un núcleo de interés constante centrado en la defensa de un concepto enfático de verdad y calidad artística y el movimiento de un pensamiento que no puede detenerse ante la evolución del arte y la cultura en el seno de las transformaciones sociales del capitalismo avanzado.

Por su parte quienes, como Albrecht Wellmer, han intentado recuperar algunos elementos de la estética adorniana para enriquecer el planteamiento del «cambio de paradigma» se han mostrado incapaces de entrar en un diálogo fructífero con ella y su supuesta «secularización» en términos comunicativos apenas ha dejado nada del aguijón crítico adorniano⁵³³. En último término, los planteamientos estéticos de Adorno son

«anticuado» de sus planteamientos, a la postura «positiva» de Benjamin, que –desde una consideración no menos reductiva y simplificadora de las tesis de Benjamin– lo celebra como «progresista» y actual. La difusión de semejantes clichés superficiales ha conducido a una deformación de la figura de Adorno –reducida a mera «etiqueta» para designar el resentimiento de la «vieja alta cultura burguesa europea» frente a la nueva «cultura de masas americana»– cuyas terribles consecuencias sobre una joven generación de académicos puede comprobarse en textos como MIKLITSCH, ROBERT: *Roll over Adorno. Critical Theory, Popular Culture and Audiovisual Media*, Nueva York, Suny, 2005.

⁵³³ En este sentido, las críticas a la estética adorniana en la Adorno-Konferenz de 1983 llevadas a cabo Peter Bürger, Hans-Robert Jauss y el propio Wellmer son una buena demostración de la imposibilidad de un diálogo real que ha predominado en la «invención de la tradición». No en vano los tres autores coinciden en la observación de que la teoría estética adorniana adolece de la falta de «la dimensión de la racionalidad comunicativa» (cfr. BURGER, PETER: «Das Altern der Moderne», en FRIEDEBURG,

rechazados *in toto* con el banal argumento de que su pensamiento persiste en un modelo de relación entre sujeto y objeto al que el giro al «paradigma intersubjetivo» habría expirado su certificado académico de defunción – señalado de modo inapelable en la etiqueta de «paradigma de la filosofía de la conciencia» (cfr. infra, 4.3)–. Por ello, frente a la relación dialéctica de construcción y expresión y la tensión epistemológica en que se basa el concepto adorniano de verdad artística, Wellmer afirma que dicho contenido de verdad debería ser decidido desde el colectivo de receptores, estableciendo una continuidad entre arte y praxis cotidiana. Sin embargo la consecuencia del planteamiento wellmeriano es que las obras pasarían a ser un mero «estímulo» de posibilidades de interpretación y apropiación, con lo que toda su materialidad queda reducida a «comunicación», «acto de habla» o a mero «dar expresión a»; por tanto, si se sigue esta estética en términos de acción comunicativa, el arte acabaría por perder toda especificidad para convertirse en mero vehículo de «contenidos», tal y como podría serlo cualquier otro medio de «comunicación». De ahí que la adopción de Wellmer de la construcción de la unidad artística como «unidad no-coactiva de lo múltiple» se revele como un mero postulado vacío una vez que su lectura niega toda especificidad a la forma artística, y más aún cuando la reconciliación a la que Adorno no se resignaba a renunciar queda reducida a una mediación entre productores y receptores-consumidores⁵³⁴. Es decir, de

LUDWIG VON y HABERMAS, JÜRGEN (eds.): *Frankfurter Adorno-Konferenz*, ob. cit., pp. 177-197, JAUSS, HANS-ROBERT: «Die literarische Prozess der Modernismus von Rousseau bis Adorno», pp. 95-130 y WELLMER, ALBRECHT: «Wahrheit, Schein, Versöhnung», ob. cit.).

⁵³⁴ WELLMER, ALBRECHT: «Wahrheit, Schein, Versöhnung», ob. cit., p. 164 y *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, Visor 1993, p. 41 y s.. Las afinidades con la estética de la recepción de Hans-Robert Jauss, que precisamente vivió su punto álgido en la década de 1980, no pueden ser pasadas por alto. Wellmer incurre en este error a partir de una distinción entre verdad *apofántica* y verdad práctico-moral, en la que la verdad *apofántica* se asimila peligrosamente a un criterio de la mimesis artística como mera *Abbildlichkeit* que Adorno atacó decididamente a lo largo de toda su producción (cfr. TÜRCKE, CHRISTOPH,

acuerdo con la tendencia histórica que se advierte ya en *Teoría estética*, las obras quedarían reducidas a «factum» y descalificadas como mero vehículo para la proyección psicológica del público, que, ante la tendencia histórica a la debilitación de la experiencia, apenas es ya capaz de reconocer en ellas algo más que un debilitado eco de sí mismo o de la red estandarizada de la industria de la cultura⁵³⁵.

En definitiva, la propuesta de Wellmer no sólo implica que la discusión sobre las obras se desentendería por completo de toda posible objetividad de la esfera artística, sino que impide también problematizar la propia relación (socialmente mediada) del público con los productos culturales, y destierra por completo la posibilidad de una praxis artística que permita ir más allá del modelo de producción y reproducción social vigente. Frente a este modlo, la insistencia adorniana en el primado de la producción sobre la recepción sigue siendo actual e irrenunciable. Y es que la estética sólo puede aspirar a un conocimiento vinculante si se reconoce al arte como una esfera objetiva con su propia legalidad, único garante de su contenido de verdad; de lo contrario sucumbe al empirismo que reduce la esfera artística a una cuestión de «convencionalismo cultural» y se revela incapaz de dar cuenta del arte en su propia especificidad –por muy amenazada que ésta se vea hoy día– como hecho social⁵³⁶, cancelando precisamente aquél elemento de la esfera artística que era capaz de ofrecer resistencias. Porque la estética adorniana no debe ser entendida como una defensa incondicional del arte, sino como un pensamiento que ayuda a comprender la realidad actual de la cultura –cuya capacidad de resistencia real se revela cada vez más frágil– como resultado de un ininterrumpido proceso de transformación

KALASZ, CLAUDIA y SCHILLER, HANS-ERNST: «Kritik der Frankfurter 'Adorno-Konferenz'», ob. cit., p. 155 y s.).

⁵³⁵ ÄT, p. 33.

⁵³⁶ ÄT, p. 338 y s. A este respecto, cfr. también ADORNO, THEODOR W.: «Kann das Publikum wollen?», GS 20.1, pp. 342-347.

social. Sin embargo la aceleración de este mismo proceso acelera la sensación de obsolescencia de los planteamientos adornianos. La imposibilidad de reconocer en su Teoría Crítica nada más que lo «viejo» es consecuencia lógica de una relación cada vez más extrañada frente a todo lo pasado, sintomática de la desintegración de la dimensión histórica de la conciencia y de la creciente debilidad de unos sujetos crecientemente entregados los estados de cosas existentes. Pero el «cambio de paradigma» postula la intersubjetividad y se niega a reflexionar sobre el proceso de constitución de los sujetos; según su planteamiento esta reflexión sería exclusiva de un «paradigma de la filosofía de la conciencia» que proclaman ampliamente «superado».

4.3. ¿SUPERACIÓN DE LA «FILOSOFÍA DE LA CONCIENCIA»? ADORNO Y LAS CONTRADICCIONES EN EL SUJETO

«Die Ichbildung ist nur der vorgeschobenste Punkt
der Zivilisation, die ihr nie ganz gelungen ist»⁵³⁷

Según la «reconstrucción» de la *Teoría de la acción comunicativa*, la filosofía adorniana habría quedado obsoleta por no haber sido capaz de ir más allá del «paradigma de la filosofía de la conciencia» [*Bewußtseinsphilosophie*]. Todo intento de continuar su programa teórico se vería por tanto obstaculizado por su fijación en una relación dicotómica entre sujeto y objeto –para Habermas «agotada»– que se enreda necesariamente en «irresolubles aporías» que, desde la perspectiva abierta por la filosofía del lenguaje, el pragmatismo y las teorías de la comunicación y la integración social, se revelarían innecesarias⁵³⁸. Habermas reconoce que Adorno, al poner de manifiesto dichas aporías, habría forzado el «paradigma» de la conciencia hasta mostrar sus límites, pero su persistencia en el esquema de la división sujeto-objeto le habría impedido rebasar su marco. Por ello el «revisionismo» habermasiano sostiene que las categorías en las que el pensamiento adorniano apunta más allá de la razón instrumental –mímesis, libertad, reconciliación– sólo son

⁵³⁷ ADORNO, THEODOR W.: en HORKHEIMER, MAX y ADORNO, THEODOR W.: «Diskussionen zu den 'Elementen des Antisemitismus'», HGS 12, p. 592.

⁵³⁸ TKH 1, p. 518 ss.

«accesibles al análisis» si se plantean en términos de intersubjetividad utópica, de entendimiento sin coacción y de «socialización sin represión»: de ahí la necesidad de un «cambio de paradigma»⁵³⁹.

Sin embargo este *aggiornamento* de la Teoría Crítica en términos de acción comunicativa pone de manifiesto un desplazamiento de intereses –y no, como pretende Habermas, una superación– que cuestiona seriamente la posibilidad de establecer algún tipo de continuidad entre ambos planteamientos⁵⁴⁰. La cuestión resulta especialmente relevante dado que Habermas subraya explícitamente que el interés del «giro teórico-comunicativo» consiste en «la cesura que *el final de la filosofía del sujeto* significa para la *teoría de la sociedad*»⁵⁴¹. Lo cierto es que esta «cesura», que se apoya en la escisión de trabajo e interacción como dos modelos estructuralmente independientes e igualmente constitutivos, ha supuesto el abandono de la problemática de la autoconservación y del dominio de la naturaleza, lo cual tiene efectivamente implicaciones decisivas sobre el análisis y la comprensión de la sociedad. Porque con ello no sólo se abandona la concepción que entendía la historia como un proceso determinado por «la lucha por las cosas rudas y materiales»⁵⁴², sino también

⁵³⁹ TKH 1, p. 523 ss.

⁵⁴⁰ Cfr. CABOT, MATEU: «De Habermas a Adorno. Sentido de un ‘retroceso’», ob. cit., LÖVENICH, FRIEDHELM: *Paradigmenwechsel. Über die Dialektik der Aufklärung in der revidierten Kritischen Theorie*, Würzburg, Königshausen + Neumann, 1990, MORITZ, PETER: *Kritik des Paradigmenwechsels. Mit Horkheimer gegen Habermas*, Lüneburg, zu Klampen, 1992, RADEMACHER, CLAUDIA: *Versöhnung oder Verständigung? Kritik der Habermasschen Adorno-Revision*, ob. cit. Cfr. también supra, 3.4.

⁵⁴¹ TKH 1, p. 532.

⁵⁴² BENJAMIN, WALTER: «Über den Begriff der Geschichte», BGS 1:2, p. 694. Sin duda este abandono puede ser leído como sintomático de una proyección retrospectiva –que remite a la división entre trabajo e interacción a un «anclaje antropológico profundo»– de unas sociedades avanzadas (en concreto la República Federal del «milagro económico») en las que el sector primario se reduce drásticamente –por primera vez en la historia deja de constituir la mayoría de la población–, la producción industrial se va deslocalizando o es cubierta fundamentalmente por mano de obra emigrante y se produce una explosión de las clases medias, con la consecuencia del establecimiento de una «sociedad de consumo» o de servicios, en la que las mercancías destinadas al ocio,

uno de los nervios centrales del pensamiento adorniano –que es en realidad un requisito previo a todo planteamiento de intersubjetividad–: las repercusiones de la relación dialéctica entre hombre y naturaleza, tal y como se ha constituido en el proceso histórico real, sobre la constitución de los sujetos en el seno de una sociedad que reproduce la coacción natural sobre cada uno de ellos. Esta reflexión sobre el proceso de constitución de la subjetividad como una emancipación malograda –en la que las aportaciones de la teoría freudiana suponen un instrumental de análisis irrenunciable– resulta imprescindible para comprender su concepción de materialismo y plantea tareas concretas para la reapropiación de su pensamiento, poniendo de manifiesto a su vez algunos de los pasos en falso fundamentales de la pretendida «superación» del «cambio de paradigma».

La debilidad de la «reconstrucción» de *Teoría de la acción comunicativa* salta a la vista cuando se analiza lo que silencia la terminología que reduce a Adorno a «filosofía de la conciencia». Porque el pensamiento adorniano parte precisamente de un cuestionamiento del planteamiento filosófico tradicional de la conciencia. Fiel a las aportaciones de la tradición dialéctica y materialista, su pensamiento asume que la conciencia –entendida como la vida psíquica consciente del sujeto, pero también como las diferentes formas (filosóficas, científicas y de pensamiento) de aprehender la realidad– no es la realidad originaria, sino algo producido en el proceso social e histórico⁵⁴³. No puede ser de otro

la definición de la propia identidad, la autorrealización y la inserción en determinados grupos sociales adquieren prioridad sobre aquellas que cubren las necesidades materiales, con la consecuencia de que la reproducción de la vida adquiere un carácter cada vez más abstracto, al menos mientras no amenacen el paro o una reducción drástica del nivel de vida.

⁵⁴³ De ahí que Adorno ya no buscara el *a priori* subjetivo del conocimiento, como hiciera Kant, en la conciencia, sino en el proceso objetivo de la sociedad (ADORNO, THEODOR W.: «Zu Subjekt und Objekt», GS 10.2, p. 750). En este sentido Alfred Sohn Rethel

modo para un autor que, frente a todo tipo de subjetivismo, insistió una y otra vez en la primacía del objeto: «Lo que se presenta como entidad originaria, como mónada, es resultado de una separación social del proceso social. En tanto que absoluto, el individuo es mera forma de reflexión de las relaciones de propiedad»⁵⁴⁴. En este sentido resulta superfluo plantear un «giro a la intersubjetividad», puesto que la dimensión intersubjetiva estaría ya presente en las relaciones sociales en las que se constituye la conciencia individual; no en vano afirman Adorno y Horkheimer que el sujeto es «prójimo antes de ser individuo; se relaciona con otros antes de relacionarse explícitamente consigo mismo; es un momento de las relaciones en las que vive antes de haber podido siquiera determinarse a sí mismo»⁵⁴⁵. Dado que, pese al crecimiento de las fuerzas productivas, «la historia humana, la progresiva dominación de la naturaleza, continúa la historia inconsciente de la naturaleza, devorar y ser devorado»⁵⁴⁶, el objetivo de las formaciones sociales es dar lugar a una totalidad funcional en la que se garantice la dependencia de sus miembros mediante la división del trabajo⁵⁴⁷. Por ello, y

había escrito a Adorno en 1936: «Para el ser humano como sujeto la realidad siempre tiene la forma del 'mundo' en la que lo existente (en tanto que meramente dado) existe según principios unitarios, es decir, como objeto. Cuáles son estos principios se decide según la correspondiente estructura de la socialización funcional y la posición de los sujetos en ésta. Porque sólo desde el origen de las relaciones de explotación y de la socialización funcional se constituye la relación teórica entre sujeto y objeto» (SOHN-RETHEL, ALFRED: carta a Theodor W. Adorno el 12.11.1936, *Briefwechsel 1936-1969*, ob. cit., p. 25).

⁵⁴⁴ MM, p. 175.

⁵⁴⁵ INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG (ed.): *Soziologische Exkurse. Nach Vorträge und Diskussionen*, Fráncfort del Meno, Europäische Verlagsanstalt, 1956, p. 42. «La sociedad determina a los individuos, también según su génesis inmanente, a convertirse en lo que son» (ND, p. 218). En este sentido, en la *Metacrítica de la teoría del conocimiento* puede leerse también: «Mi 'yo' es en realidad una abstracción, y no menos que la experiencia originaria que Husserl proclama. En su relación de posesión se muestra como algo altamente mediado. La 'intersubjetividad' está incluida en él, no como una pura posibilidad arbitraria, sino como requisito real para ser yo, sin el cual la limitación a 'mi' yo no puede ser entendida» (ADORNO, THEODOR W.: *Metakritik der Erkenntnistheorie*, GS 5, p. 44).

⁵⁴⁶ ND, p. 348 s.

⁵⁴⁷ En su texto sobre el concepto de sociedad expone Adorno en qué consistiría esta

teniendo en cuenta que «el spinoziano *sese conservare*, la autoconservación, es verdaderamente la ley que rige todo lo viviente»⁵⁴⁸, Adorno busca en ella el origen de la conciencia socialmente producida.

Y es que el sujeto viviente, tal y como se ve forzado a actuar para sobrevivir y de acuerdo con la constitución íntima de la que le ha dotado su socialización, es ante todo encarnación del *homo oeconomicus*. Incluso cuando los individuos actúan de modo aparentemente individual, «el órgano de su acción, la *ratio*, es fundamentalmente una instancia social, no psicológica»⁵⁴⁹. Las diferentes formas de reflexión racional y de síntesis conceptual desde las que los sujetos aprehenden la realidad y se comprenden a sí mismos se derivan del modo en que las estructuras sociales aseguran la autoconservación de los individuos⁵⁵⁰. En este sentido la «reconstrucción» habermasiana acierta al situar la relación sujeto-objeto en el marco de la autoconservación y el dominio de la naturaleza, pero sin embargo silencia todo lo que esto implica. Sobre todo porque las relaciones sociales, una vez objetivadas, adquieren primacía sobre los seres humanos, que se convierten en meros productos suyos, privados de poder y dependientes de ella para su

totalidad funcional: «En ella todos dependen de unos de otros. La totalidad se mantiene sólo gracias a la unidad de las funciones realizadas por sus miembros. En general cada individuo, para mantenerse con vida, debe realizar una función y se le enseña a estar agradecido mientras la tiene» (ADORNO, THEODOR W.: «Gesellschaft», GS 8, p. 10).

⁵⁴⁸ ND, p. 342. Freud había hablado de los instintos del Yo como «instintos de conservación» (FREUD, SIGMUND: «Los instintos y sus destinos», *El malestar en la cultura*, ob. cit., p. 149). En este sentido ya Hegel, en su dialéctica del amo y el esclavo, había buscado el origen del yo «en el proceso vital real, en las leyes que rigen la supervivencia de la especie y en su abastecimiento con alimentos» y, tal y como señala Adorno, la filosofía hegeliana trataría en vano de hipostasiar el *Geist* más allá de la historia natural (ND, p. 199). Curiosamente el propio Habermas va a servirse de la explicación hegeliana del proceso de surgimiento de la autoconciencia (no ya en la *Fenomenología*, sino en los tempranos escritos de Jena) para justificar su división de trabajo e interacción, en la que se hipostasía un reconocimiento intersubjetivo como si fuera capaz de suspender la violencia presente en las relaciones de dominio y explotación mediante las que se organiza el trabajo del hombre sobre la naturaleza (HABERMAS, JÜRGEN: «Trabajo e interacción», ob. cit., p. 19 ss.).

⁵⁴⁹ ADORNO, THEODOR W.: «Postscriptum», GS 8, p. 86.

⁵⁵⁰ ADORNO, THEODOR W.: «Zu Subjekt und Objekt», GS 10.2, p. 750.

conservación⁵⁵¹. El punto de partida es la constatación histórica de que en la sociedad capitalista burguesa la totalidad social no se mantiene en vida de forma solidaria, sino a través de la pugna de intereses antagónicos, lo cual determina de manera decisiva el modo en que se constituyen los sujetos. Como testimonia la propia filosofía moderna desde Descartes hasta Leibniz, en dicha sociedad el individuo se conformaba como mónada aislada, como mero sujeto de intereses particulares en abierta competencia con todo el mundo externo⁵⁵². De ahí que *Dialéctica de la Ilustración*, en el célebre pasaje de Odiseo y sus remeros ante las sirenas, remita al proceso de constitución de la autoconciencia en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, que supone la consolidación de un modelo de relación entre hombre y naturaleza, entre sujeto y objeto, en la que la supervivencia se logra a través del dominio y la explotación de unos sujetos por otros –y de este modo la relación sujeto-objeto se reproduce también entre sujeto y sujeto, dando lugar sin embargo a una lógica regresiva, basada en la renuncia–⁵⁵³. La realización de uno mismo como yo está unida a la conquista de la propiedad y la riqueza, y la propia autonomía del individuo exige un dominio de sí mismo construido también según el modelo de la propiedad,

⁵⁵¹ ADORNO, THEODOR W.: «Gesellschaft», GS 8, p. 9.

⁵⁵² Por ello en *Dialéctica de la Ilustración* se interpreta a Odiseo y Robinson Crusoe como prototipos del *homo oeconomicus* burgués: «Los dos naufragos prototípicos hacen de su propia debilidad –la del individuo mismo, que se separa de la colectividad– su fuerza social. Entregados al azar de las olas, aislados y desamparados, su aislamiento les dicta la prosecución de sus intereses atomistas sin contemplaciones. Encarnan los principios de la economía capitalista, ya antes de servirse de un trabajador [...]. Desde la perspectiva de la sociedad del intercambio ya desarrollada y sus individuos, las aventuras de Odiseo no son más que la exposición de los riesgos que conforman el camino al éxito. Odiseo vive según el principio originario que un día constituyó a la sociedad burguesa. Uno puede elegir entre engañar o hundirse. El engaño era la marca de la *ratio*, en la que se traicionaba su particularidad. Por ello la soledad absoluta pertenece ya desde el principio a la socialización total, tal y como la esbozan el viajero Odiseo y el fabricante solitario Robinson» (DA, p. 80 s.).

⁵⁵³ DA, p. 49 ss. HEGEL, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, Stuttgart, Reclam, 2003, p. 140 ss.

que reduce el propio yo a algo de lo que se puede disponer materialmente⁵⁵⁴. Por ello Adorno insiste una y otra vez en la frialdad como «principio básico de la sociedad burguesa, sin el que Auschwitz no hubiera sido posible»⁵⁵⁵.

Sin embargo la argumentación habermasiana, partiendo de su carácter trascendental y «ahistórico», ignora todo este análisis y presupone como «dada» una división de trabajo e interacción como dos esferas autónomas que tendría que ser *probada* –más aún si quiere plantearse como «superación» de la relación entre sujeto y objeto–. Y es que mientras los seres humanos, como criaturas menesterosas, tengan que adaptarse a la división del trabajo que les imponen las relaciones sociales en las que viven, no podrán sobrevivir sin utilizar a los otros, sus conocimientos o sus productos como medios para la autoconservación, y por tanto no será posible una separación nítida entre acción comunicativa y acción latentemente estratégica⁵⁵⁶. Sin embargo el problema fundamental de la «reconstrucción» habermasiana es que su concepción de la «filosofía de la

⁵⁵⁴ MM, p. 210 s.

⁵⁵⁵ ND, p. 356. Unas páginas más arriba puede leerse: «Quien no es frío o no se hace frío [...] debe sentirse condenado. Con el miedo y su causa se cesaría quizá también la frialdad» (ND, p. 340). El diagnóstico de semejante constitución subjetiva para las relaciones intersubjetivas es claro: «Los hombres están tan radicalmente alienados unos de otros y con respecto a la naturaleza que ya sólo saben para qué se necesitan y lo que se hacen. Cada uno es un factor, sujeto u objeto de algún tipo de praxis, algo con lo que se cuenta o con lo que ya no se debe contar» (DA, p. 291). En este sentido Detlev Claussen ha mostrado el origen de esta frialdad como disposición básica de la antropología burguesa en relación directa con el modelo de autoconservación impuesto por la ley del valor de la economía capitalista: «El valor de uso y el sujeto que lo produce quedan excluidos de la economía en tanto que contenidos de su producción; en el proceso de intercambio los sujetos sólo aparecen como guardianes de mercancías, que deben relacionarse entre sí como personas. El reconocimiento sólo tiene lugar como reconocimiento de personas, no como reconocimiento de determinados individuos libres. El proceso de intercambio deja a las personas, en tanto que indeterminadas, de nuevo libres: la historia y la biografía permanecen completamente irrelevantes en el acto de intercambio. La frialdad del sujeto burgués, sin la que Auschwitz no será posible, surge en este lugar social: la indiferencia como consecuencia de la indistinción entre personas y cosas» (CLAUSSEN, DETLEV: *Grenzen der Aufklärung*, ob. cit., p. 119 s.).

⁵⁵⁶ TÜRCKE, CHRISTOPH: «Habermas oder wie kritische Theorie gesellschaftsfähig wurde», ob. cit., p. 24.

conciencia» se apoya en una limpia escisión entre sujeto y objeto que silencia la aportación específica de la Teoría Crítica adorniana – precisamente lo que la distingue de las seguridades de una filosofía de la historia que se habían visto quebrantadas en las experiencias históricas de la «era de las catástrofes»–: que la lógica de constitución de los sujetos, y con ella la del progreso de las fuerzas productivas, es estructuralmente sacrificial⁵⁵⁷. En definitiva, la teoría de la acción comunicativa postula la dimensión intersubjetiva, pero carece por completo de una teoría del sujeto –por ello es incapaz de reconocer hasta qué punto la Teoría Crítica de

⁵⁵⁷ En su exposición sobre «La autointerpretación teórica de la modernidad y el agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia», con el que cierra el capítulo dedicado a Adorno y Horkheimer en su *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas plantea la distinción entre sujeto y objeto en los siguientes términos: «La filosofía del sujeto entiende como 'objeto' todo aquello que se puede representar como existente; como 'sujeto' entiende ante todo las facultades para relacionarse con tales entidades en el mundo de modo objetivista y para apropiarse de los objetos, ya sea de manera teórica o práctica [...]. El sujeto se refiere a los objetos o para representárselos tal y como son o para producirlos como quieren ser» (TKH I, p. 519). Con ello sin embargo se limita a reproducir la separación de la filosofía moderna tradicional entre *res cogitans* y *res extensa*, precisamente la escisión cuyas terribles consecuencias habían sido objeto de crítica en la filosofía adorniana a partir de *Dialéctica de la Ilustración*: «El ser se descompone en logos, que con el progreso de la filosofía se contrae a mónada, a mero punto de referencia, y en la masa de las criaturas exteriores. Esta única diferencia entre la propia existencia y la realidad devora todas las demás» (DA, p. 24). En el momento en el que el *logos* humano se desgaja de la naturaleza, se encuentra completamente expuesto a la prepotencia de ésta, y mantenerse con vida requiere someter esa naturaleza a su dominio, trabajarla y rentabilizarla: convertirla en objeto. De este modo el sujeto se constituye como unidad en el intento de escapar a la multiplicidad de la naturaleza: se trata de un proceso de desencantamiento del mundo en el que la razón dominante se convierte en principio dinámico y reduce la naturaleza a su opuesto, mero sustrato del dominio y *caput mortuum* residual (ADORNO, THEODOR W.: «Fortschritt», GS 10.2, p. 624). El problema que se reproduce en diferentes niveles del proceso de civilización es que dicho proceso sólo logra ponerse en marcha al precio de un distanciamiento de la naturaleza externa y de una represión de la naturaleza interna como constituyente del propio sujeto, con lo que el sujeto sólo llega a constituirse como tal renunciando a una parte de sí mismo, sometiéndose. Las consecuencias epistemológicas de este planteamiento pueden encontrarse en *Dialéctica negativa*: «el sujeto no es nunca completamente sujeto ni el objeto es nunca completamente objeto; y sin embargo no se han desgajado de un tercero que trascendiera ambos» (ND, p. 177). De ahí se sigue que la verdadera comunicación no puede tener lugar entre unos sujetos constituidos a partir de la renuncia, sino en la comunicación de lo diverso entre sujeto y objeto, en el «potencial del acuerdo entre seres humanos y cosas» (ADORNO, THEODOR W.: «Zu Subjekt und Objekt», GS 10.2, p. 743).

Adorno ofrece una panorámica del daño concreto que producen las formas de racionalidad vigentes⁵⁵⁸—.

En efecto, si la filosofía adorniana está en condiciones de ofrecer un análisis del carácter sacrificial del motor histórico es porque comprende a los individuos como entidades escindidas, en tanto que por una parte cumplen una función en el proceso social y al mismo tiempo son sujetos vivientes, y como tales sustrato de la psicología individual. Dado que, en las formas de socialización del capitalismo avanzado, el contexto funcional de la sociedad tiende a tolerar cada vez menos elementos fuera de su red, la identificación de los sujetos con su función social amenaza con aniquilar su identidad individual; por ello, conforme crece la socialización interna, el sustrato psicológico de los sujetos, en la medida en que no puede ser totalmente funcionalizado, se convierte en un factor de fricción y de molestia para la reproducción social, que es tolerado en un margen cada vez más reducido⁵⁵⁹. Por ello el modo más inmediato en que todo individuo experimenta la sociedad consiste en la percepción de una coacción impuesta desde fuera⁵⁶⁰. De esta manera, la primacía de la dimensión histórico-

⁵⁵⁸ TKH 1, p. 522. En este sentido su teoría del aprendizaje y de los procesos de adquisición de competencias no resultan satisfactorias para dar lugar a una comprensión de la subjetividad, puesto que reducen al sujeto a un sujeto de habilidades, competencias, comunicación y comportamiento. Lo mismo ocurre con su planteamiento de la identidad del yo a partir del desarrollo moral (HABERMAS, JÜRGEN: *Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1976, p. 63 ss.) y en general con su apropiación del psicoanálisis, en la que la dimensión somática y material, la referencia a las resistencias de la naturaleza en el sujeto ha sido completamente eliminada (cfr. también *Conocimiento e interés*, ob. cit., p. 215 ss.). Esta carencia de una teoría del sujeto ha tenido a su vez como consecuencia que las críticas del «cambio de paradigma» al planteamiento adorniano de subjetividad resulten sesgadas, deformadoras y, en último término, insostenibles (cfr. por ejemplo DUBIEL: HELMUT: «Der Streit um die Erbschaft der Kritischen Theorie», ob. cit., p. 238 ss.).

⁵⁵⁹ ADORNO, THEODOR W.: “Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie”, GS 8, p. 53.

⁵⁶⁰ ADORNO, THEODOR W.: «Gesellschaft», GS 8, p. 12 e *Introducción a la sociología*, ob. cit., p. 55. En este sentido en sus anotaciones sobre la relación entre individuo y sociedad publicadas póstumamente puede leerse: «La racionalidad que adquieren les expropia virtualmente de su historia y con ello de su individuación; su progreso es inmediatamente la regresión. La individuación es siempre al mismo tiempo vestigio del

objetiva sobre la conciencia revela que la constitución de la conciencia y el inconsciente de los sujetos vivientes no ha perdido toda relevancia para la comprensión de la realidad social. La no-identidad de los sujetos consigo mismos y las tensiones –cada vez más difíciles de sobrellevar– que esta escisión desencadena permiten que el individuo se convierta en el escenario en el que se revelan «las condiciones subjetivas de la irracionalidad objetiva»⁵⁶¹. El planteamiento adorniano permite así dar cuenta del precio que los individuos vivientes tienen que pagar para reproducir el modelo de una subjetividad moderna erigida como «dueña del mundo», cuestionando tanto la comprensión tradicional de la conciencia como realidad autónoma y natural como los planteamientos de la filosofía de la historia de Hegel y Marx –en la que permaneció también Lukács–, que negaron toda sustancialidad al mundo psíquico y lo redujeron a mero producto de las estructuras sociales en el proceso histórico. Precisamente en este sentido, en los choques entre las coerciones sociales y la «naturaleza» en el sujeto, debe entenderse su apropiación crítica de las contribuciones del psicoanálisis freudiano⁵⁶².

La aportación decisiva de Freud para la Teoría Crítica «clásica»

sufrimiento» (ADORNO, THEODOR W.: «Graeculus (II). Notizien zu Philosophie und Gesellschaft», FAB VIII, p. 17).

⁵⁶¹ ADORNO, THEODOR W.: «Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie», GS 8, p. 42 y p. 68 s.. Cfr. también HORKHEIMER, MAX y ADORNO, THEODOR W.: «Diskussionen über Positivismus und materialistische Dialektik», HGS 12, p. 440.

⁵⁶² Cfr. sobre todo ADORNO, THEODOR W.: «Die revidierte Psychoanalyse», GS 8, pp. 20-41, «Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie», GS 8, pp. 42-85, «Postscriptum», GS 8, pp. 86-92, «Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda», GS 8, pp. 397-407 y ND, p. 344 ss., así como las investigaciones reunidas en los dos volúmenes de GS 9. Entre la literatura secundaria, destacan los estudios de CLAUSSEN, DETLEV: *Unterm Konformitätszwang*, ob. cit. y «Konformistische Identität. Zur Rolle der Sozialpsychologie in der Kritischen Theorie», en SCHWEPPEHÄUSER, GERHARD (ed.): *Soziologie im Spätkapitalismus*, ob. cit., pp. 27-40, STENDER, WOLFRAM: *Kritik und Vernunft*, ob. cit. y ZAMORA, JOSÉ ANTONIO: «El enigma de la docilidad. Teoría de la sociedad y psicoanálisis en Th. W. Adorno», en CABOT, MATEU (ed.): *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*, ob. cit., pp. 27-42.

consiste en que, en el choque entre las pulsiones libidinales que reclaman satisfacción –el principio de placer– y las limitaciones que, en forma de prohibición, se le imponen desde el mundo externo –el principio de realidad–, había descubierto la huella de la dominación social en la propia configuración psíquica individual⁵⁶³. La explicación freudiana de la génesis del yo –entendido como una entidad relativamente sustancial, autónoma y constante– remite a una lucha entre las exigencias de la libido y la necesidad de la autoconservación en la que las coerciones sociales externas son introyectadas: el yo se distancia así de la energía libidinal y se constituye como instancia de la *Realitätsprüfung*, en último término de la adaptación, responsable de reprimir los impulsos que puedan poner en peligro su supervivencia, pero también generando una frustración que puede acabar dando lugar a neurosis o reclamando formas de compensación para hacerla soportable⁵⁶⁴. De este modo la inmersión freudiana en la configuración monádica de la psique le permite «reconocer la esencia de la mutilación social mejor de lo que podría cualquier paralelismo directo entre carácter e influencias sociales»⁵⁶⁵; el psicoanálisis se convierte así en una teoría de la

⁵⁶³ «[...] el psicoanálisis radical, al dirigirse a la libido como algo pre-social, alcanza filogenética y ontogenéticamente aquellos puntos en los que el principio social de dominación coincide con la represión de las pulsiones» (ADORNO, THEODOR W.: «Die revidierte Psychoanalyse», GS 8, p. 27).

⁵⁶⁴ FREUD, SIGMUND: *El malestar en la cultura*, ob. cit., p. 62. Cfr. también «Consideraciones actuales sobre la guerra y la muerte», en *ibid.*, p. 109.

⁵⁶⁵ ADORNO, THEODOR W.: «Die revidierte Psychoanalyse», GS 8, p. 25. En este sentido se afirma también que «a través de su atomismo psicológico, Freud ha dado una expresión adecuada a una realidad en la que los hombres están de hecho atomizados y separados unos de otros por un abismo insalvable. Esa es la justificación objetiva de su método de penetrar en las profundidades arcaicas del individuo y tomarlo como un absoluto, ya que éste sólo está unido a la totalidad a través del sufrimiento y la necesidad vital [*Lebensnot*]» (*ibid.*, p. 35). De hecho el propio Freud había señalado que la creciente renuncia que la sociedad exige del individuo rebasaba las compensaciones que estaba en condiciones de ofrecerle (FREUD, SIGMUND: «Die Zukunft einer Illusion», en *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion. Studienausgabe IX*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1994, p. 146).

socialización que adopta la perspectiva de los individuos socializados⁵⁶⁶. Esta es para Adorno la gran contribución de Freud como desmitologizador, que le lleva a afirmar, frente a la «sociologización» superficial del revisionismo neofreudiano, que «en el psicoanálisis nada es verdad salvo sus exageraciones»⁵⁶⁷. En definitiva, el planteamiento freudiano permitía dar cuenta de la violencia del proceso de socialización y de cómo dicha violencia es interiorizada por los sujetos, al precio de un indudable sufrimiento⁵⁶⁸; partiendo de sus contribuciones, que responden sobre todo al modelo de individuo burgués, Adorno intenta analizar las transformaciones de un momento histórico en el que las nuevas formas de socialización estaban transformando por completo los conceptos de conflicto psicológico, de carácter e incluso la categoría misma de individualidad.

En algunos escritos de Freud puede encontrarse la referencia a una «cicatriz narcisista», huella de una herida producida en la infancia a causa de la incompatibilidad de los deseos con la realidad⁵⁶⁹. Esta cicatriz remite al sufrimiento ante una autoridad «que privara al niño de sus primeras y más

⁵⁶⁶ DAHMER, HELMUT: *Libido y sociedad. Estudios sobre Freud y la izquierda freudiana*, Barcelona, Siglo XXI, 1983, p. 10.

⁵⁶⁷ MM, p. 54. Con estas exageraciones, Adorno se refería por ejemplo a pasajes en los que escenas arquetípicas como el asesinato del padre de la horda primitiva, la narración de Moisés o el trauma de asistir al coito de los padres durante la infancia temprana no son interpretados como condensaciones de la fantasía, sino literalmente, como hechos reales (ADORNO, THEODOR W.: «Aufzeichnungen zu Kafka», GS 10.1, p. 261). Para el significado de la defensa adorniana de Freud frente al revisionismo neofreudiano, cfr. el excelente JACOBY, RUSSELL: *Soziale Amnesie. Eine Kritik der konformistischen Psychologie von Adler bis Lang*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1980, sobre todo p. 42 ss.

⁵⁶⁸ «La vida humana en común sólo se torna posible cuando llega a reunirse una mayoría más poderosa que cada uno de los individuos y que se mantenga unida frente a cualquiera de éstos. El poderío de ésta se enfrenta entonces, como 'Derecho', con el poderío del individuo, que se tacha de 'fuerza bruta'. Esta sustitución del poderío individual por el de la comunidad representa el paso decisivo hacia la cultura» (FREUD, SIGMUND: *El malestar en la cultura*, ob. cit., p. 40 s.).

⁵⁶⁹ FREUD, SIGMUND: «Jenseits des Lustprinzips», en *Psychologie des Unbewußten. Studienausgabe III*, Fráncfort del Meno, Fischer 1994, p. 230. Para un análisis del significado de esta «cicatriz narcisista» para la teoría adorniana de la sociedad, cfr. CLAUSSEN, DETLEV: «Konformistische Identität», ob. cit., p. 35 ss.

importantes satisfacciones», lo cual generó un impulso de agresión que no pudo ser consumado en virtud de los imperativos de la autoconservación⁵⁷⁰. En el proceso de génesis del yo, la inferioridad y la indefensión del niño le lleva a una identificación con la autoridad, cuya norma interioriza como super-yo y aplica a la «domesticación» de los instintos, en un acto que Freud interpreta como introyección de la agresión que no se pudo dirigir hacia su destinatario original: la autoridad coactiva⁵⁷¹. En consecuencia, la cicatrización de la herida tiene lugar a través de una identificación con la autoridad que lleva al sujeto a infligirse un nuevo daño, con lo que la relación con la autoridad queda marcada por la ambigüedad entre el temor a su poder y la necesidad de ser reconocido y amado por ella⁵⁷². En este sentido el propio Adorno señaló que quizá no fuera mera casualidad que a partir de 1914, año en el que se quebrantan los cimientos del mundo burgués que había dado lugar a la categoría de individuo, la teoría feudiana centrara su interés en el narcisismo y los problemas del yo en sentido específico⁵⁷³. Pero si Freud dirige su atención a la introyección de la violencia que requiere el proceso de adaptación, generando frustración y agresividad, Adorno va a intentar examinar el destino de la cicatriz narcisista en las nuevas formas de socialización del capitalismo post-liberal, en el que reconoce una tendencia al establecimiento de una red de socialización total que sitúa a los sujetos ante una situación cualitativamente distinta. Porque, tras el final del mundo liberal-burgués, la relajación de las prohibiciones y estructuras de convivencia que motivaban los conflictos en los que se formaba el yo no había fortalecido la resistencia del sujeto, sino que

⁵⁷⁰ FREUD, SIGMUND: *El malestar en la cultura*, ob. cit., p. 74.

⁵⁷¹ FREUD, SIGMUND: *El malestar en la cultura*, ob. cit., p. 67.

⁵⁷² En este sentido Freud considera algunas formas del sentimiento de culpabilidad como una manifestación de la «angustia 'social'» resultante del «temor ante la pérdida del amor» (ibíd., p. 69).

⁵⁷³ ADORNO, THEODOR W.: «Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda», GS 8, p. 410 s.

evidenciaba una tendencia hacia la eliminación de la individualidad, poniendo de manifiesto «una de las contradicciones centrales que impulsaron del siglo XIX al fascismo»⁵⁷⁴. En definitiva, las rupturas y catástrofes del «breve siglo XX», que no permitían ninguna ingenuidad a la hora de comprender el presente ni de analizar el pasado, exigían investigar por qué la civilización occidental moderna sólo había sido capaz de dar lugar a una subjetividad malograda, menesterosa y dañada, que en las nuevas formas sociales alcanzaba una dimensión sin precedentes.

Si en la sociedad liberal burguesa el concepto de individuo, más allá de su carácter como ejemplar de una especie biológica, había permanecido como un mero postulado ideológico que no había llegado a realizarse, en el capitalismo avanzado se produce una involución que incrementa la dependencia de los seres humanos, en la medida en que los reduce a meros objetos –y no sujetos– de los procesos sociales⁵⁷⁵. Lo característico de las nuevas formas de socialización era que la totalidad funcional de la sociedad, controlada por *rackets* y altas concentraciones de poder, ya no necesitaba de la mediación del individuo como entidad sustancial. El modelo en esta nueva época ya no es la mónada en libre competencia con el mundo externo, sino más bien una constitución subjetiva en la que las fronteras entre mundo exterior e interior se desdibujan, con lo que la unidad, la continuidad y la substancialidad del individuo tienden a desaparecer; de ahí que Adorno hable en estos años del surgimiento de un nuevo tipo humano⁵⁷⁶.

Dado que –como revelaron los estudios del *Institut* en la década de

⁵⁷⁴ MM, p. 170.

⁵⁷⁵ HORKHEIMER, MAX y ADORNO, THEODOR W.: «Diskussionen über Positivismus und materialistische Dialektik», HGS 12, p. 450 y ADORNO, THEODOR W.: «Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien», GS 8, p. 237.

⁵⁷⁶ Para este nuevo concepto de tipo humano, inseparable de la experiencia americana y el proceso de aprendizaje iniciado en el *Princeton Radio Research Project*, cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Individuum und Gesellschaft. Entwürfe und Skizzen», FAB VIII, sobre todo pp. 61-82.

1930– la familia tendía a perder su función como instancia mediadora entre individuo y sociedad, los sujetos quedaban cada vez más a merced de un poder social crecientemente concentrado, con lo que la herida narcisista no cicatriza sino que se perpetúa, puesto que los sujetos se saben sustituibles e insignificantes. Su capacidad real de acción y elección ha pasado a ser mínima, limitándose a alternativas prediseñadas en las que no pueden sino intentar actuar de manera «realista»: elegir el mal menor y buscar huecos y posibilidades que les permitan garantizar, al menos por un tiempo, la subsistencia. Por ello, pese a que ya no existe la conciencia de clase y los hábitos de consumo tienden a uniformizarse, «la diferencia entre poder e impotencia social es mayor que nunca antes»⁵⁷⁷. Lo que permitía al individuo burgués, formado a través del conflicto entre libido y adaptación, ofrecer una cierta resistencia y mantener una relativa independencia de la tendencia social proviene del «interés individual monadológico y su expresión como carácter»⁵⁷⁸. Sin embargo, en las formas de individuación del capitalismo avanzado, la reproducción de la sociedad ya no tolera intereses individuales ni la continuidad de la experiencia, y tampoco permite dar lugar a un carácter individual entendido como totalidad armónica caracterizada por la libre elección; ahora los imperativos sociales se imponen a los sujetos a través de violentas sacudidas que convierten a cada individuo, no ya en depositario de una «cicatriz narcisista», sino en un «sistema de cicatrices» socialmente producidas⁵⁷⁹.

⁵⁷⁷ ADORNO, THEODOR W.: «Gesellschaft», GS 8, p. 16.

⁵⁷⁸ MM, p. 169.

⁵⁷⁹ «Lo que ha motivado a Freud a atribuir una especial importancia a sucesos aislados de la infancia es, si bien de modo no explícito, el concepto de daño [*Beschädigung*]. La totalidad del carácter que los revisionistas presuponen como 'dada' es un ideal que sólo podría realizarse en una sociedad no traumática. Quien, como la mayor parte de los revisionistas, critica la sociedad presente, no debe perder de vista que ésta es experimentada a través de shocks, de sacudidas inesperadas y abruptas [...]. El carácter que éstos hipostasían es más bien producto de tales shocks que de una continuidad de la experiencia. Su totalidad es ficticia: casi se le podría llamar un sistema de cicatrices que

Si en la teoría freudiana, que daba expresión a la «vieja» individualidad burguesa, el yo se formaba todavía a través de los conflictos, en el capitalismo avanzado la superioridad de los poderes sociales sobre la existencia individual hace que los conflictos sean ahogados antes de llegar a eclosionar: «el individuo se los tiene que tragar»⁵⁸⁰. El individuo se ha visto reducido y debilitado ante una objetividad avasalladora, que le exige un nivel de renuncia cada vez mayor, no le permite más campo de acción que la mera adaptación a lo existente y ésta requiere de él un endurecimiento que le aleja de su propio sustrato pulsional hasta llegar a lo que Adorno y Horkheimer denominan *Mimikry*: la igualación con lo muerto, forma extrema de la frialdad⁵⁸¹. El enorme desgaste que implica este proceso de individuación conduce a los sujetos a intentar compensar la frustración que genera su inserción en una sociedad que ya no consigue domesticar sus

sólo son integradas a través del sufrimiento, y nunca completamente. La inflicción de estas cicatrices es el modo en que la sociedad se impone en el individuo, y no la continuidad ilusoria en favor de la cual los revisionistas ignoran la estructura basada en shocks de la experiencia individual» (ADORNO, THEODOR W.: «Die revidierte Psychoanalyse», GS 8, S. 24).

⁵⁸⁰ ADORNO, THEODOR W.: «Worte ohne Lieder», GS 20.2, p. 538 s. En este sentido, en *Dialéctica de la Ilustración* se afirma: «La existencia en el capitalismo tardío es un permanente rito de iniciación. Cada uno debe mostrar que se identifica sin reservas con el poder que le golpea. Se puede encontrar ya en el principio de la síncopa en el jazz, que se burla de los trompicones al tiempo que los erige como norma. La voz de eunuco del *crooner* en la radio y el apuesto galán de la heredera que cae con el smoking en la piscina son modelos para los hombres, que tienen que convertirse en aquello a lo que el sistema les reduce. Cada uno puede ser como la sociedad omnipotente, cada uno puede ser feliz con tal de que se entregue en cuerpo y alma y renuncie a la ambición de felicidad» (DA, p. 176 s.).

⁵⁸¹ En este sentido se afirma que el instinto que se percibe como «enfermo» no es ya el reprimido y deformado, sino el mero impulso que reclama satisfacción (ADORNO, THEODOR W.: «Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie», GS 8, p. 60). Cfr. también «Individuum und Gesellschaft», FAB VIII, p. 66. Para el concepto de *Mimikry*, cfr. DA, p. 205 s. Un interesante desarrollo de esta problemática apuntada por Adorno puede encontrarse en los estudios del psicoanalista Paul Parin sobre el yo y los mecanismos de adaptación a su entorno social: PARIN, PAUL: «Das Ich und die Anpassungsmechanismen», *Der Widerspruch im Subjekt. Etnopsychanalytische Studien*, Fráncfort del Meno, Syndikat 1978, pp. 78-111 y «Der Widerspruch im Subjekt. Die Anpassungsmechanismen des Ich und die Psychoanalyse gesellschaftlicher Prozesse», en *ibid.*, pp. 112-133.

instintos, que dificulta cada vez más el modo de sublimarlos y que tampoco les puede permitir la satisfacción⁵⁸²; así se explica la proliferación de satisfacciones sustitutorias que fortalecen su dependencia del entorno social, como la enorme carga libidinal que se atribuye a artefactos técnicos y bienes de consumo, los espectáculos de masas como formas de catarsis colectiva, la identificación sin reservas con roles sociales como última forma de gratificación narcisista o, sobre todo, las diferentes formas de lo ideológico: «Porque la realidad dominante es objetivamente inadecuada a los individuos, sólo logra realizarse a través del individuo, psicológicamente»⁵⁸³.

En consecuencia, el diagnóstico adorniano es que la ambigua relación con la autoridad que diagnosticara Freud, en la que los sujetos se debatían entre el temor y el deseo de aceptación, había mutado hasta alcanzar un punto en el que el sujeto debilitado no puede disminuir su necesidad de identificación sin desencadenar enormes conflictos libidinales; al aceptar los modelos que la sociedad le ofrece, su tensión se descarga, pero de este modo se produce la «identificación con el agresor», que refuerza su indefensión frente a la totalidad social⁵⁸⁴. De ahí la centralidad de los

⁵⁸² ADORNO, THEODOR W.: «Individuum und Gesellschaft. Entwürfe und Skizzen», FAB VIII, p. 61.

⁵⁸³ ND, p. 16. Paul Parin ha desarrollado este proceso de modo especialmente pregnante, al afirmar frente a Alexander Mitscherlich que la identificación con el rol no tiene lugar en el super-yo, sino en el yo: «Si es el yo el que se identifica con el rol, él mismo está ya corrompido. Uno no ha elegido el rol, sino que éste ha sido impuesto a la fuerza. Para no sentir la coerción, se la ha introducido en el yo; el falso ideal sigue a continuación y completa la falsa conciencia. El yo está aliviado. Uno ya no está sólo, las ansiedades están suspendidas y se relaja el rechazo de los deseos infantiles de seguridad y pertenencia. Uno es portador de un rol, forma parte de una institución, de un grupo. Lo que se pierde en autonomía es contrarrestado por nuevas formas de gratificación ofrecidas por el rol» (PARIN, PAUL: «Der Widerspruch im Subjekt», ob. cit., p. 117 s.). Para un análisis de lo ideológico como forma de compensación de los individuos debilitados, cfr. infra, 5.

⁵⁸⁴ «En cierta medida, ocurre así: primero, son hostigados, movidos por las madres en el frío, y están sometidos a una tremenda presión; y luego se cobijan en el regazo de la misma madre que los ha atrapado (es decir, la sociedad) [...]. La psicología profunda ha

modelos de comportamiento, integración y canalización de imperativos sociales que ofrece la industria de la cultura. Por el contrario, quien no acepta las satisfacciones sustitutorias que le ofrece la sociedad como compensación del narcisismo herido, es declarado «enemigo» y expulsado del seno materno que le hubiera cobijado y defendido: «Quien no se comporta de acuerdo a las reglas del juego económico raramente se hundirá hoy inmediatamente. Pero en el horizonte se destaca el descenso social. Se hace visible el rumbo que lleva a convertirse en asocial, en criminal: la negativa a tomar parte en el juego convierte en sospechoso y desata la venganza social incluso sobre aquél que no necesita pasar hambre ni dormir debajo del puente»⁵⁸⁵.

De este modo el antiguo miedo a la aniquilación física se transforma en el miedo a la exclusión, producto de la dicotomía que establece que quien es amado es reconocido como miembro del grupo y quien es odiado queda fuera⁵⁸⁶; en este sentido habla Adorno de una tendencia a la colectivización, visible desde los desfiles fascistas hasta la producción en masa de bienes de consumo, así como en la estandarización de formas de entretenimiento y de modelos de identificación, a la que los individuos intentan adaptarse por todos los medios. Y es que, en último término, el miedo a ser excluido remite también al terror a convertirse en objeto de la agresión acumulada por la herida narcisista, que la estrategia civilizatoria convierte en *ultima ratio* de la cohesión social a través de suspensiones temporales de los

acuñado una expresión para ello; lo llama 'identificación con el agresor'» (ADORNO, THEODOR W.: ADORNO, THEODOR W. y GEHLEN, ARNOLD: «¿Es la sociología una ciencia del hombre?», ob. cit., p. 193 s.). Cfr. también «Gesellschaft», GS 8, p. 18. En este sentido Adorno señala una «sed de obediencia» como reacción a la sobrecarga de un yo carente de puntos de referencia. (cfr.«Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda», GS 8, p. 416).

⁵⁸⁵ ADORNO, THEODOR W.: «Zum Verhältnis zwischen Soziologie und Psychologie», GS 8, p. 47.

⁵⁸⁶ ADORNO, THEODOR W.: «Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda», GS 8, p. 422. Cfr. también PARIN, PAUL: «Der Widerspruch im Subjekt», ob. cit., p. 133.

mecanismos que contienen los impulsos agresivos; en palabras de Freud: «siempre se podrá vincular amorosamente entre sí a mayor número de hombres, con la condición de que sobren otros en quienes descargar los golpes»⁵⁸⁷. Esta violencia se dirige siempre contra las víctimas más indefensas y contra los extraños, que en términos psicoanalíticos constituyen figuras de lo siniestro [*Unheimlich*]: objetos ideales para proyectar lo extraño e indefenso de los propios instintos e impulsos, que han debido ser ahogados y sacrificados para lograr la adaptación –de ahí la ambivalencia hacia manifestaciones no funcionalizadas de la propia corporalidad o lo cercano de filosemitismo y antisemitismo–⁵⁸⁸. Según el análisis adorniano, en virtud de esta ambivalencia, la identificación que anhelan los sujetos debilitados ya no busca tanto figuras paternas como una proyección ampliada de sí mismos: figuras que aparezcan también como víctimas del proceso social, pero capaces de expresar abiertamente la agresión que en ellos se encuentra todavía en estado latente; en ello consistía –y consiste– la fortuna de los agitadores populistas⁵⁸⁹.

⁵⁸⁷ FREUD, SIGMUND: *El malestar en la cultura*, ob. cit., p. 58. Por su parte en *Minima moralia* puede leerse: «Cuando uno no participa, es decir, cuando uno no nada literalmente con la corriente humana, teme – como cuando uno entra en el partido totalitario demasiado tarde – haber perdido la posibilidad de integrarse y atraer hacia sí la venganza del colectivo» (MM, p. 158).

⁵⁸⁸ Este concepto de *Unheimlich* explica precisamente la ambigua mezcla de atracción y repulsión que adquiere todo aquello sobre lo que se ha erigido la identidad del yo (ya sea en el proceso de individuación o en la identificación con el rol): «La individuación ha llegado a ser un proceso tan penoso para los hombres, y ha permanecido tan precaria hasta el día de hoy, que éstos se asustan mortalmente cuando su velo se levanta siquiera un poco» (ADORNO, THEODOR W.: «Aufzeichnungen zu Kafka», GS 10.1, p. 265). Para el concepto freudiano de *Unheimlich*, cfr. FREUD, SIGMUND: «Das Unheimliche», *Psychologische Schriften. Studienausgabe IV*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1994, pp. 242-274. En relación con el antisemitismo, cfr. DA, p. 217 s. El primer intento de descifrar el antisemitismo a través de esta categoría puede encontrarse en FENICHEL, OTTO: «Elements of a Psychoanalytic Theory of Anti-Semitism», en SIMMEL, ERNST (ed.): *Antisemitism*, Nueva York, International Universities Press, 1946, pp. 11-32. Para un estudio de las potencialidades y límites del psicoanálisis en el análisis del antisemitismo, cfr. CLAUSSEN, DETLEV: «Über Psychoanalyse und Antisemitismus», *Aspekte der Alltagsreligion*, ob. cit., pp. 106-129.

⁵⁸⁹ ADORNO, THEODOR W.: «Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda», GS

A la luz del análisis adorniano de la subjetividad dañada, el narcisismo herido y los posteriores destinos de la libido, la recaída del «cambio de paradigma» habermasiano en una psicología meramente cognitivista de la socialización, que no conoce pulsiones ni impulsos, resulta sumamente problemática⁵⁹⁰. En ella parece darse por supuesta la posibilidad de un paso del pensamiento a la acción carente de fricciones, resistencias ni puntos ciegos. En efecto, el objetivo de una «intersubjetividad íntegra» y el postulado de una formación del yo basada en el «entendimiento, tanto a nivel interpersonal como intrapsíquico»⁵⁹¹, presuponen que el yo pueda erigirse como una entidad totalmente autotransparente, dueño de toda su dimensión instintiva y libidinal, y canalizarla hacia una interacción apoyada en motivos cognitivos que encuentran expresión en un discurso sin dobleces y formulado con vistas a un entendimiento sin coacción. Semejante modelo de intersubjetividad implica anular la distinción entre preconscious e inconsciente, que para Freud consistía precisamente en la *resistencia*, para plantear un regreso al «yo puro» del idealismo⁵⁹². Si la «vieja» Teoría

8, p. 418 y p. 427. Cfr. también el análisis de las técnicas de Martin Luther Thomas (GS 9.1, p. 11 ss., sobre todo 28 ss.). Un análisis de situaciones cotidianas en las que emergen formas de agresión y brutalidad en estado todavía latente y contenido puede encontrarse en ADORNO, THEODOR W. y JAERISCH, URSULA: «Anmerkungen zum Sozialen Konflikt heute», GS 8, p. 190 ss.

⁵⁹⁰ El propio Habermas lo plantea de la siguiente manera: «La teoría de la acción comunicativa ofrece un marco en la que el modelo estructural de yo, ello y super-yo puede ser reformulado. En lugar de una teoría de la libido que presenta la relación entre el yo y la naturaleza interna en conceptos básicos de la filosofía de la conciencia según el modelo de las relaciones entre sujeto y objeto, surge ahora una teoría de la socialización que une a Freud y a Mead, concede su derecho a las estructuras de la intersubjetividad y sustituye las hipótesis sobre el destino de la libido por las presunciones de la historia y la construcción de la interacción» (TKH 2, p. 570 s.).

⁵⁹¹ TKH 1, p. 525.

⁵⁹² FREUD, SIGMUND: «Algunas observaciones sobre el concepto de inconsciente», *El malestar de la cultura*, ob. cit., p. 138 s. Cfr. también *Neue Vorlesungen zur Einführung in der Psychoanalyse, Studienausgabe 1*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1994, p. 460 s. Lo inconsciente queda por tanto así reducido a lo «excluido de la comunicación», en la que también el lenguaje es desposeído de toda dimensión libidinal (Cfr. STENDER,

Crítica había acudido al psicoanálisis freudiano precisamente en busca de contenidos materiales y había encontrado en él elementos que permitían comprender los factores subjetivos que permitían la connivencia de civilización y barbarie, la supuesta «superación del paradigma de la conciencia» mediante un modelo de interacción comunicativa que aspira a posibilitar tanto «un acuerdo sin coacción de sus miembros como la identidad de un individuo que se entiende consigo mismo sin coacción – socialización sin represión–»⁵⁹³ elimina toda referencia a la realidad material y culmina en una mala abstracción.

En definitiva, para una Teoría Crítica que asume las contribuciones del psicoanálisis para la comprensión de los conflictos del proceso de socialización, resulta claro que la autorreflexión del yo sobre sus propios instintos y sobre los condicionamientos sociales no puede reestablecer un yo idéntico, sino tan sólo contribuir al recuerdo de lo no-idéntico en el sujeto, fortalecer la experiencia del desgarramiento entre identidad y no-identidad, unidad y diferencia en la constitución del propio sujeto –y así intentar contrarrestar la exclusión de la dimensión somática y libidinal que acompaña a una civilización moderna cuyas formas clásicas de reflexión se basaban precisamente en la separación entre *res cogitans* y *res extensa*, recortando el concepto de racionalidad⁵⁹⁴–. Frente a ello Habermas establece una separación no-dialéctica entre cuerpo y mente, entre naturaleza y espíritu, que se perpetúa en la concepción de un «mundo de la vida» como última reserva de inmediatez intersubjetiva a la que habría que defender de los abusos e injerencias del «sistema» destinado a la reproducción material de la vida –como si la historia natural hubiera llegado a su fin–⁵⁹⁵. Detlev

WOLFRAM: *Kritik und Vernunft*, ob. cit., p. 167 s. y 336 s.).

⁵⁹³ TKH 1, p. 524.

⁵⁹⁴ Cfr. STENDER, WOLFRAM: *Kritik und Vernunft*, ob. cit., p. 237.

⁵⁹⁵ Tal es la posición en la que se basa la distinción entre trabajo e interacción de la teoría

Claussen ha señalado el coste de esta volatilización de todo contenido material en la psicología y la teoría de la sociedad del «cambio de paradigma» de modo contundente y preciso: «La teoría crítica de la sociedad criticó una vez en Freud la tendencia al psicologismo, es decir, el establecimiento incuestionado de relaciones inmediatas entre los hombres socializados sin percibir la mediación de las cosas a las que están unidos. La teoría de la acción comunicativa formulada por Habermas después de diversas revisiones elimina la tensión entre sujeto y objeto al construir una sociedad de sujetos que se comunican inmediatamente entre sí; *se trata de un psicologismo sin psicología*»⁵⁹⁶. Frente a ello, el mérito del análisis adorniano es precisamente que muestra la centralidad del proceso de constitución de los sujetos y sus transformaciones conforme se transforma el contexto funcional objetivo. Su Teoría Crítica intentó pensar lo nuevo en el paso del capitalismo liberal al capitalismo avanzado, revelando que el mecanismo de reproducción social que se impone en las sociedades post-liberales no tolera ya inmediatez ninguna, ni siquiera en las esferas más íntimas de la psicología subjetiva: se sirve de algunas estructuras y

de la acción comunicativa, cfr. por ejemplo HABERMAS, JÜRGEN: «Prefacio a la edición de 1990», *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1994, p. 24.

⁵⁹⁶ CLAUSSEN, DETLEV: *Unterm Konformitätszwang*, ob. cit., p. 34 (el subrayado es mío, JM). Frente a ello, el modelo de análisis de las grandes investigaciones de psicología social llevadas a cabo por Adorno buscaba analizar la interacción en situaciones cotidianas (discusiones en bares, pensiones, cantinas, asociaciones, etc.), consciente de que es en estos contextos, y no en los cuestionarios al uso, donde emergen las opiniones no del todo conscientes y controladas por el yo como instancia de la adaptación. Frente al pragmatismo trascendental habermasiano, el método de investigación sociológica adorniano se muestra consciente de que la opinión individual generalmente no está formada antes de la «discusión libre de coacción», de que los sujetos no toman parte en la interacción como entidades autónomas y ya constituídas de antemano; en este sentido el *Gruppenexperiment* parte de que las opiniones se forman en grupo, y de que sólo a partir de la interacción uno llega a tomar conciencia de su propio punto de vista, y que dicha conformación del «punto de vista» lo revela plagado de ambivalencias y de racionalizaciones propias del sujeto atrapado (cfr. ADORNO, THEODOR W.: *Schuld und Abwehr. Eine qualitative Analyse zum Gruppenexperiment*, GS 9.2, p. 147 ss.). Para un análisis de las implicaciones de su método de investigación, cfr. NEGT, OSKAR: «Der Soziologe Adorno», ob. cit., p. 20.

disposiciones en el sujeto, que desarrolla y modifica, mientras que otras son reprimidas o quedan atrofiadas. El resultado es el diagnóstico de una subjetividad malograda, marcada por el debilitamiento, el daño y una creciente dependencia que la fuerza a buscar compensaciones y figuras para la identificación.

Sin embargo algunos intentos de continuar la Teoría Crítica sin renunciar a las contribuciones del psicoanálisis freudiano han cuestionado la viabilidad del análisis de Adorno, afirmando que su análisis de las nuevas formas de socialización parece excederse a la hora de subrayar el momento negativo⁵⁹⁷. En efecto, si la identificación del yo con roles sociales ha motivado que las contradicciones objetivas se hayan convertido en contradicciones en el sujeto⁵⁹⁸, no resulta claro hasta qué punto Adorno considera seriamente la capacidad de fricción de dichas contradicciones o si asume someramente que la imposición de los imperativos sociales en el sujeto se produce sin apenas resistencias. Lo cierto es que algunos de sus textos tienden a reducir a los individuos a meros «centros de reacción»⁵⁹⁹. El riesgo de semejantes planteamientos es que pueden acabar contemplando la tendencia a la aniquilación del individuo como un resultado ya consumado, con lo que la Teoría Crítica desistiría del intento de ofrecer resistencia y el

⁵⁹⁷ Algunos pasajes en los que Adorno rechaza la terapia y el psicoanálisis como formas de intentar reconciliar la ruptura entre sujeto y objeto desde el punto de vista subjetivo y a través del endurecimiento pueden encontrarse en ADORNO, THEODOR W.: «Zum Verhältnis vom Soziologie und Psychologie», GS 8, p. 57 y «Graeculus (II). Notizen zu Philosophie und Gesellschaft», FAB VIII, p. 17. En este sentido Detlev Claussen ha señalado que algunos de sus textos de teoría social corren el peligro de recaer en el psicologismo, que probablemente sólo podría haber sido corregido mediante una experiencia clínica con un marco teórico adecuado, como hubiera sido la del precozmente fallecido Fenichel (CLAUSSEN, DETLEV: *Unterm Konformitätszwang*, ob. cit., p. 42). Para un análisis de la importancia de la terapia psicoanalítica desde el punto de vista de la teoría de la sociedad, cfr. DAHMER, HELMUT: *Pseudonatur und Kritik. Freud, Marx und die Gegenwart*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1994, sobre todo p. 69 ss.

⁵⁹⁸ PARIN, PAUL: «Der Widerspruch im Subjekt», ob. cit., p. 120.

⁵⁹⁹ HORKHEIMER, MAX y ADORNO, THEODOR W.: «Diskussionen über Positivismus und materialistische Dialektik», HGS 12, p. 441.

diagnóstico de la personalidad autoritaria sería poco más que una metáfora⁶⁰⁰. Porque es precisamente la no-identidad del sujeto consigo mismo, la imposibilidad de una resolución total e irreversible de la tensión entre su sustrato natural y los imperativos sociales, lo que posibilita nuevos márgenes de acción. Ciertamente, en la medida en que Adorno sigue pensando desde el binomio salud-enfermedad⁶⁰¹, rechazando toda terapia psicoanalítica como mera técnica de adaptación de los sujetos a una totalidad social enferma, parece que algunos de sus textos no hubieran llegado a vislumbrar la imposibilidad de una identidad total entre sujetos vivientes y objetividad social a la que remiten la herida narcisista y los posteriores destinos de la libido. En este sentido, ante la avasalladora fuerza que ha adquirido la coacción social y en virtud de la economía libidinal ha establecido que lo normal sea la falsa conciencia, la terapia psicoanalítica puede ayudar a los sujetos a sustraerse a las formas de pensamiento y comportamiento vigentes, fortaleciendo su capacidad de reflexión y de memoria y ayudándoles a percatarse de sus propias necesidades reprimidas y desplazadas⁶⁰²; de este modo un psicoanálisis crítico sería un apoyo difícilmente sustituible en el objetivo adorniano de convertir la propia herida del sujeto en fuente de conocimiento y resistencia⁶⁰³.

⁶⁰⁰ CLAUSSEN, DETLEV: *Unterm Konformitätszwang*, ob. cit., p. 23 s. y PARIN, PAUL: «Das Mikroskop der vergleichende Psychoanalyse und die Makrosozietät», *Der Widerspruch im Subjekt*, ob. cit., p. 72 s.

⁶⁰¹ La crítica a la persistencia de Adorno y los teóricos críticos –sobre todo en la década de 1940– en el binomio salud-enfermedad, señalada también por Claussen y Parin, ha sido desarrollada de modo brillante por Wolfram Stender (STENDER, WOLFRAM: *Kritik und Vernunft*, ob. cit., p. 124 ss.).

⁶⁰² Cfr. PARIN, PAUL: «Der Widerspruch im Subjekt», ob. cit., p. 120 y CLAUSSEN, DETLEV: *Unterm Konformitätszwang*, ob. cit., p. 26 s. En este sentido la terapia psicoanalítica podría servir de antídoto al proceso que se señala en *Dialéctica negativa*: «Cuanto más inexorablemente se apodera la socialización de todas las dimensiones de la inmediatez humana e interhumana, tanto más imposible es recordar la génesis histórica de todo el trenzado, y tanto más irresistible su apariencia de naturaleza» (ND, p. 351).

⁶⁰³ ADORNO, THEODOR W.: «Aufzeichnungen zu Kafka», GS 10.1, p. 262.

Sin embargo, por otra parte, la mera afirmación de que Adorno no reconoce suficiente relevancia al potencial de fricción de las contradicciones en el sujeto es demasiado poco diferenciada. No cabe duda de que textos como *La personalidad autoritaria*, algunos pasajes de «Sobre la relación entre sociología y psicología» o ciertos momentos de *Dialéctica de la Ilustración* parecen tender a minimizar esta capacidad de resistencia⁶⁰⁴. Sin embargo no se puede perder de vista que esto ocurre sobre todo en los textos directamente marcados por la experiencia americana, en los que Adorno intenta formular los rasgos fundamentales de una «nueva antropología» acorde a las formas incipientes de socialización. Sin embargo la obra adorniana contiene numerosos pasajes en los que el elemento de no-identidad en los sujetos es el elemento cualitativamente diferencial; en este sentido el «giro al sujeto» que su Teoría Crítica plantea en la década de 1960

⁶⁰⁴ En los borradores que reflexionan sobre las experiencias del *Princeton Radio Research Project* Adorno afirma que los individuos se encuentran completamente entregados al mecanismo social, incapaces de ofrecer resistencia (ADORNO, THEODOR W.: «Individuum und Gesellschaft», FAB VIII, p. 62 s.). El peso de esta concepción puede encontrarse todavía en «Sobre la relación entre sociología y psicología», publicado ya tras el regreso a la República Federal Alemana: «El sujeto se descompone entre la maquinaria de la producción social que continúa hacia su interior y un resto indisoluble, que como reducto impotente frente a la multiplicación de componentes 'rationales' se convierte en mera curiosidad» (ADORNO, THEODOR W.: «Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie», GS 8, p. 60). Por su parte, en muchos pasajes de *Dialéctica de la Ilustración*, el texto no puede sino hablar de lo «otro» de la civilización en el sujeto como «muecas de la naturaleza mutilada» (DA, p. 287). En este sentido, la distinción entre *Körper* y *Leib* introducida en el texto había señalado ya a esta no-identidad, al caracterizar al *Körper* como mero material físico, agente del trabajo para la reproducción material de la vida, y por tanto al mismo tiempo ejecutor directo del dominio de la naturaleza y objeto de éste, en virtud del cual es disciplinado hasta ser reducido a mera coseidad muerta; por su parte el *Leib* remite a la corporalidad entendida como carne, como sujeto de pasiones y deseos, no adaptable a la funcionalización. Pero dicha corporalidad sobrevive sólo como mero reducto que señala la mutilación de los sujetos socializados, pero desde el que apenas se puede articular ya nada: «El *Körper* no puede volver a convertirse en *Leib*. Permanece como cadáver, incluso a pesar de que se haya fortalecido [*ertüchtigt*] tanto. La transformación en lo muerto que se muestra en su nombre, era una parte del proceso perenne que hizo de la naturaleza mero material y sustancia» (DA, p. 267 s.). En este sentido es cierto que su recuerdo de la naturaleza en el sujeto permanece mera constatación de la herida que señala el fracaso del proceso de civilización, sin lograr remontarse más allá del mismo ni poder articular espacios para ofrecerle resistencia.

responde al intento de potenciar la capacidad de resistencia que se abre en la asimultaneidad entre las disposiciones de los individuos vivientes y la tendencia socio-histórico objetiva. No en vano, al final de su «Postscriptum» de 1966, Adorno remitía al punto «en el que la socialización en el sujeto alcanza sus límites. Éste se opone al hechizo social con fuerzas de aquel estrato en el que el *principium individuationis*, a través del cual se impuso la civilización, se afirma contra el propio proceso de civilización que lo liquida»⁶⁰⁵. Y es que, por mucho que el debilitamiento de los individuos les lleve a buscar confirmaciones, compensaciones y refuerzos hasta llegar a la identificación con el agresor, Adorno había reconocido ya en 1942 que los sujetos vivientes eran el «límite de la cosificación»⁶⁰⁶.

Desde la conciencia de este límite, el objetivo de la Teoría Crítica adorniana –inseparable de su práctica pedagógica tras el regreso a la República Federal– es plantear un recuerdo de la naturaleza en el sujeto capaz de buscar las huellas de los elementos que podrían ofrecer resistencia a la tendencia objetiva. Se trata de «descifrar las formas de lenguaje cotidiano, las actitudes, los gestos y las fisiognomías hasta lo más insignificante, hacer hablar a lo petrificado y enmudecido, cuyos matices

⁶⁰⁵ ADORNO, THEODOR W.: «Postscriptum», GS 8, p. 92. El propio Adorno presenta este texto como un intento de matizar y corregir algunas afirmaciones en el escrito sobre la relación entre sociología y psicología, que ya no le satisfacían (ibíd., p. 86).

⁶⁰⁶ ADORNO, THEODOR W.: «Das Schema der Massenkultur», GS 3, p. 331. El propio Adorno desarrolla explícitamente que las formas de identificación responden a la necesidad de satisfacer de algún modo sus necesidades, por mucho que estén desplazadas, pero que los sujetos en realidad saben que no son sino satisfacciones sustitutorias, falsas promesas de felicidad. En este sentido un texto de 1951 remite ya a que la identificación con el líder o agitador populista no es real. Los individuos no se identifican con él, «sino que fingen la interpretación, actúan [*perform*] su propio entusiasmo y de este modo participan en la actuación del líder. A través de este espectáculo encuentran el equilibrio entre sus urgencias instintivas constantemente movilizadas y el estadio histórico de ilustración que han alcanzado, que no puede ser revocado arbitrariamente. Es probablemente la sospecha del carácter ficticio de su propia 'psicología de grupo' lo que hace a las multitudes fascistas tan despiadadas e inaccesibles. Si se pararan por un segundo a reflexionar, el espectáculo entero se haría pedazos, y quedarían entregados al pánico» (ADORNO, THEODOR W.: «Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda», GS 8, p. 432).

son tanto huellas de la violencia como mensajes clandestinos de una posible liberación»⁶⁰⁷. No en vano, en su análisis de la narrativa de Kafka –en la que reconoció la siniestra fascinación que despierta la regresión a lo indiferenciado–, Adorno señala que la dimensión de la gestualidad es índice de una condensación de experiencias sedimentadas que remiten a «una universalidad reprimida por el sano sentido común»⁶⁰⁸. Y es que el radicalismo estético de comienzos de siglo XX, y particularmente el expresionismo, había reaccionado precisamente contra la falsa apariencia de una identidad sin fisuras del yo, que sólo lograba mantenerse a través de un endurecimiento y una frialdad que revelaban «el fracaso histórico y psicológico del sujeto»⁶⁰⁹. Como bien señaló el propio Adorno, el alcance de este fracaso quedó marcado de modo imborrable en Auschwitz, lugar que designa la quiebra de la civilización, donde –frente a las estilizaciones de la industria de la cultura– la violencia no se conducía ya a satisfacer un perverso impulso agresivo, sino que su brutal eficiencia se basaba en la indiferencia con la que se perpetraba el horror⁶¹⁰. Por ello la *Dialéctica*

⁶⁰⁷ ADORNO, THEODOR W. y JAERISCH, URSULA: «Anmerkungen zum Sozialen Konflikt heute», GS 8, p. 194.

⁶⁰⁸ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Aufzeichnungen zu Kafka», GS 10.1, p. 258 s.

⁶⁰⁹ ADORNO, THEODOR W.: «Graeculus (II). Notizien zu Philosophie und Gesellschaft», FAB VIII, p. 29.

⁶¹⁰ «Lo que los alemanes han cometido se sustrae a toda comprensión, sobre todo a la psicológica, en tanto que la atrocidad parece haber sido perpetrada más desde medidas terribles ciegamente planificadas que en satisfacciones espontáneas. Según los informes de los testigos, se torturaba a desgana, se asesinaba a desgana, y quizá por ello precisamente se hacía más allá de toda medida. Sin embargo la conciencia que quiere resistir a lo indecible se ve forzada una y otra vez al intento de comprender, si no quiere sucumbir a la locura subjetiva que domina objetivamente» (MM, p. 116 s.). Si la violencia del pogromo todavía estaba atravesada por afectos, deseo y placer sádico en tanto que permitía un alivio pasajero de la propia represión, la violencia de los campos de exterminio racionaliza de forma extrema y precisa la muerte más espantosa como mero «cumplimiento de una función». La pervivencia de esta agresividad indiferente y fría, que se ha difundido de forma modificada en las sociedades de consumo, ha sido retratada con precisión y consecuencia extrema por el cineasta Michael Haneke, cuya filmografía aspira a hacer visible esta agresividad y a intentar resistir la perversión de una industria de la cultura que aspira a convertirla en artefacto consumible.

negativa, desde la conciencia de la necesidad de un «giro al sujeto» que diera lugar a individuos vivientes capaces de resistir al endurecimiento objetivo, iba a contraponer a dicho fracaso el impulso moral no-racionalizable contra la perpetuación de la injusticia y el sufrimiento⁶¹¹. Y es que «sin la anámnesis del impulso indomado anterior al yo [*vor-ichlich*], que más tarde es desterrado a la zona carente de libertad de la obediencia a la naturaleza, la idea de libertad –que por su parte termina en el fortalecimiento del yo– sería imposible»⁶¹². En pocos pasajes de la obra adorniana encuentra este impulso una cristalización tan penetrante como en una cita de Peter Altenberg, en la que Adorno reconoce la anticipación de un verdadero progreso que aún no habría comenzado: «Maltrato de caballos. Cesará cuando los transeúntes lleguen a ser tan irritables-decadentes que, incapaces de dominarse a sí mismos, furiosos y desesperados, cometan crímenes en esos casos y abatan a tiros al servil y cobarde cochero [...]. ¡No poder soportar ver el maltrato a los caballos es el acto del hombre del futuro, decadente y neurasténico! Hasta ahora han tenido todavía la miserable fuerza de no ocuparse de semejantes asuntos *ajenos*»⁶¹³.

Desde esta perspectiva resulta claro que la maliciosa afirmación de Habermas de que el recuerdo [*Eingedenken*] de la naturaleza adorniana se acerca de modo sorprendente al recuerdo [*Andenken*] del ser en Heidegger⁶¹⁴ es simplemente sintomática de una nivelación historiográfica y académica que entierra las contribuciones específicas de la Teoría Crítica adorniana. Otro tanto puede decirse del planteamiento que, desde una «reconstrucción» manualística de la historia del pensamiento, encasilla a

⁶¹¹ Cfr. ND, p. 281 s.

⁶¹² ND, p. 221.

⁶¹³ ALTENBERG, PETER: cit. en ADORNO, THEODOR W.: «Fortschritt», GS 10.2, p. 626.

⁶¹⁴ TKH 1, p. 516.

Adorno en el «paradigma» de la «filosofía de la conciencia». Dialéctica y materialismo, corregidos y ampliados por una reflexión sobre la materialidad de la constitución subjetiva, son aquí puestos bajo la misma etiqueta que la filosofía cartesiana, de la que sólo permitirían salir las teorías de la interacción lingüística y la integración social⁶¹⁵. Sin embargo, frente al intento adorniano de fortalecer los sujetos y su capacidad de experiencia, este «salto a la intersubjetividad» acaba revelándose un paso en falso. Si la filosofía idealista había pretendido la unión de naturaleza y espíritu, el nominalismo habermasiano, con su regreso al yo puro, libre de impulsos y pulsiones, parece actuar como si ambos estuvieran ya unidos, por lo que finalmente su modelo de acción comunicativa intersubjetiva acaba sucumbiendo a la dicotomía entre *res cogitans* y *res extensa* que pretendía dar por superada. Frente a ello el materialismo adorniano recordaba lo *añadido* [*Hinzutretende*] a dicha dicotomía: aquello que, pese a que apunta hacia la posibilidad de algo mejor, fue reprimido en el desarrollo de la racionalidad moderna y tampoco ha sido recuperado por la razón comunicativa. Ese elemento añadido es precisamente el que desmiente la suposición de que voluntad y praxis se agoten en la conciencia: «Lo añadido [*Hinzutretende*] es impulso, rudimento de una fase en la que el dualismo de lo exterior y lo interior a la mente aún no estaba completamente solidificado, sin poder ser conciliado arbitrariamente ni ser contemplado como una certeza ontológica última [...]. La verdadera praxis, encarnación de acciones que pudiera satisfacer la idea de libertad, necesita de toda la

⁶¹⁵ Sin embargo en *Dialéctica negativa* puede leerse: «Los pretendidos hechos básicos de la conciencia son algo más que meramente eso. En la dimensión de deseo y aversión [*Lust und Unlust*] se introduce un elemento corporal. Todo dolor y toda negatividad, motor del pensamiento dialéctico, son la figura –mediada una y otra vez, a veces hasta lo irreconocible– de algo físico, al igual que toda felicidad aspira a su consumación sensible y logra su objetividad en ella» (ND, p. 202). La irreconciliabilidad de Adorno con esta comprensión del «paradigma de la conciencia» puede comprobarse sobre todo en ND, p. 358 s.

conciencia teórica [...]. Pero la praxis necesita también algo más, que no se agota en la conciencia: un elemento corporal, mediado hacia la razón y cualitativamente distinto de ella [...]. Porque la razón no sólo se ha desarrollado genéticamente desde la energía libidinal como diferenciación de ésta: sin aquella voluntad que se manifiesta en la arbitrariedad de cada uno de los actos del pensamiento y que ofrece el motivo para su diferenciación de los momentos pasivos, 'receptivos' del sujeto, no habría pensamiento propiamente dicho»⁶¹⁶.

En este planteamiento, el materialismo adorniano convierte las terribles enseñanzas del «breve siglo XX» en fuente de conocimiento, consciente de los peligros de una funcionalización del pensamiento que era el correlato de la frialdad subjetiva. Por ello el «giro al sujeto» adorniano pretendía recordar a los individuos vivientes su sustrato material, impulsivo, frente al peligro de una abstracción total de la capacidad de experiencia en un mundo que –cada vez más– se presenta a los sujetos como un conjunto de signos y funciones. Su pensamiento ha pagado por ello el precio de un rechazo que le reprocha arbitrariedad unilateral e irracionalismo. Por último su Teoría Crítica, que mostraba la subjetividad dañada como signo inequívoco de la liberación malograda, ha sido desechada con el veredicto de que sus planteamientos no están en condiciones de responder a las actuales sociedades democráticas y pluralistas. Sin embargo los fracasos en la constitución social de los sujetos revelan que, más allá de las proclamaciones de principios abstractos, el ideal de autonomía que presupone toda democracia permanece como una tarea pendiente. Si se quiere conservar su contenido utópico no basta con postular su existencia, sino que hay que comprobar las posibilidades de articular dicha autonomía desde la subjetividad dañada –la única disponible– y desde una realidad

⁶¹⁶ ND, p. 227 ss.

material e histórica que revela la pervivencia de las condiciones subjetivas y objetivas que hicieron posible la quiebra de la civilización.

4.4. ¿REEDUCACIÓN POLÍTICA DE LA TEORÍA CRÍTICA? MODERNIDAD, BARBARIE Y LOS LÍMITES DE LA ILUSTRACIÓN

«Dann verwandelte sich der Fortschritt in den Widerstand gegen die immerwährende Gefahr des Rückfalls. Fortschritt ist dieser Widerstand auf allen Stufen, nicht das sich verlassen auf den Stufengang»⁶¹⁷

Como se ha intentado analizar en los precedentes apartados, la «invención de la tradición» de la Teoría Crítica en clave de «sucesión generacional» ha impedido la construcción de una «tradición» que continuara las tareas pendientes del pensamiento de Adorno y lo actualizara desde la urgencia de responder a las demandas del presente histórico. Y es que, para poder postularse como «superación de lo viejo», el «cambio de paradigma» se ha limitado a silenciar la actualidad del pensamiento adorniano, a negarle toda capacidad de interpelación y a relativizarlo como mera expresión de un momento histórico «pasado». Sus «reconstrucciones» se basan en la apelación abstracta a una «distancia generacional» que remite a diferentes «contextos de experiencia», pero con el pretexto de esta distancia histórica se lleva a cabo una relativización que desestima de antemano las implicaciones de largo alcance de su núcleo temporal. En definitiva, si la Teoría Crítica «clásica» había transmitido la experiencia de la aniquilación de la experiencia y había intentado articular espacios para contrarrestar su amenaza, el «relevo generacional» comulga con una

⁶¹⁷ ADORNO, THEODOR W.: «Fortschritt», GS 10.1, p. 638.

tendencia a la unidimensionalización del presente en la que recuerdo, memoria y dimensión histórica de la conciencia pasan a convertirse en meros residuos irracionales que ya no resultan necesarios para el funcionamiento social⁶¹⁸. De ahí que los pasos en falso de la «invención de la tradición» resulten especialmente manifiestos en su planteamiento de la dimensión política de la Teoría Crítica.

La consecuencia extrema de una relativización que sólo sabe ver lo «viejo» en el pensamiento adorniano es la afirmación de que sus planteamientos resultan estériles a la hora de acercarse a la realidad socio-política contemporánea. De acuerdo con estas «reconstrucciones», la Teoría Crítica «clásica» habría quedado traumatizada por la simultaneidad histórica de fascismo y estalinismo, desembocando en un pesimismo resignado y sin salidas que culmina en la «hibernación política» y renuncia a los objetivos emancipatorios que habían guiado el proyecto colectivo⁶¹⁹. Según esta lectura, la Teoría Crítica posterior a 1940 se habría instalado en una actitud meramente contemplativa que se desinteresa de las instituciones y de la formación de la voluntad: «El campo de la acción política posible está cerrado, el curso al futuro está decidido negativamente de antemano, no hay posibilidad de una acción transformadora»⁶²⁰. En definitiva, el «relevo generacional» asume que la «vieja» Teoría Crítica –y particularmente la de Adorno– desemboca en un «menosprecio de las tradiciones democráticas» desde el que se muestra incapaz de considerar seriamente sus instituciones o de reconocer el momento de racionalidad en sus sistemas jurídicos y constitucionales⁶²¹. Por ello el pensamiento adorniano, marcado por su

⁶¹⁸ ADORNO, THEODOR W.: «Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien», GS 8, p. 230.

⁶¹⁹ DUBIEL, HELMUT: *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, ob. cit., p. 146.

⁶²⁰ DUBIEL, HELMUT: *Kritische Theorie der Gesellschaft*, ob. cit., p. 125, cfr. también p. 92.

⁶²¹ HABERMAS, JÜRGEN: «Dialektik der Rationalisierung», ob. cit., p. 171, 172 y 176 s. En este sentido es necesario subrayar que Adorno juega un papel central en estas

hipersensibilidad a todo aquello que pudiera aparecer como sintomático de una nueva recaída en formas de totalitarismo e incapaz de valorar las potencialidades de las sociedades posteriores a 1945, no podría articularse sino *a la defensiva*, como «protesta prácticamente impotente contra un sistema apocalípticamente hermetizante de alienación y conformismo»⁶²².

acusaciones. En las esquemáticas reconstrucciones historiográficas, Adorno aparece siempre como el teórico «difícil», alejado de la praxis y sobre todo «esteticista» (cfr. supra, 4.2). Su antípoda sería Marcuse, que es presentado como «fácil», práctico y «político». Por su parte a partir de 1945 Horkheimer tiende a producir menos, y lo que produce es interpretado como un «giro conservador», mientras Pollock y Löwenthal pierden peso tras la disolución del marco de producción unitaria del Institut en el exilio, y quedan en un segundo plano. De ahí que Axel Honneth, partiendo de las «reconstrucciones» de la «segunda generación», pase a reivindicar a autores como Franz Neumann u Otto Kirchheimer, cuyos trabajos en el *Institut für Sozialforschung* se centraron en cuestiones predominantemente institucionales y jurídicas, como representantes de la Teoría Crítica «genuina» frente al giro a una «filosofía pesimista de la historia» posterior a 1940, cuya articulación de la experiencia histórica no es fácil de continuar en un contexto de producción académico crecientemente organizado (HONNETH, AXEL: «Kritische Theorie. Von Zentrum zum Peripherie einer Denktradition», en *Die zerrissene Welt des Sozialen*, ob. cit., pp. 25-72). En el ámbito español, esta misma argumentación ha sido defendida por COLOM GONZÁLEZ, FRANCISCO: *Las caras del Leviatán. Una lectura política de la Teoría Crítica*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 60 y ss.

⁶²² WELLMER, ALBRECHT: *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, ob. cit., p. 58. En este marco de reproches sobre el supuesto desinterés adorniano por las sociedades democráticas de posguerra podría intentar entenderse la desconcertante afirmación de Dubiel de que Adorno vive sus dos últimas décadas en Alemania como un exiliado intelectual, de que regresa a la República Federal, «pero ya no está» (DUBIEL, HELMUT: *Kritische Theorie der Gesellschaft*, ob. cit., p. 14). Para mostrar lo absurdo de esta acusación bastaría con echar un vistazo a los escritos de Adorno en este período, desde *Prismas*, *Intervenciones* y *Consignas* hasta *La jerga de la autenticidad* y *Dialéctica negativa*. La infatigable actividad de Adorno en la República Federal se dirigió también a hacer conscientes la insuficiente democratización de la sociedad alemana de posguerra, marcada tanto por la fallida elaboración del pasado nacional-socialista y por las continuidades implícitas como por la constante amenaza de que «el espíritu democrático, que verdaderamente está comenzando a surgir», se viera «asfixiado por prácticas propias de un estado autoritario» (cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Über die berliner Vorgänge», FAB III, p. 145 y «Gegen die Notstandsgesetze», GS 20.1, p. 396-397, cfr. también supra, 2.3). Por ello, en consonancia con las simplificaciones habituales sobre la relación de Adorno con el movimiento de protesta estudiantil, la «invención de la tradición» ha tendido a silenciar la conexión del pensamiento adorniano con las inquietudes de una generación que llegaría a la mayoría de edad con los procesos de Auschwitz, el juicio de Eichmann y el escándalo Spiegel; Adorno y una joven generación de estudiantes sintonizarían en el descontento ante la restauración de una «sociedad alemana de posguerra que fingía la democracia y callaba sobre el

Por ello, frente a su «fijación» en el carácter totalitario del capitalismo tardío, la «invención de la tradición» presenta a Habermas y su «cambio de paradigma» como una «reeducación política» de la «vieja» Teoría Crítica⁶²³, capaz de situarla a la altura de un nuevo «horizonte histórico».

Sin embargo este planteamiento de «superación de lo viejo» desde un presente transformado se apoya en una conciencia histórica y política superficial que, como ya advirtiera Horkheimer en 1958⁶²⁴, no es capaz de pensar el proceso de transformación de las sociedades modernas como unidad de continuidad y discontinuidad ni de comprender las implicaciones de las rupturas irreversibles del «breve siglo XX». Afirmaciones como la de que Adorno se habría mostrado incapaz de proponer «una salida afirmativa a la fatalidad cultural del capitalismo»⁶²⁵ no hacen sino insistir en el ingenuo reproche de que su pensamiento sería demasiado «negativo» y de que su obra no estaría en grado de ofrecer «criterios unívocos para la acción». En último término, tales planteamientos se limitan a hacer a Adorno responsable de la situación que su pensamiento denuncia⁶²⁶. La

nacional-socialismo» (LENK, ELISABETH: «Die uneingelösten Versprechen der Theorie», en GRUSCHKA, ANDREAS y ÖVERMANN, ULRICH (eds.): *Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie*, ob. cit., p. 164). De ahí la centralidad de la influencia adorniana en figuras como el prematuramente fallecido Hans-Jürgen Krahl o Detlev Claussen, en los que se materializa un proyecto de continuación de la Teoría Crítica fiel a sus impulsos y deudor de su elaboración de la experiencia histórica, pero que quiere seguir pensando una realidad cuyos procesos de transformación no se han detenido.

⁶²³ DUBIEL, HELMUT: *Kritische Theorie der Gesellschaft*, ob. cit., p. 93 y WELLMER, ALBRECHT: «Die Bedeutung der Frankfurter Schule», en HONNETH, AXEL y WELLMER, ALBRECHT (Eds.): *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, ob. cit., p. 30.

⁶²⁴ Cfr. la ya citada crítica al posicionamiento político y científico de Habermas (HORKHEIMER, MAX: carta a Theodor W. Adorno el 27.9.1958, TWA-MH Bw IV, pp. 509-528)

⁶²⁵ HONNETH, AXEL: «Zur Person Herbert Marcuses», ob. cit., p. 48.

⁶²⁶ El propio Adorno había advertido ya que «el padecimiento de un estado negativo, en concreto de la realidad bloqueada, se convierte en furia contra el que la nombra» (ADORNO, THEODOR W.: «Resignation», GS 10.2, p. 797). Por ello su respuesta a la acusación de «pesimismo» es clara y no permite ninguna psicologización: «La tesis del primado del ser sobre la conciencia implica la exigencia metodológica de no construir o verificar conceptos según criterios funcionales o prácticos, sino de expresar las tendencias reales a través de su construcción y su movimiento» (ADORNO, THEODOR

relativización y psicologización del núcleo de experiencia de la «vieja» Teoría Crítica adorniana conduce al «cambio de paradigma» a asumir que la política sería una cuestión meramente decisionista, de posicionamiento u «opinión», al margen de la realidad histórica material y de la sedimentación de lo posible en ella⁶²⁷. Frente a ello, la dimensión materialista de la «vieja» Teoría Crítica adorniana insiste en la conciencia de que la teoría no es capaz de transformar por sí sola la realidad ni de dictar «desde arriba» los criterios de la praxis verdadera. Dado que la emancipación de la sociedad requiere un proceso social e histórico real, se impone constatar que en las sociedades estabilizadas del capitalismo avanzado dicho proceso se encuentra bloqueado; en este sentido afirmaba Leo Löwenthal que los teóricos críticos no abandonaron la praxis, sino que la praxis les abandonó a ellos, y quien pasara por alto este estado de cosas no podía sino malinterpretar el alcance del proyecto colectivo⁶²⁸. En efecto, la experiencia que dio su forma específica al programa de la Teoría Crítica fue precisamente la liberación malograda –tanto en la estabilización de los poderes que se desenmascararon en el fascismo como en la confrontación entre bloques que siguió a la derrota del fascismo en 1945–, que exigía incorporar la reflexión

W.: «Das Bewußtsein der Wissenssoziologie», GS 10.1, p. 38). A este respecto cfr. también STEINERT, HEINZ: *Das Verhängnis der Gesellschaft und das Glück der Erkenntnis*, ob. cit., p. 18 s.

⁶²⁷ Cfr. CLAUSSEN, DETLEV: *Unterm Konformitätszwang*, ob. cit., p. 14, 40 y 50.

⁶²⁸ LÖWENTHAL, LEO: *Mitmachen wollte ich nie*, ob. cit., p. 79. Los malentendidos de esta conversación entre Löwenthal y Dubiel son sin duda uno de los testimonios más elocuentes de la problemática de la «invención de la tradición» desde la afirmación de la «distancia generacional». Löwenthal plantea las experiencias específicas de la «vieja» Teoría Crítica en los siguientes términos: «Si puedo expresarlo con arrogancia, yo no he abandonado la política y la revolución, sino que la revolución me ha abandonado a mí. No estoy en contra del progreso. Todavía hoy estoy a favor de las cosas que parecen una posibilidad mejor. Pero este parecer mejor lo es en el sentido de evitar el mal mayor [...]. Creo que el shock del que tú hablas [el 'trauma generacional' debido a las experiencias históricas que le menciona Dubiel, JM] no ha estado sólo marcado por la desilusión sobre el fracaso de la revolución mundial después de la Primera Guerra Mundial, sino también por el shock de lo que ha pasado después de la Segunda Guerra Mundial» (ibíd., p. 226).

sobre las fricciones y resistencias materiales que se encuentra todo intento de transformación emancipatoria de la sociedad. De ahí que la introducción a *Dialéctica negativa* partiera de la constatación del *versäumte Augenblick*⁶²⁹, y al mismo tiempo su «giro al sujeto» intentaba defender la posibilidad de espontaneidad política subjetiva, basada en el impulso de la indignación ante lo existente. En definitiva, si se toma en serio el concepto enfático adorniano de «experiencia intelectual», resulta claro que los teóricos críticos no se engañan sobre el estado del mundo ni se entregan resignados a él, sino que, a través de la elaboración de su núcleo de experiencia, desarrollan un nivel de conciencia histórica que no puede abandonarse como si se tratara de una mera cuestión «generacional», sino que más bien debería servir como punto de partida.

Frente a las «reconstrucciones» que desdeñan los planteamientos de Adorno como mera expresión de un «estado de ánimo» histórico que ya no parece responder a la realidad de las democracias pluralistas y de consumo, no es posible una continuación de la Teoría Crítica que no intente reapropiarse de las experiencias elaboradas en su pensamiento, puesto que en ellas está la «anamnesis de la génesis» del presente. Y es que la «solidaridad del conocimiento común» que vincula a los teóricos críticos es la revisión de la tradición del pensamiento emancipatorio a la luz de las transformaciones históricas del «breve siglo XX»: se trataba de plantear una crítica inmanente del mundo burgués desde su proceso de descomposición

⁶²⁹ ND, p. 15. En este sentido, apenas dos años antes de la publicación de *Dialéctica negativa*, Herbert Marcuse reflexionaba sobre la distancia histórica que separaba las tesis benjaminianas «Sobre el concepto de historia» de la realidad de 1964: «La distancia que separa el presente de estas palabras es enorme. Éstas fueron escritas en la época del triunfo del fascismo, durante el estallido de la Segunda Guerra Mundial. El presente ya no pertenece al mismo periodo histórico: este presente liquida el momento en el que la lucha explícita o implícita contra el fascismo aún parecía capaz de saltar el *contínuum*. Éste ha vuelto a cerrarse» (MARCUSE, HERBERT citado en CLAUSSEN, DETLEV: «Nach dem versäumten Augenblick», ob. cit., p. 101).

(cfr. supra, 3.2). Por ello, después de la quiebra de la civilización que señala Auschwitz, la afirmación de que existe un «camino de vuelta» que permite enlazar con las tradiciones ilustradas burguesas sin haber interiorizado los límites de la Ilustración, evidenciados en el decurso histórico, significa una mera restauración. La magnitud de las catástrofes del «breve siglo XX» evidenciaba una nueva cualidad de la civilización, una connivencia entre modernidad y barbarie⁶³⁰; sin embargo el planteamiento habermasiano parece dar a entender que esta connivencia es un asunto meramente accidental, una mera «disfunción» que habría que abolir con una nueva inyección de modernidad, pero que en ningún caso exige la tarea de repensar el proyecto moderno e ilustrado⁶³¹.

La «vieja» Teoría Crítica había intentado mostrar que la irrupción de la barbarie en el seno de la civilización no es producto de fuerzas atávicas o irracionales que irrumpieran «desde fuera»⁶³², sino un resultado de la

⁶³⁰ MM, p. 62. Cfr. también CLAUSSEN, DETLEV: *Grenzen der Aufklärung*, ob. cit., REYES MATE, MANUEL: *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid, Trotta, 2003, TIEDEMANN, ROLF: *Mythos und Utopie*, ob. cit. y ZAMORA, JOSÉ ANTONIO: *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, ob. cit.

⁶³¹ Cfr. HABERMAS, JÜRGEN: *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid 1991, p. 54. En este sentido resulta significativo que tanto Habermas como Honneth han insistido en su actividad teórica como «crítica de patologías», de la modernidad, de la razón o de la «deformadora realización de la razón en la historia» (cfr. HABERMAS, JÜRGEN: «Dialektik der Rationalisierung», ob. cit., p. 171 y HONNETH, AXEL: *Pathologien der Vernunft*, ob. cit.). Parece que seguir explicando fenómenos sociales o históricos –también psíquicos– con el concepto de «patología» resulta confuso y equívoco. La persistencia en una terminología que remite a la dicotomía salud-enfermedad sigue postulando entre líneas un origen (¿histórico?) «sano», posteriormente «deformado».

⁶³² En este sentido algunos trabajos de Axel Honneth adoptan un tono extremadamente peligroso: «En efecto, la crítica de la modernidad de Adorno está ante todo marcada por la experiencia traumática de la simultaneidad del fascismo y el estalinismo; el punto de referencia de su construcción de la historia no es el funcionamiento sin fricciones del capitalismo avanzado, sino el violento dominio de camarillas de dirigentes terroristas [*terroristischer Führungscliquen*]» (HONNETH, AXEL: «Foucault und Adorno. Zwei Formen einer Kritik der Moderne», *Die zerrissene Welt des Sozialen*, ob. cit., p. 82). Más allá del desacierto y el descuido del trabajo conceptual y de la simplista contraposición que no conoce la mediación de los fenómenos, la referencia a «camarillas de dirigentes terroristas» para referirse al nacional-socialismo o al estalinismo sobrepasa todo lo

evolución social y económica de las sociedades modernas y de su fallida constitución de la subjetividad, que revela que la emancipación burguesa no pudo ser sino un proceso particularista bajo principios universalistas⁶³³: «Los horrores del proceso colonizador, los costes humanos y sociales de la industrialización, las guerras de los últimos siglos, las formas de embrutecimiento que impone a los individuos el capitalismo salvaje, los múltiples genocidios de la Era Moderna, etc., no permiten albergar dudas sobre la existencia de un vínculo entre modernidad y barbarie, incluso sobre la existencia de una barbarie específicamente moderna»⁶³⁴. En este sentido es fundamental la tesis VIII de Benjamin: «La tradición de los oprimidos nos instruye de que el 'estado de excepción' en que vivimos es la regla. Debemos llegar a un concepto de historia que se corresponda con ello»⁶³⁵. Por ello, frente a la apelación incondicional y sin rupturas de Habermas al «proyecto inacabado de la modernidad» y a los principios formales y abstractos de herencia ilustrada, el pensamiento adorniano ofrece una conciencia mucho más afilada de la materialidad de las contradicciones del

admisible desde un punto de vista histórico. La constatación del «terror» no permite hablar de «terrorismo», en una terminología que relativiza y niega las condiciones sociales e históricas que hicieron posible el horror, fortaleciendo la lógica que presenta 1945 como «*Stunde Null*». Esta lectura parece intentar integrar la extensión del fascismo por toda Europa y la quiebra de la civilización que señala Auschwitz según la lógica del espectáculo mediático: «el antisemitismo y la aniquilación masiva de los judíos son escindidos de la historia y montados según el patrón de una historia criminal: una banda de malhechores llega al poder en 1933 y asesina premeditadamente a los judíos –¿pero quiénes eran entonces los *bad guys*?» (CLAUSSEN, DETLEV: «Viel Lärm um Goldhagen. Vorläufige Bilanz einer desaströsen Debatte», *Aspekte der Alltagsreligion*, ob. cit., p. 58). Frente a ello, la gran contribución de la Teoría Crítica de Adorno es su esfuerzo por mostrar las condiciones estructurales que hicieron esto posible, también desde el punto de vista de la fallida constitución de los sujetos y de la frialdad como «principio básico de la subjetividad burguesa» (cfr. supra, 4.3).

⁶³³ ADORNO, THEODOR W.: «Fortschritt», GS 10.2, p. 619 y s. Dado que no existe una verdadera universalidad, la de la humanidad, el progreso se convierte en mero progreso de «destrezas y conocimientos» (Benjamin): mero progreso del dominio de la naturaleza.

⁶³⁴ ZAMORA, JOSÉ ANTONIO: *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, ob. cit., p. 23.

⁶³⁵ BENJAMIN, WALTER: «Über den Begriff der Geschichte», ob. cit., p. 697.

proyecto de emancipación moderno, que no han cesado de reproducirse una y otra vez, malogrando toda posibilidad de transformación emancipatoria e impulsando constantes irrupciones de la barbarie en medio de la civilización. Y es que, como se afirma en la nota a la reimpresión de *Dialéctica de la Ilustración* de 1969 y como revelan los conflictos más recientes –por ejemplo en la antigua Yugoslavia–, la connivencia entre civilización moderna y barbarie persiste, y no puede ser entendida como mero «interludio histórico»⁶³⁶.

En este sentido el destino histórico de la memoria de Auschwitz revela una tendencia a la neutralización de sus implicaciones. El «cambio de paradigma» sintoniza con una tendencia histórica que considera la barbarie que se hizo patente en los campos de concentración como una realidad intolerable, pero que forma parte de un pasado hoy «clausurado». Por ello, mientras que la Teoría Crítica adorniana había intentado articular la conciencia de lo que significaba esta quiebra de la civilización, hoy se impone constatar que «la dolorosa conciencia de que en Auschwitz el mundo ha quedado dañado de modo irreversible amenaza con desaparecer»⁶³⁷. Si después de 1945 el horror del exterminio fue reprimido y negado, en las décadas que han seguido a la muerte de Adorno el tabú ha sufrido una transformación que amenaza con devorar la posibilidad de una conciencia crítica de las rupturas del pasado siglo: Auschwitz ya no es tanto objeto de silenciamiento como de celebración, su memoria ha sido

⁶³⁶ DA, p. 9.

⁶³⁷ CLAUSSEN, DETLEV: «Das Neue im Alten», ob. cit., p. 9. Probablemente pocos autores hayan captado esta experiencia con la pregnancia del escritor y superviviente Imre Kertész: «Todo ha ocurrido ya, y sin consecuencia alguna. Auschwitz y Siberia han pasado (si es que han pasado) sin apenas afectar a la conciencia humana; desde un punto de vista ético, sin embargo, nada ha cambiado. Todas las experiencias son en vano. Aún así, deben de permanecer secretamente en algún sitio, acechando. Por eso nos llama la atención, donde quiera que miremos, la imagen del vegetal, del arrastrarse bajo el peso de la condena, a pesar de todo el ajetreo, de toda la aparente vitalidad» (KERTÉSZ, IMRE: *Diario de la galera*, ob. cit., p. 119).

absorbida y banalizada por una industria de la cultura que la ha convertido en un fenómeno más de catarsis colectiva. Auschwitz, sinónimo de la mayor violencia posible que los hombres pueden hacerse unos a otros, se ha hecho conmensurable y consumible⁶³⁸. Los sentimientos de culpa o de compasión que despierta la representación mediática del Auschwitz no son un primer paso para sobreponerse a la corteza de la frialdad y tomar conciencia de lo ocurrido, sino que son explotados en una lógica de la sentimentalidad que los separa de la conciencia y de la praxis cotidiana: se trata de una realidad terrible, pero ya no vinculante, y por tanto la catarsis desemboca en autocompasión. Este proceso de banalización no ha sido obra exclusiva de la «cultura de masas», sino también de una escenificación de la política que ha contribuido a convertir los campos en artefacto mediático, en industria del recuerdo o incluso en una especie de símbolo de una «religión civil» que aspira a la legitimación de las relaciones de poder vigentes; el horror del exterminio ha sido funcionalizado con fines particularistas, quedando reducido a lo ideológico⁶³⁹.

⁶³⁸ CLAUSSEN, DETLEV: «Die Banalisierung des Bösen. Über Auschwitz, Alltagsreligion und Gesellschaftstheorie», en WERZ, MICHAEL (ed.): *Antisemitismus und Gesellschaft*, Fráncfort del Meno, Neue Kritik, 1995, p. 14. Un interesante estudio de la evolución de la representación cinematográfica y televisiva de Auschwitz puede encontrarse en DARMSTÄDTER, TIM: «Die Verwandlung der Barbarei in Kultur. Zur Rekonstruktion der national-sozialistischen Verbrechen im historischen Gedächtnis», en *ibid.*, pp. 115-140. Para la evolución del discurso público sobre los campos de concentración y de exterminio después de la guerra, cfr. TRAVERSO, ENZO: *Le passé, modes d'emploi*, ob. cit., pp. 55 ss.

⁶³⁹ Para un análisis de la tendencia que, a partir de 1989, ha tendido a convertir la historia y la memoria en instrumento de legitimación de las relaciones de poder vigentes, y en concreto de la funcionalización de Auschwitz en una teología secular que legitima el presente como el mejor de los mundos posibles, cfr. TRAVERSO, ENZO: *Le passé, modes d'emploi*, ob. cit., pp. 80 ss. Para la funcionalización de la memoria desde la razón de estado, remito al estudio de Moshe Zuckermann sobre la instrumentalización del «Holocausto» en las culturas políticas de Israel y Alemania: ZUCKERMANN, MOSHE: *Zweierlei Holocaust. Der Holocaust in den politischen Kulturen Israels und Deutschlands*, Göttingen, Wallstein, 1998. Para una interesante crítica de esta «culturalización de la política», que tampoco ha tenido reparos en funcionalizar la figura de Adorno, cfr. CLAUSSEN, DETLEV: «Die Verwandlung der Verbrechen in Kultur», *Mit steinerem Herzen*, ob. cit., pp. 138-143. Frente a la privatización y

Si la contemplación inmediata de imágenes de los campos y sus montañas de cadáveres provocan horror, enmudecimiento y un avasallador sentimiento de impotencia, las formas de transmisión de la industria de la cultura se sirven de los mecanismos psicológicos de defensa para convertir el exterminio en «tema» sin movilizar afectos tan fuertes, que quebrarían toda lógica de sentido; en su lógica de representación, Auschwitz, designación de un lugar concreto que indica la quiebra de la civilización, es sustituido por el «artefacto-Holocausto», que apenas ofrece ya resistencia a su integración en la lógica del espectáculo y de la legitimación⁶⁴⁰. La

banalización de Auschwitz que se manifiesta en estas tendencias, urge una actualización de la interpretación adorniana de Auschwitz como quiebra de la civilización con dimensiones de historia universal. Algunos intentos ejemplares de ello pueden encontrarse en CLAUSSEN, DETLEV: *Grenzen der Aufklärung*, ob. cit., p. 9 ss., TIEDEMANN, ROLF: *Mythos und Utopie*, ob. cit., p. 9 ss., ZAMORA, JOSÉ ANTONIO: *Th. W. Adorno*, ob. cit., p. 13 ss. y ZUCKERMANN, MOSHE: «Adorno im Nahen Osten. Über der akuten Relevanz einer Irrelevanz», en GRUSCHKA, ANDREAS y ÖVERMANN, ULRICH (eds.): *Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie*, ob. cit., pp. 287-297.

⁶⁴⁰ Detlev Claussen ha mostrado de manera convincente que la tendencia a sustituir la designación adorniana de «Auschwitz» por «Holocausto» sigue una lógica social: «Como nombre de un lugar, Auschwitz remite al emplazamiento histórico-geográfico concreto de lo ocurrido. Auschwitz representa *pars pro toto* el universo de los campos de concentración y de exterminio, que se concentraban especialmente en territorio polaco. Como nombre alemán para un lugar en Polonia, Auschwitz remite a la autoría alemana del crimen, que no podría entenderse sin la aspiración nacional-socialista al poder mundial [...]. Auschwitz se encontraba en la frontera lingüística con el Este, que desempeña un papel importante en la historia de la constitución nacional-socialista de Europa y en las orientaciones políticas y culturales judías relacionadas con ella. En Auschwitz la 'solución final de la cuestión judía' en su versión nacional-socialista debía acabar con la historia del judaísmo y dar lugar a un nuevo orden europeo». Por el contrario «la palabra Holocausto designa una tierra de nadie lingüística, que se emplaza espacio-temporalmente en la incertidumbre. Al mismo tiempo el extranjerismo Holocausto tematiza un sentido oculto que sólo puede descodificar el docto. Quien sabe traducir Holocausto por 'sacrificio mediante el fuego' [*Brandopfer*] lo emplaza espontáneamente en una historia de la Edad Media europea, de sus luchas religiosas y persecuciones, que aún yace en penumbra. Holocausto separa el acto del contexto lingüístico de experiencia del presente y lo sitúa como algo extraño a lo que uno sólo se puede acercar mediante comparaciones». La clave de la diferencia terminológica es por tanto que «Auschwitz es un nombre, Holocausto una mera palabra. Cuando uno no elige un concepto para designar un determinado suceso, sino un nombre inconfundible como Auschwitz, puede querer decir que intenta aferrar la realidad que excede el concepto». De ahí que Adorno eligiera esta denominación. Por el contrario «la palabra Holocausto cumple las condiciones de la comunicabilidad de los medios de masas de modo distinto

consecuencia es que la omnipresencia mediática del exterminio ha tendido a favorecer el olvido de que éste remite a una realidad social concreta con determinados responsables, y que lo que sucedió allí no fue un hecho aislado, sino el punto de llegada de todo un proceso de persecución y de falsas promesas de asimilación. El peligro es que el horror de la aniquilación de millones de judíos, percibido en ausencia de toda mediación, acabe eclipsando toda la historia del antisemitismo moderno y de la violencia, de las que no es sino punto de llegada⁶⁴¹. Porque la verdadera memoria no busca servirse del pasado como instrumento político ni lo explota como mera fuente de sentimentalidad, sino que intenta comprender las condiciones sociales e históricas que hicieron posible la catástrofe. Para ello sería necesaria una teoría de la sociedad capaz de articular una autorreflexión que revele las causas subjetivas y objetivas que condujeron a ella y extraiga las consecuencias; en ello consiste precisamente la aportación aún hoy irrenunciable de la Teoría Crítica de Adorno.

El planteamiento adorniano del «después de Auschwitz» muestra que la quiebra de la civilización no deja intacto nada de lo que le precedió y marca de manera irreversible todo lo que viene después, en la medida en que señala que la recaída en la barbarie ya no amenaza, sino que se ha producido. De ahí la formulación de un nuevo imperativo categórico para nuestro estado de no-libertad: «establecer el pensamiento y la acción de modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada semejante»⁶⁴²;

al nombre Auschwitz: codifica un secreto abierto, pero difícilmente soportable, convirtiéndolo en un jeroglífico que puede ser usado en múltiples modos» (CLAUSSEN, DETLEV: «Die Banalisierung des Bösen», ob. cit., p. 16 ss.).

⁶⁴¹ CLAUSSEN, DETLEV: *Grenzen der Aufklärung*, ob. cit., p. 37. Este es el riesgo en el que incurren incluso algunas de las más respetadas películas sobre los campos de concentración y exterminio, desde *Noche y niebla* (1956) de Alain Resnais hasta *Shoah* (1985) de Claude Lanzmann.

⁶⁴² ND, p. 358.

después de un daño de tal calibre ya no es posible ninguna ingenuidad y la urgencia de la praxis consiste en el intento de poner fin a la barbarie y de ofrecer resistencia a su perpetuación⁶⁴³. En ello consistió precisamente la actividad de los teóricos críticos a partir de 1945, y a este empeño respondió también su búsqueda de descendencia. Y es que, como Adorno señaló repetidamente en la República Federal del «milagro económico», la persistencia de las causas que hicieron posible Auschwitz significa la persistencia de la barbarie misma⁶⁴⁴. En este sentido no puede pasarse por alto el peso de la experiencia de la «liberación malograda» de 1945, que derrotó militarmente el fascismo pero no llevó a una verdadera transformación del mundo, ni en Europa ni en Estados Unidos⁶⁴⁵. Por ello

⁶⁴³ «En su famosa carta a Kugelmann, Marx había advertido sobre la amenaza de una recaída en la barbarie, que ya entonces debía ser previsible. Nada podría haber expresado mejor la afinidad electiva entre conservadurismo y revolución. Ésta debió parecer ya a Marx la *ultima ratio* para evitar la catástrofe que él mismo había previsto. Pero el temor que había movido al propio Marx está superado. La recaída ya se ha producido. Después de Auschwitz e Hiroshima seguir temiendo que la recaída se produzca en el futuro obedece al pobre consuelo de que las cosas podrían estar aún peor. La humanidad que lleva a cabo el mal y lo promulga para sí ratifica con ello lo peor de todo: basta con escuchar las habladurías sobre los peligros de la distensión. Una praxis urgente sería tan sólo el esfuerzo por salir de la barbarie. Con la aceleración de la historia a una velocidad supersónica, ésta se ha extendido hasta el punto que contagia todo lo que se la resiste» (ADORNO, THEODOR W.: «Marginalien zu Theorie und Praxis», GS 10.2, p. 769). No debe pasarse por alto que estas palabras fueron escritas en el contexto de la crítica al accionismo del movimiento estudiantil, que no era ajeno a una lógica de escalación que buscaba la atención mediática para intentar mantenerse unido.

⁶⁴⁴ «Todo debate sobre los ideales de la educación resulta fútil e indiferente frente al de que Auschwitz no se repita. Se habla de amenaza de recaída en la barbarie. Pero ésta ya no amenaza, sino que Auschwitz *fue* la recaída; la barbarie persiste mientras las condiciones que hicieron posible dicha recaída sigan existiendo. En ello consiste todo el horror. A pesar de la invisibilidad del peligro hoy, la presión social continúa gravitando, y arrastra a los hombres a lo indecible que culminó en Auschwitz con proporciones de historia universal» (ADORNO, THEODOR W.: «Erziehung nach Auschwitz», GS 10.2, p. 674). Cfr. también «Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit», GS 10.2, p. 572. Esta posición adorniana se revuelve contra dos formas de neutralización de Auschwitz: la declaración de su «carácter único» y el establecimiento de paralelos con otros casos similares: las condiciones que lo hicieron posible persisten, y por ello el pasado persiste en el presente y se reproduce en nuevos casos de persecución y exterminio (cfr. CLAUSSEN, DETLEV: *Grenzen der Aufklärung*, ob. cit. p. 9 y s.).

⁶⁴⁵ LÖWENTHAL, LEO: *Mitmachen wollte ich nie*, ob. cit., p. 227. El propio Horkheimer

quienes reprochan a Adorno su supuesto «menosprecio por las tradiciones democráticas» o su «fijación» en el potencial totalitario de la sociedad no han comprendido la centralidad de la toma de conciencia de que la pervivencia del nacional-socialismo *en* la democracia es mucho más peligrosa que las tendencias fascistas *contra* la democracia⁶⁴⁶. No en vano los *Studies in Prejudice*, llevados a cabo en Estados Unidos en la década de 1940, habían sido concebidos como textos con una finalidad práctica y pedagógico-política, que debían ser distribuidos a profesores, estudiantes o políticos en caso de un estallido social de antisemitismo o similar⁶⁴⁷. Ya las investigaciones de psicología social llevadas a cabo por Adorno en el exilio americano habían analizado el estado latente de las causas objetivas y subjetivas de las erupciones de la violencia en sociedades democráticas, que se sedimentaban en tendencias aparentemente «marginales», pero que evidenciaban una disposición subjetiva que podía favorecer un vuelco autoritario. La clave era, una vez más, la necesidad de compensar y canalizar la violencia y la agresión socialmente generada mediante la proyección, el prejuicio y la exclusión. Estas formas de persecución de lo no-idéntico constituyen el reverso de los ideales ilustrados, que buscan crear aquello que la sociedad moderna no está en grado de garantizar a los sujetos

escribía en 1965: «El fascismo ha sido vencido, pero de ningún modo superado. Los episodios de humanidad, de rechazo de la tortura y el terror, que incluso en el siglo XIX estuvieron limitados al interior de los países más avanzados, adoptan ya el reflejo de lo romántico [...]. En interés del funcionamiento sin fricciones de la sociedad y de cara a los peligros internos y externos, predominan los mecanismos de control consciente e inconsciente. En situaciones en las que las decisiones políticas, tanto para poder ser tomadas como para ser realmente comprendidas, requieren expertos altamente especializados y a menudo una enorme rapidez, la democracia como forma de estado libre tiende a resultar inconveniente, y por tanto a degenerar en mera apariencia. El Tercer Reich, del que he sido consciente cada hora de vigilia de mi vida, que logró escapar a él, no fue ningún despropósito histórico, sino más bien señal de lo totalitario que también a este lado del telón de acero resulta cada vez más a la altura de los tiempos» (HORKHEIMER, MAX: «Brief an den S. Fischer Verlag (1965)», HGS 3, p. 10).

⁶⁴⁶ ADORNO, THEODOR W.: «Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit», GS 10.2, p. 555 y s.

⁶⁴⁷ LÖWENTHAL, LEO: *Mitmachen wollte ich nie*, ob. cit., p. 193.

debilitados: una comunidad y una sistematización de la percepción dispersa del mundo en una *Weltanschauung*⁶⁴⁸. En último término «nada debe quedar fuera, porque la idea misma del afuera es la verdadera fuente del miedo»⁶⁴⁹. De ahí el miedo a la exclusión por parte de los sujetos debilitados y su tendencia a la «identificación con el agresor» (cfr. supra, 4.3). No en vano el propio Adorno había señalado que, en la medida en que había llevado al extremo más terrible la tendencia a la erradicación de toda capacidad de sentido en la trayectoria vital individual, Auschwitz ponía de relevancia algo que todo individuo intuye a lo largo de su vida: la absoluta insignificancia de su existencia en un modelo de sociedad que reduce a todo sujeto viviente a mero objeto de los procesos sociales, convirtiendo su vida dañada en signo inconfundible de la liberación malograda⁶⁵⁰.

Frente a esta conciencia de la persistencia de las causas de la barbarie en las constelaciones objetivas y en la constitución de los sujetos, la pretensión del «cambio de paradigma» de fortalecer el vínculo entre praxis y racionalidad que subyace a las sociedades democráticas con objeto de «sancionar y corregir» las «patologías» de la convivencia cotidiana revelan

⁶⁴⁸ CLAUSSEN, DETLEV: *Grenzen der Aufklärung*, ob. cit., p. 147. Después de Auschwitz, semejantes formas de persecución han tenido lugar sobre todo en territorios donde los procesos acelerados de modernización económica han llevado a un retorno de lo arcaico, de creación de colectivos y de «etnificación de la política» como formas de integración social que siguen intentando compensar la falta de libertad, de igualdad y de fraternidad.

⁶⁴⁹ DA, p. 32.

⁶⁵⁰ «Con el asesinato administrativo de millones de personas, la muerte se ha convertido en algo que nunca había sido temible de ese modo. Ya no queda posibilidad alguna de que entre a formar parte de la experiencia vital de los individuos como algo concorde con el curso de su vida. El individuo es despojado de lo último y más menesteroso que le había quedado. El que en los campos de concentración no sólo muriese el individuo, sino el ejemplar de una especie, tiene que afectar también a la muerte de los que escaparon a esa medida. El genocidio es la integración absoluta, que cunde en todas partes donde los hombres son homogeneizados, pulidos –como se decía en el ejército– hasta ser literalmente exterminados como desviaciones del concepto de su nulidad total» (ND, p. 355). Cfr. también «Aufzeichnungen zu Kafka», GS 10.1, p. 273 y LÖWENTHAL, LEO: «Individuum und Terror», *Schriften 3*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1982, pp. 161-174.

una ingenuidad difícilmente aceptable⁶⁵¹. Y es que no se trata de dar lugar a una nueva concepción de *eudaimonia* desde las cátedras de filosofía moral, sino de tomar conciencia de que, mientras perdure la connivencia de civilización y barbarie, toda vida está irremisiblemente dañada. En este sentido, el intento habermasiano de continuar la «tradición» de la teoría crítica de la sociedad con los medios del pragmatismo americano ha desterrado todo contenido material e histórico del pensamiento, y por eso su adhesión al proyecto moderno ha permanecido como un mero postulado⁶⁵². Habermas define la modernidad desde la ruptura del monismo metafísico-religioso mediante la diferenciación de las esferas de validez de la ciencia, la moral y el arte, pero esto vacía el proceso histórico de todo contenido material específico. En último término, su «cambio de paradigma» sucumbe a una filosofía de la historia que se limita a afirmar el proceso de desencantamiento del mundo como apertura de la posibilidad de una organización racional de la vida cotidiana⁶⁵³; sin embargo este planteamiento olvida que, en un mundo crecientemente funcionalizado, el abismo entre el saber de los «expertos» y la «gente común» difícilmente puede ser superado en una esfera pública que, absorbida por la industria de la cultura, se rige según los patrones del entretenimiento y tiende a reducir la discusión política a una cuestión de «tiempo libre»⁶⁵⁴. De hecho, la propia

⁶⁵¹ HABERMAS, JÜRGEN: *El discurso filosófico de la modernidad*, ob. cit., p. 100 y WELLMER, ALBRECHT: *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, ob. cit., pp. 43-44..

⁶⁵² A la hora de explicar el significado de su apropiación del pragmatismo americano en su proyecto teórico, el propio Habermas afirma: «Mis intenciones y convicciones básicas estuvieron marcadas en la mitad de los años cincuenta por el marxismo occidental, a través de la confrontación con Lukács, Korsch y Bloch, con Sartre y Merleau-Ponty, y por supuesto con Horkheimer, Adorno y Marcuse. Todo lo demás que me he apropiado adquiere su importancia tan sólo en el contexto del proyecto de la renovación de la teoría de la sociedad de esta tradición» (HABERMAS, JÜRGEN: «Eine Interview mit der *New Left Review*», *Die neue Unübersichtlichkeit*, ob. cit., p. 216). Cfr. también supra, 3.4.

⁶⁵³ HABERMAS, JÜRGEN: «La modernidad, un proyecto incompleto», ob. cit., p. 28 s.

⁶⁵⁴ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: *Studies in the Authoritarian Personality*, GS 9.1, p. 343 s.

distinción de Habermas entre «grandes escritos científicos» y «pequeños escritos políticos» –que asume que sus intervenciones políticas son meros «ejercicios de diletante» y que sus verdaderos destinatarios están en el sistema científico⁶⁵⁵– se entrega impotente a esta tendencia histórica. Frente a ello Adorno había intentado plantear la Teoría Crítica como *Eingriff*, y el propio Hans-Jürgen Krahl había señalado ya en 1969 que la quiebra de la civilización exigía un nuevo tipo de conciencia teórica, capaz de resistirse a la aniquilación de la experiencia y a la tendencia a eliminar la dimensión histórica de la conciencia⁶⁵⁶.

En este sentido, el «cambio de paradigma» va a suponer un retroceso con importantes consecuencias, como puede percibirse de manera inequívoca en la contribución de Habermas a la *Historikerstreit* entre 1986 y 1987. El propio Habermas señaló con acierto que la «revisión» del significado de los campos de exterminio nacional-socialistas, llevada a cabo por el grupo de historiadores reunido en torno a Ernst Nolte, no tematiza la necesidad del recuerdo del horror de Auschwitz, sino que se centra en la cuestión narcisista de cómo situarse ante las propias tradiciones⁶⁵⁷; en realidad podría decirse que la propia aportación habermasiana a la disputa tampoco logra rebasar este marco de discusión. La respuesta de Habermas a la «revisión» ultranacionalista de la historia alemana, que reduce los campos a «respuesta al terror soviético» y el exterminio de Auschwitz a «innovación tecnológica», se limita a contraponerla su propio modelo para constituir la identidad nacional en una sociedad post-tradicional: el «patriotismo constitucional». Su planteamiento afirma que la apertura de la República Federal de posguerra a la cultura política occidental y a las formas de vida

⁶⁵⁵ HABERMAS, JÜRGEN: «Ein Interview mit der New Left Review», ob. cit., p. 256.

⁶⁵⁶ KRAHL, HANS-JÜRGEN: «Rede auf einen Teach-in», ob. cit., p. 321.

⁶⁵⁷ HABERMAS, JÜRGEN: «Vom öffentlichen Gebrauch der Histoire», en *Eine Art Schadensabwicklung*, ob. cit., p. 141.

democráticas parece ofrecer la clave –al parecer históricamente «dada»– para que Auschwitz no se repita⁶⁵⁸. Es decir, si para los teóricos críticos la derrota militar del nacional-socialismo había supuesto una liberación malograda, para Habermas la ocupación de los aliados contribuye a romper con la tradición nacional alemana y su construcción de la identidad colectiva, dando lugar a un proceso que descentraliza la sociedad, introduce una pluralidad de modos de leer la historia y establece un modelo de sociedad postradicional que para Habermas ya sólo puede apropiarse de las tradiciones desde una orientación intelectual guiada por principios universalistas y garantizados desde un marco formal-procedimental⁶⁵⁹. Como ya se ha señalado, esta defensa habermasiana de la modernidad tiene un carácter indisolublemente ambiguo, que sin duda ha tenido una repercusión positiva en la República Federal, pero también se ha convertido en un peligroso bien de exportación intelectual⁶⁶⁰. Frente a ello la Teoría

⁶⁵⁸ «La apertura sin reparos de la República Federal a la cultura política occidental es la gran aportación intelectual de nuestra posguerra, de la que precisamente *mi generación* debería estar orgullosa» (HABERMAS, JÜRGEN: «Apologetische Tendenzen», en *Eine Art Schadensabwicklung*, ob. cit., p. 135. El subrayado es mío, JM).

⁶⁵⁹ HABERMAS, JÜRGEN: «Geschichtsbewusstsein und posttraditionale Identität. Die Westorientierung der Bundesrepublik», en *Eine Art Schadensabwicklung*, ob. cit., p. 163 y p. 176 y «Eine Diskussionsbemerkung», ob. cit., p. 118. La insistencia en el «patriotismo constitucional» como nuevo «mito» de cohesión social deja planear sobre la propuesta habermasiana la sombra de la «liberación malograda» que el propio Habermas no quiere tematizar. Detlev Claussen ha interpretado esta propuesta de replanteamiento «postradicional» como una adaptación al adversario que en último término se apoya en un sinsentido: «Ya de Hegel, injustamente desacreditado como filósofo del estado prusiano, se puede aprender que es necesario superar la ley del sentimiento. La constitución [de la República Federal Alemana] puede ser comprendida, se la puede considerar buena o mala como un acuerdo de compromiso en la situación socio-histórica de finales de la década de 1940, pero ¿por qué amar un conjunto de leyes? Sólo se lo puede amar de manera errónea, a través de falsas identificaciones como las que ofrecen palabras de significado difuso como 'identidad nacional'; en realidad sólo se puede amar a individuos y, según la teoría freudiana, eso es ya un procedimiento asocial» (CLAUSSEN, DETLEV: «Vergangenheit mit Zukunft. Über die Entstehung einer neuen deutschen Ideologie», *Aspekte der Alltagsreligion*, ob. cit., p. 40).

⁶⁶⁰ En este sentido José María Ripalda ha puesto el dedo en la llaga sobre las ambigüedades de la defensa habermasiana de la modernidad y de su asunción entusiasta en España,

Crítica «clásica» había tomado conciencia de que los principios universalistas de la modernidad no eran un dique contra la barbarie, sino que el decurso de las sociedades burguesas los había probado como un particularismo encubierto frente que contemplaba ya a los individuos vivientes como entidades fungibles y sustituibles⁶⁶¹; la huella de su fracaso puede seguirse en la historia del antisemitismo moderno, que acaba culminando en Auschwitz.

Sin embargo la adhesión incondicional de Habermas al «proyecto inacabado de la modernidad» interpreta Auschwitz como una *insuficiencia* de modernidad en el contexto específico alemán, y no como un producto de la dialéctica de las sociedades modernas. Pese a que su decidida oposición a la trivialización de Auschwitz desde un resurgimiento del nacionalismo alemán, el posicionamiento de Habermas revela que su pensamiento no ha interiorizado el significado *real* de la dialéctica de la Ilustración y de la quiebra de la civilización, y por tanto la constatación de la catástrofe no le ha llevado a ningún cuestionamiento crítico de las contradicciones inmanentes a las sociedades modernas ni a una toma de conciencia de los límites de la Ilustración. Si bien su intervención en la *Historikerstreit* defiende que Auschwitz no puede ser olvidado por la sociedad alemana que lo produjo, su filosofía de la historia y su concepción de la lógica evolutiva

donde en la década de 1980 su pensamiento se convierte en una especie de nuevo catecismo: «Su rígida propugnación de modernidad debe ser entendida asimismo como alternativa, confluyente con el racionalismo de los ocupantes anglosajones, al irracionalismo nazi, pero no a la enorme efectividad modernizadora de la era hitleriana, mayor que ninguna fase anterior de la historia alemana y base real, junto con la inyección masiva de capital norteamericano, de la prosperidad actual del país. Precisamente el proyecto político de Habermas me parece consistir en el intento de inyectar 'modernidad' (libertad, razón, democracia) en lo que fue 'modernización' (optimización del rendimiento del capital). Este proyecto podía recurrir en Alemania a la gran tradición moderna de su clase media; en España se vende modernidad y se da modernización» (RIPALDA, JOSÉ MARÍA: *De angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996, p. 27 n).

⁶⁶¹ ND, p. 355.

de las sociedades acaba convirtiendo la catástrofe en una «lección» en el proceso de aprendizaje de la República Federal, que señala el momento clave de ruptura con la tradición nacional que culmina en la «apertura hacia occidente»⁶⁶². Y es que Habermas concibe un modelo evolutivo de las sociedades basado en la psicología del aprendizaje y la formación de la conciencia moral que sostiene que, en la lógica de la evolución social, se consolidan estructuras de la acción de manera irreversible, y por tanto una vez que se ha alcanzado un nivel democrático ya no es posible la regresión a una fase «predemocrática»⁶⁶³. Dado que esta secuencia estructural del aprendizaje está blindada en condiciones de perfecta inmunidad frente al desarrollo histórico y material concreto, la teoría habermasiana de la evolución social acaba desembocando en una «ratiódicea» formal, que intenta demostrar contra-fácticamente un progreso estructural de las capacidades de aprendizaje del género humano a través de todas las vicisitudes históricas»⁶⁶⁴. El decurso real de las sociedades modernas – incluido Auschwitz – es reducido así a mero soporte en que se consolidan las estructuras de la racionalidad, y toda irrupción de la barbarie se considera

⁶⁶² En este sentido afirma que «la catástrofe moral trajo también consigo otras oportunidades para nosotros» (HABERMAS, JÜRGEN: «Eine Diskussionsbemerkung», en *Eine Art Schadensabwicklung*, ob. cit., p. 117).

⁶⁶³ «Que una sociedad se estanque improductivamente en el umbral de un nuevo grado evolutivo o que resuelva sus problemas sistémicos por medio del desarrollo de nuevas estructuras es algo que depende de coyunturas fortuitas. Al fin y al cabo, también son posibles retrocesos en la evolución y han sido constatados repetidamente a nivel empírico. Sin embargo, una sociedad nunca podrá retroceder por detrás de un nivel ya establecido de desarrollo sin los fenómenos concomitantes de una regresión forzada –tal como puede mostrarse por ejemplo en la Alemania fascista–. No los procesos evolutivos son irreversibles, sino las secuencias estructurales por las que ha de pasar una sociedad si y en la medida en que se encuentre evolucionando» (HABERMAS, JÜRGEN: «Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus», en *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, ob. cit., p. 155. Sigo la traducción de J.A. Zamora en «J. Habermas: Teoría de la acción comunicativa y memoria de las víctimas», ob. cit., p. 38). Cfr. también DUBIEL, HELMUT: «Der Streit um die Erbschaft der kritischen Theorie», ob. cit., p. 236.

⁶⁶⁴ ZAMORA, JOSÉ ANTONIO: «J. Habermas: Teoría de la acción comunicativa y memoria de las víctimas», ob. cit., p. 39.

mera «desviación»; de ahí que el nacional-socialismo aparezca como una «constelación fortuita» en relación con las transformaciones del capitalismo, que el antisemitismo sea tratado como una «patología social» sin relación intrínseca con la modernidad y que por tanto se renuncie de antemano a comprender las causas que hicieron posible Auschwitz, que queda reducido a mero «fenómeno aislado». En definitiva, esta lectura niega toda afinidad entre civilización moderna y barbarie, y sitúa a las sociedades democráticas occidentales en un nivel superior en la lógica irreversible del progreso, a salvo de toda culpa⁶⁶⁵.

En efecto, Habermas se aferra a las instituciones democráticas occidentales en tanto que para él representan una realización –si bien imperfecta– del universalismo moral⁶⁶⁶. Sin embargo al hacerlo pasa por

⁶⁶⁵ Como ha ocurrido tantas veces en el proyecto moderno, también la defensa habermasiana de la modernidad parece afirmar que los bárbaros son «los otros», y las causas de la barbarie se atribuyen a la periferia geográfica o a los residuos de un pasado arcaico que están condenados a desaparecer en el avance imparable de la historia. De hecho la «confianza en occidente» de Habermas parece partir de un concepto un tanto restrictivo del mismo, que acaba limitándose a Estados Unidos, Inglaterra y Europa Central, eclipsando todas las «zonas grises» en que chocan asimilación, antiguas relaciones coloniales y colisiones entre los procesos de modernización económica y las formas de cohesión e integración social que intentan compensar los fracasos de la modernidad mediante la creación de comunidades y colectivos cuya cohesión se basa en la figura del extraño y la etnificación de la política como formas de racionalizar la violencia y la agresión producida por el propio proceso social. Esto puede comprobarse por ejemplo en el resurgir del nacionalismo en los países del antiguo bloque del Este, que llegó a una explosión de violencia extrema en la descomposición de la antigua Yugoslavia. Sin embargo estos fenómenos no pueden quedar reducidos a la «periferia». A partir de la década de 1990 y sobre todo en los últimos años, la violencia procedente de dicha periferia ha emergido en los suburbios de las grandes ciudades occidentales – producto de los movimientos migratorios y de la reestructuración urbanística– como una especie de retorno de lo reprimido. Al fin y al cabo semejante «periferia» es en buena parte producto del desarrollo que le ha impuesto el «centro» en la división internacional del trabajo que se impone con el avance del mundo moderno y una huella material de la falsedad de su universalismo. Ante esta situación histórica, el modelo de análisis de la psicología social adorniana, saturado de experiencia concreta, ofrece un marco de trabajo mucho más apropiado para analizar estos problemas de urgencia que el mero postulado de un «fallido reconocimiento del otro» o de una «coacción» que deforma la libre comunicación (cfr. también NEG, OSKAR: «Adornos Begriff der Erfahrung», ob. cit., p. 180).

⁶⁶⁶ «Afortunadamente hoy [1986, JM] vivimos en sociedades occidentales en las que desde

alto tanto una larga tradición de crítica inmanente de la sociedad burguesa y del falso universalismo de sus instituciones –que puede seguirse desde los escritos del joven Marx⁶⁶⁷– como el núcleo de experiencia específico de la Teoría Crítica adorniana, que revela que las instituciones del mundo burgués han quedado desbordadas por las transformaciones históricas del «breve siglo XX» y ya no están en condiciones de actuar ni de proporcionar orientación en un mundo que resulta cada vez más «*uniübersichtlich*». Valores de la modernidad burguesa como nación y democracia han perdido su carácter vinculante en una época en la que aquello que constituía la sustancia del mundo burgués ya no existe sino de modo residual y en proceso de involución⁶⁶⁸. No en vano el propio Horkheimer había señalado en 1957 que la política en sentido burgués había desaparecido, puesto que ya no era capaz de interrumpir «con la menor fricción» la primacía de los procesos económicos⁶⁶⁹. Por ello, frente a la confianza habermasiana en las instituciones democráticas occidentales como encarnación de principios abstractos, Adorno se mostró consciente de que la democracia, realizada a nivel meramente formal, no alcanzaba un proceso vital de la sociedad que seguía atravesado por el dominio y la renuncia, y por ello los sujetos vivientes se debaten entre la apatía política y la identificación libidinal con el sistema que les domina⁶⁷⁰. De ahí que las investigaciones empíricas de la

hace dos o tres siglos se ha impuesto un proceso de realización de derechos fundamentales, por supuesto falible, que ha fracasado y se ha relanzado una y otra vez, pero que es –digamos– un proceso de agotamiento cada vez menos selectivo de contenidos universalistas y de normas de derechos fundamentales» (HABERMAS, JÜRGEN: «Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?», en *Erläuterungen zur Diskursethik*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1991, p. 26).

⁶⁶⁷ MARX, KARL: «Die Judenfrage», MEW 1, pp. 347-377.

⁶⁶⁸ CLAUSSEN, DETLEV: «Das Neue im Alten», ob. cit., p. 15.

⁶⁶⁹ HORKHEIMER, MAX: carta a Theodor W. Adorno el 3.11.1957, TWA-MH Bw, p. 458 s.

⁶⁷⁰ ADORNO, THEODOR W.: «Zur Situation der Studenten nach den Unruhen. Ein Telefoninterview mit Peter Langer», FAB VI, p. 171. Cfr. también MARCUSE, HERBERT: «Das historische Schicksal der bürgerlichen Demokratie», *Nachgelassene*

«vieja» Teoría Crítica intentarían analizar las diferencias y asimetrías entre la democracia formal y el estado real de conciencia de la población, que revelaban la fragilidad y el desamparo del marco institucional ante las contradicciones irresueltas de la sociedad⁶⁷¹. Frente a esta conciencia de lo precario de las instituciones democráticas, la utopía comunicativa habermasiana recae por debajo de la vieja crítica a la distinción entre *bourgeois* y *citoyen*, que no permite ya unir fuerzas políticas y fuerzas individuales, puesto que realidad y verdad se descomponen en sociedad y estado⁶⁷². En definitiva, la elaboración de su núcleo de experiencia histórico no conduce al pensamiento adorniano a un «menosprecio» de las tradiciones democráticas, sino a una aguda conciencia de la fragilidad del sustrato material y social de toda democracia que ofrece un punto de partida mucho más apropiado para la reflexión. No en vano la pregunta que plantea la teoría de la sociedad adorniana pone el dedo en la llaga de lo que silencia el pragmatismo trascendental habermasiano: «cómo y en qué manera –si es que es posible en absoluto– la democracia formal puede convertirse en democracia de contenido»⁶⁷³.

Dado que Habermas no se interesa por este sustrato material –que

Schriften 1: Das Schicksal der bürgerlichen Demokratie, Lüneburg, zu Klampen, 1999, sobre todo p. 153 ss. En este sentido, en algunos textos de los teóricos críticos sobre la fallida elaboración del pasado y las «lecciones del fascismo» se reconocen los mismos patrones de «construcción de la memoria» que se han impuesto después de 1989 con respecto al «colaboracionismo» con los horrores perpetrados en los antiguos regímenes del este: la incitación a una adaptación conformista y obediente a la autoridad de turno. Así Horkheimer en 1950: «¿Qué ha aprendido el europeo medio de las circunstancias de posguerra en la Alemania ocupada? Debería haber llegado a la convicción de que en periodos de totalitarismo no es inteligente estar en la cumbre, sino contarse prudentemente, incluso provechosamente, entre los simpatizantes; de que puede ser arriesgado tomar parte en los crímenes más atroces, pero totalmente inofensivo cometer delitos menores. Se le inculca que el elemento ideológico de la guerra no era más que un pretexto que escondía los verdaderos y últimos motivos» (HORKHEIMER, MAX: «Lehren aus dem Faschismus», HGS 8, p. 34).

⁶⁷¹ ADORNO, THEODOR W.: carta a Max Horkheimer el 4.3.1954, TWA-MH Bw IV, p. 251.

⁶⁷² CLAUSSEN, DETLEV: *Grenzen der Aufklärung*, ob. cit., p. 69.

⁶⁷³ ADORNO, THEODOR W. en ADORNO, THEODOR W. y SZONDI, PETER: «Von der Unruhe der Studenten. Ein Rundfunkgespräch (8.7.1967)», FAB VI, p. 143.

abarca el proceso material de reproducción social, la constitución de los sujetos y las formas en que éstos introyectan el dominio–, su defensa abstracta de las «tradiciones democráticas» acaba aniquilando todo contenido crítico. Cuando la utopía de la racionalidad comunicativa se ve confrontada con realidades como el hambre y la miseria, la escalada del armamento atómico, la persistencia de la tortura, el resurgir de las limpiezas étnicas, los desequilibrios sociales, el desempleo o la destrucción irreversible de los recursos naturales, Habermas se limita a reconocer la dificultad objetiva para orientarse en la situación histórica, pero acaba afirmando que en último término «*se trata de la confianza de la cultura occidental en sí misma*»⁶⁷⁴. La indefensión de su «ratiódicea contrafáctica» sólo logra sobreponerse a su inadecuación con la realidad material e histórica apelando a la «confianza» en una entidad ideal con un significado sumamente escurridizo; porque después de las transformaciones históricas de los últimos cuarenta años, la referencia a una «cultura» o a una «sociedad occidental» es más bien expresión de una situación menesterosa que un concepto⁶⁷⁵.

Sin embargo el problema no queda ahí. Las «cargas político-morales» que Habermas quiere contrarrestar apelando a la «confianza en

⁶⁷⁴ HABERMAS, JÜRGEN: «Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien», *Die neue Unübersichtlichkeit*, ob. cit., p.143. En otro lugar el propio Habermas, con la ligereza lingüística y el afán taxonómico que le caracteriza, escribe: «Ante las cuatro grandes cargas político morales de nuestra existencia –frente al hambre y la miseria en el tercer mundo, frente a la tortura y la continuada ofensa a la dignidad humana en los estados de injusticia, frente al crecimiento del desempleo y de la dispar repartición de la riqueza social en las naciones industrializadas occidentales y finalmente frente al riesgo autodestructivo que el armamento atómico significa para la vida sobre la tierra– frente a provocativos estados de cosas de este tipo [sic., JM] mi comprensión restrictiva de la eficacia de la ética puede resultar decepcionante» (HABERMAS, JÜRGEN: «Moralität und Sittlichkeit», ob. cit., p. 30).

⁶⁷⁵ «Se toma una designación geográfica para denominar un estado de cosas histórico-social y al mismo tiempo filosófico-social que en última instancia permanece impreciso. Como una de las sociedades 'occidentales' más avanzadas aparece –geográfica e históricamente absurdo– Japón» (CLAUSSEN, DETLEV: «Absenzen der Soziologie», *Aspekte der Alltagsreligion*, ob. cit., p. 172).

occidente» no son sino manifestaciones del principio dinámico del sistema económico y de sus conflictos irresueltos. El problema de base es que, desde su separación entre trabajo e interacción, el «cambio de paradigma» ya no puede criticar el sistema económico capitalista, sino sólo sus «excesos»⁶⁷⁶. Por lo tanto su propuesta se limita a reconocer y localizar una «ausencia de legitimación» de las instituciones y al intento de solventarla mediante el establecimiento de consensos, pero las relaciones de dominio y sus costes humanos en términos de desigualdad, sufrimiento e injusticia no pueden ser tematizadas. Y es que, cuando Habermas establece el proceso de diferenciación de esferas de valor en la modernidad como fundamento normativo de la crítica, olvida que dicho proceso es inseparable de la hegemonía de Europa como poder colonial e imperial durante todo el decurso moderno hasta el siglo XX. En este sentido su planteamiento reconoce que el sistema económico capitalista «expolia las formas de vida tradicionales», pero considera que hasta ahora ha tenido «éxito» a la hora de garantizar la reproducción material de la vida⁶⁷⁷. Sin embargo dicha afirmación supone una universalización ilegítima del estado de bienestar occidental –por lo demás en claro retroceso desde mediados de la década de 1970⁶⁷⁸–, ya que resulta manifiesto que la distribución de las relaciones de

⁶⁷⁶ Y dichos excesos sólo son objeto de crítica en la medida en que pueden ser abarcados por sus «fundamentos normativos», que los reducen a la «extrapolación respecto de los límites sistémicos que le corresponden y su consiguiente colonización del mundo de la vida o [en el caso de Honeth, JM] su generación de patologías sociales que les imposibilita la obtención del reconocimiento» (ROMERO, JOSÉ MANUEL: «J. Habermas, A. Honeth y las bases normativas de la teoría crítica», ob. cit., p. 73).

⁶⁷⁷ «El capitalismo ha tenido éxito por lo menos en el ámbito de la reproducción material, y sigue teniéndolo. Ciertamente que ha efectuado desde el comienzo un enorme expolio de las formas de vida tradicionales. Dado que hoy los imperativos que están insertos en la dinámica de crecimiento capitalista sólo pueden tener cumplimiento a través de un crecimiento considerable –digámoslo así– del complejo burocrático-monetario, podemos observar y sentir y sufrir en este momento un 'overspill', una intrusión del sistema en ámbitos que ya no son los de la reproducción» (HABERMAS, JÜRGEN: «Dialektik der Rationalisierung», ob. cit., p. 194).

⁶⁷⁸ POSTONE, MOISHE: *Marx reloaded*, ob. cit., p. 130.

propiedad no permiten asegurar la reproducción material de la vida de la totalidad de los seres humanos a nivel mundial⁶⁷⁹.

En definitiva, frente a la «ratiódica» habermasiana que intenta integrar toda negatividad y todo sufrimiento en la «lógica evolutiva» de las sociedades como una insuficiencia «superable» a través de la progresiva materialización de los contenidos universalistas ya vigentes en las instituciones occidentales, una Teoría Crítica que no quiera sucumbir al idealismo tiene que persistir en el impulso moral adorniano ante la perpetuación de la injusticia, que rehuye toda fundamentación y toda racionalización⁶⁸⁰. En este sentido, si los planteamientos de Adorno resultan hoy «derrotistas» o «resignados» es precisamente porque mantienen vivos el recuerdo de la posibilidad de una transformación emancipatoria del mundo que se vio frustrada en el desarrollo de las sociedades post-burguesas hasta ser borrada del horizonte histórico de lo posible. La ausencia de esta posibilidad aparece ya «dada» para las siguientes generaciones de teóricos críticos, y la tendencia a la desaparición de la dimensión histórica de la conciencia hizo el resto. Con el objetivo de adaptarse a una situación «post-revolucionaria» cuyas condiciones sociales e históricas no está en condiciones de elaborar teóricamente, el «cambio de paradigma» ha llevado a cabo una «secularización» de los objetivos emancipatorios de la Teoría Crítica proclamando una «utopía parlamentaria de entendimiento

⁶⁷⁹ ZAMORA, JOSÉ ANTONIO: «J. Habermas: Teoría de la acción comunicativa y memoria de las víctimas», ob. cit., p. 36 (n). También Gerhard Schweppenhäuser ha señalado que la teoría habermasiana pasa por alto que «el estado político-social de Occidente está mediado económicamente por las injustas circunstancias del llamado 'Tercer Mundo': «El capitalismo como ley de producción global requiere para su mantenimiento las brutales circunstancias de explotación en el 'Tercer Mundo', en las cuales, debido a la baja constitución orgánica del capital, puede ser producida más plusvalía, que se realizará de nuevo como beneficio en las sociedades occidentales y ayuda a detener la caída tendencial de la cuota de beneficios» (SCHWEPPENHÄUSER, GERHARD, «Die 'kommunikativ verflüssigte Moral'. Zur Diskursethik bei Habermas», en BOLTE, GERHARD (ed.), *Unkritische Theorie*, ob. cit., p. 138)

⁶⁸⁰ ND, p. 281 s. Cfr. también supra, 4.3.

intersubjetivo»⁶⁸¹, pero al hacerlo ha silenciado la persistencia del dominio, la represión y la renuncia –pero también la creciente inadecuación del viejo marco burgués-liberal para responder a una situación transformada–. De este modo los «relevos generacionales» han desterrado el recuerdo de la posibilidad de lo mejor que el recuerdo del «versäumte Augenblick» mantenía abierto; sus propuestas no están interesadas en una crítica de la persistencia de la barbarie en medio de la civilización ni en el análisis de la perpetuación de la violencia por parte de unos sujetos vivientes que han tenido que interiorizar una coacción social insoportable, sino en el intento de establecer una teoría normativa de la modernidad y la democracia. Frente a ello Adorno insistía en que «el exceso de sufrimiento real no tolera ningún olvido»⁶⁸², y tanto su concepción del materialismo como el giro al sujeto en su obra tardía intenta extraer las consecuencias. En la medida en que la Teoría Crítica adorniana se articula desde la indignación por la perpetuación del sufrimiento y la injusticia, su pensamiento sigue ofreciendo la fuerza crítica del recuerdo ante una «presión social que continúa gravitando»⁶⁸³. Y es que sólo en la conciencia no reducida de los costes materiales que el continuum del dominio sigue produciendo sobre los individuos vivientes pervive el último reducto de esperanza: el impulso y la voluntad de cambiarlo⁶⁸⁴.

⁶⁸¹ KRAHL, HANS-JÜRGEN: «Rede auf einen Teach-in», ob. cit., p. 319. La renuncia de Habermas a los objetivos emancipatorios puede encontrarse en HABERMAS, JÜRGEN: «Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu 'Erkenntnis und Interesse'», en MÜLLER-DOOHM, STEFAN (ed.): *Das Interesse der Vernunft*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2000, p. 12.

⁶⁸² ADORNO, THEODOR W.: «Engagement», GS 11, p. 423.

⁶⁸³ ADORNO, THEODOR W.: «Erziehung nach Auschwitz», GS 10.2, p. 674.

⁶⁸⁴ ADORNO, THEODOR W.: en ADORNO, THEODOR W. y BLOCH, ERNST: «Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht», en TRAUB, RAINER y WIESER, HARALD (eds.): *Gespräche mit Ernst Bloch*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1975, p. 71.

**5. FALSA CONCIENCIA, INCONSCIENTE Y
EXPERIENCIA: ELEMENTOS PARA UNA
TRADICIÓN TEÓRICA ADORNIANA**

*«Nicht das Gute sondern das Schlechte ist Gegenstand der Theorie.
Sie setzt die Reproduktion des Lebens in den je bestimmten Formen schon voraus.
Ihr Element ist die Freiheit, ihr Thema die Unterdrückung»*⁶⁸⁵

En los anteriores capítulos se ha intentado mostrar el fracaso de un modelo de «invención de la tradición» que se ha revelado incapaz de establecer una relación productiva con el pensamiento de Adorno y, a partir de una crítica de su pretendida «superación» de la Teoría Crítica adorniana, se han delineado algunos elementos para la reapropiación de la misma. Ahora, en el capítulo final de este trabajo, se trata de articular un modelo de trabajo que retome los impulsos y motivos de su pensamiento y que, sin perder de vista que su núcleo de experiencia ya no es cronológicamente el nuestro, no se limite a rechazarlos como parte de un pasado cerrado de una vez por todas. Porque la Teoría Crítica de Adorno no puede considerarse como un *corpus* teórico definitivo y cerrado —«dado»— que pueda «heredarse» sin más (cfr. supra, 3.3), sino más bien como una reelaboración de la tradición de pensamiento desmitologizador y emancipatorio a la altura de un momento histórico transformado; en consecuencia, lo que en ella se ofrece es un instrumentario teórico y unos modelos de análisis ligados a determinados objetos y problemáticas que requieren ser apropiados, desarrollados y actualizados⁶⁸⁶. Por ello el presente capítulo pretende

⁶⁸⁵ DA, p. 247.

⁶⁸⁶ Ya en las primeras formulaciones de la Teoría Crítica a cargo de Horkheimer se había constatado que el pensamiento está siempre ligado a una situación espacial y temporal concreta, y que por tanto no puede ser hipostasiado, sino que responde a unas circunstancias precisas: «la actividad teórica de los hombres, al igual que la práctica, no es el conocimiento independiente de un objeto fijo, sino un producto de la realidad en

explicitar un modelo de «tradición adorniana» que concibe su obra como un proceso de reflexión que sólo se vio interrumpido con la muerte del propio Adorno –sin perder de vista que sólo teniendo en cuenta la mediación de su núcleo histórico de experiencia puede reconocerse el contenido de verdad de un pensamiento a cuyas posiciones ya no podemos «regresar»–.

Sin duda el intento de articular una «tradición adorniana» no puede dejar de enfrentarse con el hecho de que hablar hoy de «tradición» resulta sumamente sospechoso. El principio dinámico de las sociedades modernas es antitradicional, y no tolera ningún modelo de «tradición» más allá de la mera fachada de legitimación y funcionalización. Ya el propio Adorno había señalado la transformación del concepto de tradición en el capitalismo avanzado, en el que la autoridad de lo nuevo es la de lo históricamente inevitable y lo viejo sólo sobrevive como «reserva protegida», como compensación y mala conciencia del «progreso»⁶⁸⁷. En consecuencia, la referencia a una «tradición teórica adorniana» no pretende una restauración imposible de su pensamiento, mucho menos establecer una «ortodoxia» que sólo podría basarse en un malentendido, sino una reivindicación de su obra como una elaboración de los procesos de transformación del «breve siglo XX» en la que se inician tareas y procesos de reflexión que han permanecido irresueltos sin haber perdido la más mínima urgencia. El propio Adorno había constatado ya que «la tradición, inclusive la antitradicional, está rota», y sin embargo «tareas medio olvidadas han quedado pendientes»⁶⁸⁸. Con dichas tareas debe conectar hoy un modelo de «tradición» que no quiera desechar como «viejo» todo lo pensado con

transformación» (HORKHEIMER, MAX: «Materialismus und Metaphysik», ob. cit., p. 18). Cfr. también HORKHEIMER, MAX: «Zum Problem der Wahrheit», ob. cit., p. 234 y 236, «Traditionelle und kritische Theorie», HGS 4, p. 213 s. y «Nachtrag», HGS 4, p. 223.

⁶⁸⁷ ÄT, p. 38 y ADORNO, THEODOR W.: «Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien», GS 8, p. 230 ss.

⁶⁸⁸ ADORNO, THEODOR W.: «Jene zwanziger Jahre», GS 10.2, p. 503.

anterioridad ni se limite a servirse del pasado como artefacto para legitimar nuevas construcciones y propuestas. De acuerdo con la insistencia adorniana en el primado del contenido, su modelo teórico no puede rejuvenecerse como «filosofía pura» ni como «filosofía social», sino tan sólo desde la persistencia en una primacía del objeto que aspire a comprender el presente histórico a través del pensamiento⁶⁸⁹. Esto no significa relativizar su pensamiento como mera respuesta a un momento histórico pasado, sino que exige reflexionar sobre cómo su núcleo temporal y el nuestro están mediados en los procesos de transformación sociales; o, usando la formulación de *Dialéctica negativa*, se trata de pensar la historia como unidad de continuidad y discontinuidad⁶⁹⁰.

La especificidad de la Teoría Crítica adorniana consiste en su elaboración teórica de un momento histórico marcado por la superposición entre dos épocas; por ello Max Horkheimer, desde la solidaridad del conocimiento común, caracterizaría póstumamente a Adorno como «un último genio» en un «tiempo de transición»⁶⁹¹. En efecto, su pensamiento se articula en un periodo de transformación irreversible de los instrumentos de percepción, interpretación y pensamiento –por ello se ha afirmado que la «herencia» de su obra consiste en su transmisión de la experiencia de la destrucción de la experiencia y en el intento de crear enclaves que permitan resistir esta tendencia–⁶⁹². El significado de este «tiempo de transición» está

⁶⁸⁹ HEGEL, G.W.F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke 7*, Fráncfort del Meno, 1970, p. 26. Con respecto al concepto de «filosofía social», con el que tanto Habermas como –sobre todo– Honneth intentan argumentar la continuidad de sus «relevos generacionales» con la «tradicición» de la Teoría Crítica, el Adorno tardío escribiría que «su concepto» es «pueril», ya que «la restricción de la filosofía a un ámbito es incompatible con la reflexión sobre la separación institucional, que debería llevar al desvío que permite reconocer lo necesariamente separado como al mismo tiempo no-separado» (ADORNO, THEODOR W.: *Jargon der Eigentlichkeit*, GS 6, p. 477).

⁶⁹⁰ ND, p. 314.

⁶⁹¹ HORKHEIMER, MAX: «Zum Tode Adornos. Gespräch mit Bernhard Landau (1969)», HGS 7, p. 288.

⁶⁹² CLAUSSEN, DETLEV: «Reflexion und Erinnerung», ob. cit., p. 17.

marcado por el hundimiento del viejo mundo liberal burgués, que da paso a un proceso de integración social sin precedentes, que en la biografía intelectual adorniana quedó asociado a la «experiencia americana», que le permitió asistir a una sociedad en la que se imponía el capitalismo «en estado puro», «sin residuos precapitalistas»⁶⁹³. Para entonces resultaba manifiesto que el final del mundo burgés no conducía al triunfo de la historia humana sobre la coacción natural, sino más bien a un modelo social que era consecuencia y continuación de la vieja heteronomía de la sociedad burguesa, pero cualitativamente distinto. Adorno y Horkheimer se refirieron a este nuevo modelo social como «mundo administrado», remitiendo a una constelación histórica en la que el peso específico de la acción individual tendía a desaparecer ante la tendencia a la concentración de grupos de poder, todo potencial de la razón que rebasara la mera funcionalidad y la optimización del dominio parecía neutralizado y el individuo, que era considerado como la instancia en que se revelaba el grado de emancipación socialmente alcanzado, amenazaba con ser erradicado⁶⁹⁴. De acuerdo con ello, el aparato social para la reproducción de la vida se imponía de modo cada vez más avasallador e incontestable sobre unos sujetos socializados que se sabían por completo entregados a él y lo percibían como una coacción «natural» y totalmente autónoma de su voluntad. En definitiva, con el hundimiento de la sociedad liberal-burguesa parecían desaparecer también las esperanzas emancipatorias que surgieron con ella, que aspiraban a realizar las promesas incumplidas por el sujeto abstracto de derechos

⁶⁹³ ADORNO, THEODOR W.: «Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika», GS 10.2, p. 736.

⁶⁹⁴ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Individuum und Organisation», GS 8, p. 444. La importancia de este cambio de fase en el capitalismo –de su fase liberal a su fase «avanzada», controlada por gigantes o económicos o por la intervención estatal– y de la correspondiente transformación de las formas de dominio para la formulación de la Teoría Crítica, sin el que textos como *Dialéctica de la Ilustración* resultan difícilmente comprensibles, puede apreciarse especialmente en los escritos de Pollock de la década de 1930, recogidos en POLLOCK, FRIEDRICH: *Stadien des Kapitalismus*, ob. cit.

políticos para llevarlas a alcanzar la realidad material de los sujetos vivientes⁶⁹⁵.

La nueva configuración epocal de las relaciones entre dominio y servidumbre, en la que Auschwitz marca el punto de no-retorno, llevó a los teóricos críticos a una relación ambigua con el «viejo» mundo burgués. Pese a que en ningún momento desisten de la crítica de la materialización socio-histórica de sus ideales como encubrimiento del dominio, su negativa a resignarse a la aniquilación del individuo y de la experiencia, a la imposición de una racionalidad formalizada y vaciada de contenidos materiales, a la destrucción del pensamiento, del lenguaje y la conciencia histórica sólo podía plantearse acudiendo a las promesas de una sociedad burguesa en proceso de desaparición; como ha señalado Wolfram Stender, se trataba de una «crítica de lo viejo, de la bella apariencia de humanidad, pero defendiendo su momento de verdad –la manifestación de una humanidad real– frente a lo nuevo que se delineaba ya en lo viejo, la pura inhumanidad»⁶⁹⁶. La dificultad para retomar hoy dicho modelo teórico consiste en que la tensión entre lo nuevo y lo viejo, de la que Adorno y Horkheimer habían partido, ya no puede suponerse como «dada» en un momento en el que los modelos de socialización de la industria de la cultura se han convertido en segunda naturaleza, teniendo como consecuencia que tradición y modernidad aparezcan igualmente fragmentados⁶⁹⁷. Sin embargo la constatación de la presencia de la «pura inhumanidad» en medio de la civilización permite seguir pensando la relación entre lo nuevo y lo siempre-igual, mostrando la persistencia de la atrocidad socialmente producida (cfr. supra, 4.4). Las experiencias históricas elaboradas por los teóricos críticos revelaban que la relación entre civilización y barbarie no era de oposición

⁶⁹⁵ MARX, KARL: «Zur Judenfrage», MEW 1, p. 369 s.

⁶⁹⁶ STENDER, WOLFRAM: *Kritik und Vernunft*, ob. cit., p. 82.

⁶⁹⁷ CLAUSSEN, DETLEV: «Das Neue im Alten», ob. cit., p. 20.

dicotómica, sino que la propia civilización estaba marcada por la dialéctica entre emancipación y represión; su progreso no podía consistir en la superación del miedo, puesto que estaba indisolublemente entrelazado con la renuncia. En este sentido se ha hablado de una perenne «contemporaneidad de Auschwitz», cuyas raíces pueden buscarse en una forma de barbarie específicamente moderna⁶⁹⁸. Sin embargo esta barbarie, que es primordialmente objetiva, sólo existe en la medida en que es reproducida y perpetuada por los sujetos socializados.

De ahí la centralidad de la Teoría Crítica de la subjetividad dañada, que analiza cómo la red de socialización funcional, cada vez más expansiva, se impone a los individuos conformando sus modos de relación con el mundo y sus patrones para racionalizar e interiorizar la coacción de los imperativos sociales. Y es que el análisis de las causas de la persistencia de la barbarie en medio de la civilización y de los motivos que llevan a los individuos socializados a perpetuar el daño que experimentan en el proceso de socialización no permite deshacerse de todo planteamiento de «filosofía de la conciencia» (cfr. supra, 4.3), sino que conduce a la pregunta por la producción social de conciencia e inconsciente. En este sentido el pensamiento adorniano, como *aggiornamento* de la tradición teórica desmitologizadora y emancipatoria, retoma la crítica marxiana de la falsa conciencia socialmente necesaria, pero es perfectamente consciente de que dicho modelo de crítica no puede ser conservado rígidamente en las sociedades del «breve siglo XX». Con la disolución del mundo burgués, el carácter de la ideología como falsa conciencia socialmente necesaria había sufrido una transformación estructural irreversible, y responder a la nueva

⁶⁹⁸ Para la «contemporaneidad e Auschwitz», cfr. ZAMORA, JOSÉ ANTONIO: «La actualidad de la Teoría Crítica», ob. cit., p. 181. Para su génesis en la realidad socio-histórica de la Ilustración burguesa, con la que sin embargo no es idéntica, cfr. CLAUSSEN, DETLEV: *Grenzen der Aufklärung*, ob. cit.

constelación histórica exigía pasar de la crítica de la ideología a la crítica de lo ideológico⁶⁹⁹. El análisis de la red de socialización de las sociedades postburguesas, que ya no toleraba nada que escapara a sus mallas, marcaba la diferencia histórica específica, y requería estudiar las formas en que los sujetos socializados interiorizaban los imperativos sociales. Por ello la crítica adorniana de lo ideológico está indisolublemente unida a la transformación estructural de la experiencia, a la preformación de las formas cotidianas de conciencia en la praxis social, a la incorporación del psicoanálisis como estudio de las contradicciones en el sujeto y a la génesis de la violencia y la destructividad; su objetivo es comprender las consecuencias de la lógica material de la violencia social sobre la configuración material de los individuos vivientes y de sus modos de relación con el mundo.

En este sentido el análisis adorniano de la falsa conciencia y de las condiciones objetivas que promueven su perpetuación constituye un momento central para plantear una tradición teórica fiel a sus impulsos; se trata de un entramado temático en el que convergen los principales elementos sacrificados en la «invención de la tradición» del cambio de paradigma, revelando hasta qué punto su intento de establecer unas «bases normativas» para las sociedades modernas ha eliminado el aguijón crítico y la percepción de los costes de la reproducción del dominio sobre los sujetos vivientes. En la medida en que lo ideológico revela la persistencia de una sociedad basada en la coacción y la violencia, cuya perpetuación se basa en la explotación y la re-funcionalización de las necesidades subjetivas, el intento de fundamentar la crítica en el horizonte trascendental de una «comunicación libre de coacción» recae en una ingenuidad que –para quien se declara «sucesor» de Adorno– ya no puede resultar científicamente

⁶⁹⁹ Sigo la formulación de STENDER, WOLFRAM: *Kritik und Vernunft*, ob. cit., p. 10.

aceptable. En este sentido los autores de *Dialéctica de la Ilustración* habían insistido ya en que «sólo hay una expresión para la verdad: el pensamiento que niega la injusticia. Si la insistencia en las partes buenas no las inserta en la totalidad negativa, glorifica su propio contrario: la violencia»⁷⁰⁰. En la medida en que ésta persiste, la Teoría Crítica debe revelar las tensiones ocultas bajo la inocua fachada de lo cotidiano, que exigen analizar los conflictos en el sujeto, su conciencia y su inconsciente antes de dar el salto a la intersubjetividad. Sin un análisis de las necesidades subjetivas y de la dinámica libidinal –socialmente condicionada– tampoco puede analizarse la dinámica del llamado «mundo de la vida», especialmente en la medida en que los sujetos que lo integran cada vez cuentan menos como seres concretos, se saben cada vez más impotentes y están cada vez más indefensos ante una vida que les sucede como «destino».

⁷⁰⁰ DA, p. 247 s.

5.1. BELOW THE SURFACE: LAS TRANSFORMACIONES DE LO IDEOLÓGICO

*«Was Ideologie heiÙe und was Ideologien sind, lßt sich
ausmachen nur so, indem man der Bewegung des Begriffs
gerecht wird, die zugleich eine der Sache ist»⁷⁰¹*

La insistencia adorniana en un «núcleo temporal de la verdad» exige distinguir un antes y un después en el planteamiento y las aspiraciones de la Teoría Crítica. La ruptura no puede entenderse como un acontecimiento puntual, sino como resultado del desarrollo inmanente del proyecto moderno, que acaba por dar lugar a un vuelco cualitativo hasta culminar en una atrocidad que lanzaba «una luz cruda y mortal»⁷⁰² sobre toda la historia de la civilización. El testimonio de la toma de conciencia de este vuelco puede encontrarse ya en una carta dirigida a Horkheimer en 1940, en la que Adorno parece anticipar las consecuencias de este cambio epocal para el proyecto teórico común: «Poco a poco, también bajo la impresión de las últimas noticias desde Alemania, tengo la impresión de que ya no voy a poder librarme del pensamiento en el destino de los judíos. A menudo me parece que todo aquello que estábamos acostumbrados a ver bajo el aspecto del proletariado hubiera pasado a los judíos en una terrible concentración. Me pregunto [...] si no deberíamos decir las cosas que queremos decir en relación con los judíos, que representan el punto opuesto a la concentración

⁷⁰¹ ADORNO, THEODOR W.: «Beitrag zur Ideologienlehre», GS 8, p. 458.

⁷⁰² MM, p. 266.

del poder»⁷⁰³. Hasta ese momento el proyecto teórico agrupado en torno al *Institut* de Max Horkheimer se había considerado todavía en «relación consciente» con las «luchas históricas» que aspiraban a una transformación social revolucionaria⁷⁰⁴. Desde su solidaridad con el sufrimiento humano y el intento de su superación, la Teoría Crítica había reconocido su adhesión al «imperativo categórico» marxiano que insistía en la necesidad de «derribar todas las relaciones en las que el ser humano es una criatura degradada, esclavizada, desamparada y despreciada»⁷⁰⁵. Sin embargo los acontecimientos del «breve siglo XX» imponen una revisión de las propias categorías de análisis para poder dar cuenta de una situación histórica en la que las formas sociales de integración, exclusión y violencia se habían transformado de manera irrefutable. En esta situación transformada, la articulación de una teoría emancipatoria desde la perspectiva de quienes «representaban el polo opuesto a la concentración de poder» suponía actualizar los motivos del análisis marxiano para que pudieran seguir haciendo justicia a su propio imperativo categórico; no se trataba de sustituir sin más el proletariado por los judíos, sino de efectuar «un cambio de

⁷⁰³ ADORNO, THEODOR W.: carta a Max Horkheimer el 5.8.1940, TWA-MH Bw II, p. 84. Para el contexto de la cita, cfr. supra, 3.2.

⁷⁰⁴ HORKHEIMER, MAX: «Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie», HGS 3, p. 192. Cfr. también «Traditionelle und kritische Theorie», HGS 4, p. 197.

⁷⁰⁵ MARX, KARL: «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung», MEW 1, p. 385. Para la centralidad del sufrimiento en la temprana Teoría Crítica de Horkheimer, cfr. HORKHEIMER, MAX: *Dämmerung*, HGS 2, p. 314. Por ello se ha llegado a señalar que la formulación de «teoría crítica» no era sino una forma encubierta de remitir, en clave de *Sklavensprache*, a la teoría marxista (CLAUSSEN, DETLEV: *Abschied von Gestern. Kritische Theorie heute*, ob. cit., p. 13). Lo cierto es que en una carta a Henryk Großmann el propio Horkheimer habla del texto de «Teoría tradicional y teoría crítica» como texto conmemorativo a los 70 años de la publicación del *capital*, de 1867 a 1937 (cfr. HORKHEIMER, MAX, cit. en STENDER, WOLFRAM: *Kritik und Vernunft*, ob. cit., p. 279). En este sentido la «invención de la tradición» que reduce el proyecto teórico al planteamiento de un «materialismo interdisciplinar» entendido como «metateoría para ciencias orientadas críticamente» neutraliza y nivela los impulsos reales de la Teoría Crítica, re-convirtiéndolo en un programa meramente académico (cfr. HONNETH, AXEL: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1986, p. 230 y supra, 3.4).

perspectiva que implica una corrección de la idea marxista de la historia»⁷⁰⁶. Los textos que median entre la citada carta a Horkheimer de 1940 y la *Dialéctica de la Ilustración* son testimonios de este proceso, que Adorno llevaría hasta sus últimas consecuencias veinte años más tarde en su reformulación del imperativo categórico a la luz de Auschwitz que puede encontrarse al inicio de la segunda «meditación sobre metafísica» en la *Dialéctica negativa*⁷⁰⁷.

Sin lugar a dudas la Teoría Crítica adorniana debe entenderse como un momento en las tensiones sociales e históricas, pero su pensamiento se vio obligado a reconocer que, después del *versäumte Augenblick*, éstas habían adquirido otra forma. De ahí que, a partir de su regreso a la República Federal Alemana, planteara su actividad teórica como *Eingriff* (cfr. supra, 2.3); es decir: intervención, ingerencia, transgresión. Después de la recaída en la barbarie, la única praxis urgente consistía en el intento de ofrecer resistencia a su perpetuación⁷⁰⁸. Esto significaba ante todo luchar contra las formas sociales de falsa conciencia y explotación del inconsciente que encontraban suelo fértil en la impotencia de unos individuos debilitados, que se sabían fungibles y prescindibles y buscaban compensaciones para un narcisismo herido por un modelo social que no es capaz de reconocerlos sino como ejemplares abstractos o como mera suma de capacidades. Las formas de movilizar esta herida subjetiva por el no-reconocimiento, poniéndolo al servicio de la reproducción del dominio y perpetuando así a los seres humanos como criaturas desamparadas, despreciadas e impotentes constituyen el objeto de la Teoría Crítica de lo ideológico llevada a cabo por

⁷⁰⁶ ZAMORA, JOSÉ ANTONIO: *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, ob. cit., p. 117.

⁷⁰⁷ «Hitler ha impuesto a los seres humanos en su estado de no-libertad un nuevo imperativo categórico: establecer su pensamiento y su acción de modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada semejante» (ND, p. 358, cfr. supra, 4.4).

⁷⁰⁸ ADORNO, THEODOR W.: «Marginalien zu Theorie und Praxis», GS 10.2, p. 769. Cfr. supra, 4.4.

Adorno –desde la industria de la cultura al antisemitismo pasando por las diferentes formas de «religión de la vida cotidiana»–. La comprensión de la crítica adorniana de la falsa conciencia en la era de la socialización total exige analizar su recepción de la crítica marxiana de la ideología y su modo de actualizarla y ponerla a la altura de una nueva realidad histórica⁷⁰⁹; sólo siguiendo esta transformación del concepto, que responde a las transformaciones de su objeto, puede aspirarse a comprender la contribución específica de su Teoría Crítica a las relaciones entre falsa conciencia, inconsciente y transformación estructural de la subjetividad y la experiencia.

El análisis marxiano de la falsa conciencia parte de la distinción entre *Wesen* y *Erscheinung* de lo social. El modo en que los fenómenos sociales se manifiestan a la percepción espontánea de los sujetos no revelan de modo inmediato la esencia de la sociedad ni las leyes que rigen su dinámica; si bien la sociedad aparece como una mera suma de individuos, su carácter específico no es la mera suma de éstos, sino las relaciones y circunstancias que vinculan a dichos individuos entre sí⁷¹⁰. Por ello el conocimiento de lo social, que en la teoría de Marx está indisolublemente ligado a su transformación, no puede contentarse con la mera apariencia inmediata de lo social, sino que exige interpretarla para poder descifrar el carácter de dichas relaciones y las leyes por las que se rigen; de lo contrario la teoría se limita a ser reflejo, expresión o síntoma de unas relaciones sociales que no ha llegado a comprender⁷¹¹. En el análisis marxiano de la

⁷⁰⁹ En realidad el planteamiento marxiano no es abandonado, sino actualizado y puesto a la altura de un nuevo momento histórico. Así se ofrece el modelo de una relación con el pasado en la que ya sólo queda abierto el camino crítico: acudir a lo «heredado» no como algo meramente «dado» –ésta es la génesis del dogmatismo–, sino desde la conciencia más actual del presente (cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Über Tradition», GS 10.1, p. 315 y s.).

⁷¹⁰ MARX, KARL: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 42, p. 189.

⁷¹¹ MARX, KARL: *Die deutsche Ideologie*, MEW 3, p. 405.

sociedad capitalista burguesa la dificultad consiste en que el proceso de valoración del capital, que rige la reproducción material de la sociedad, se consume en una dinámica ciega y caótica; las leyes que rigen dicho proceso se imponen a través de las acciones de los individuos, pero de espaldas a ellos: «la acción del intercambio abstrae del uso, la conciencia del actor no»⁷¹².

La clave del análisis marxiano, tal y como será recibido por los teóricos críticos en el «breve siglo XX», consiste en este antagonismo entre la acción consciente de los individuos socializados, dirigida a satisfacer sus intereses concretos, y su significado en la dinámica de la reproducción total de la sociedad. Dicha dinámica determina el destino de sus vidas y su posibilidad de autoconservación, pero su funcionamiento se sustrae a su comprensión y les convierte en objetos –no sujetos– de los procesos sociales⁷¹³. En consecuencia la dinámica de reproducción de la sociedad se

⁷¹² SOHN-RETHEL, ALFRED: *Geistige und körperliche Arbeit*, Weinheim, Acta Humaniora, p. 23. Max Horkheimer lo expresaría con su habitual pregnancia: «En el modelo económico burgués la actividad de la sociedad es ciega y concreta, la del individuo abstracta y consciente» (HORKHEIMER, MAX: «Traditionelle und kritische Theorie», HGS 4, p. 174). Cfr. también MARX, KARL: *Das Kapital I*, MEW 23, p. 88.

⁷¹³ En este antagonismo entre individuo y totalidad social consistía la diferencia específica entre la teoría marxiana y la crítica de la economía clásica (y también la neoclásica): «Las economía política clásica y neoclásica dan por sentado como algo evidente que ambas [relaciones de intercambio y los cálculos de beneficio] se encuentran en los individuos y sus estrategias de acción aparentemente generales y, partiendo de ellas, intenta explicar el contexto social. En consecuencia deben proyectar una buena parte de la socialidad que quieren explicar en el carácter de los individuos; así por ejemplo Adam Smith cuando señala que la propiedad que distingue al ser humano del animal es la 'propensión al intercambio', a partir de lo cual no le resulta difícil derivar de la racionalidad *de este* ser humano (el propietario de mercancías) la estructura de una economía basada en el intercambio de mercancías, declarando esta estructura como propiedad humana universal» (HEINRICH, MICHAEL: *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*, Stuttgart, Schmetterling, 2005, p. 43). Frente a ello, la insistencia marxiana de un antagonismo entre los individuos y la ley de la reproducción social muestra que son las relaciones sociales las que imponen un modelo de relación social al que los individuos deben atenerse para la reproducción material de su vida. Esta concepción marxiana es mantenida en la Teoría Crítica de Adorno, como resulta obvio cuando señala que «lo específicamente social» consiste en «la prepotencia de las relaciones sociales sobre los hombres, que no son sino sus productos impotentes»

les presenta como algo externo e independiente de ellos, y la relación entre la acción individual orientada a la satisfacción de las propias necesidades y su éxito o fracaso en la reproducción de la totalidad social sólo se revela *post festum*. Las mercancías sólo adquieren un valor cuando entran en una relación de intercambio con otras mercancías. Sólo en dicho acto de intercambio se revela el tiempo de trabajo socialmente necesario, y en consecuencia el valor de las mercancías producidas; en este sentido hablaba Marx del carácter «espectral» del valor⁷¹⁴, cuya abstracción dificulta a los individuos la comprensión de la dinámica que rige sus vidas, que es aceptada como una especie de «ley natural» e impenetrable que determina su existencia de manera heterónoma⁷¹⁵. Si «el valor transforma todo producto del trabajo en un jeroglífico social»⁷¹⁶, la conciencia espontánea de los individuos no lograba descodificar dicho jeroglífico sino como un fetiche: una entidad con vida propia, dotada de un poder aparentemente mágico que controlaba sus vidas, mientras que para ellos el proceso preservaba un carácter inevitable –a esto se refería Adorno cuando hablaba de la persistencia del «hechizo»⁷¹⁷–. En este sentido, la crítica marxiana del

(ADORNO, THEODOR W.: «Gesellschaft», GS 8, p. 9. Cfr. también ND, p. 298 s. De hecho la constante insistencia de Adorno en la «sociedad del intercambio» no es sino una referencia a la ley del valor. Para un conjunto de estudios sobre la relación entre la Teoría Crítica adorniana y el análisis marxiano de la forma del valor, cfr. BECKER, JENS y BRAKEMEIER, HEINZ (eds.): *Vereinigung freier Individuen. Kritik der Tauschgesellschaft und gesellschaftliche Gesamtsubjekt bei Adorno*, Hamburgo, VSA, 2004).

⁷¹⁴ MARX, KARL: *Das Kapital I*, MEW 23, p. 51.

⁷¹⁵ MARX, KARL: *Das Kapital I*, MEW 23, p. 89. El carácter brutal e irracional de esta «ley natural» que «se cierne sobre la tierra como el antiguo destino y con una mano invisible distribuye fortuna y desgracia, crea y destruye riqueza» (MARX, KARL: *Die deutsche Ideologie*, MEW 3, p. 35) puede comprobarse sobre todo en las violentas crisis, que son entendidas como mecanismos de «autorregulación» y «corrección» de los desequilibrios en una dinámica socio-económica ciega (cfr. POLLOCK, FRIEDRICH: «Bemerkungen zur Wirtschaftskrise», ob. cit., p. 42).

⁷¹⁶ MARX, KARL: *Das Kapital I*, MEW 23, p. 88.

⁷¹⁷ Por ejemplo, cfr. ND, p. 337, «Gesellschaft», GS 8, p. 19, «Postscriptum», GS 8, p. 92, «Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?», GS 8, p. 369 s. o «Freizeit», GS 10.2, 645.

fetichismo se dirige contra la falsa apariencia de «necesidad natural»⁷¹⁸ que el proceso material de la sociedad adquiere para los individuos, pero desvela también cómo éstos tienden a confundir el principio abstracto que rige el proceso de reproducción de la sociedad –la ley del valor– con las diferentes manifestaciones concretas de la misma en los distintos momentos del proceso –mercancía, dinero, capital-rédito, renta del suelo, trabajo-salario, etc.–. La teoría marxiana revela cómo la conciencia cotidiana, al no lograr trascender los falsos ídolos de la inmediatez y aferrarse a las «personalizaciones» pseudoconcretas de una ley abstracta, acababa por convertirse en falsa conciencia⁷¹⁹. Frente a su encubrimiento de las relaciones sociales reales, el propósito de Marx era dar lugar a una teoría capaz de desvelar el mecanismo por el que se regía realmente la reproducción material de la sociedad, con la esperanza de que el esclarecimiento teórico contribuyera a desmentir la falsa apariencia de naturaleza de las relaciones sociales, permitiendo a los seres humanos reapropiarse de su dignidad y tomar en sus manos las riendas de su destino⁷²⁰.

⁷¹⁸ MARX, KARL: *Das Kapital I*, MEW 23, p. 95 s.

⁷¹⁹ Cfr. MARX, KARL: *Das Kapital III*, MEW 25, p. 838. En este sentido Friedrich Pollock escribía en 1928: «Lo que para Marx es la esencia y la apariencia en la economía política podría expresarse así: las relaciones sociales del proceso de producción, históricamente determinadas, serían la esencia; por el contrario las formas jurídicas y culturales serían meras formas de aparición a través de las que tiene lugar el proceso productivo, especialmente las categorías que aparentemente indican estados de cosas objetivos como mercancía, valor o dinero, que sólo pueden explicarse remitiendo a tales relaciones» (POLLOCK, FRIEDRICH: «Zur Marxens Geldtheorie», GRÜNBERG, CARL (ed.): *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 13, 1928, reimpresso en Fráncfort del Meno, Syndicat, 1979, p. 195).

⁷²⁰ La relación entre fetichismo y falsa conciencia ha sido puesta en cuestión por algunas lecturas recientes de Marx (cfr. HEINRICH, MICHAEL: *Kritik der politischen Ökonomie*, ob. cit., p. 69 s. y REHMANN, JAN: *Einführung in die Ideologietheorie*, Hamburgo, Argument, 2008, p. 29 ss.). Por el contrario, la interpretación de los escritos marxianos en la Teoría Crítica de Adorno, Horkheimer, Marcuse y Pollock parte precisamente de que la crítica del fetichismo retoma, precisa y completa la crítica de la falsa conciencia desarrollada en los escritos tempranos (fundamentalmente «Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción» y *La ideología alemana*). El hecho de que el Marx de

La posibilidad de esclarecer mediante la argumentación y el análisis la ofuscación de una conciencia cotidiana fijada en el fetichismo –que es lo que posibilita convertir el esclarecimiento teórico en punto de partida para la transformación social– se debe a que dichas formas de falsa conciencia no son simplemente falsas: en ellas se expresa también algo verdadero. La ambigüedad de esta falsa conciencia está expresada de modo particularmente pregnante en los escritos marxianos de juventud. En dichos textos, marcados por la polémica con el materialismo sensualista de Feuerbach y con los jóvenes hegelianos, Marx había planteado la crítica de la falsa conciencia desde la crítica de la religión. Su análisis del fenómeno religioso lo desvelaba por una parte como protesta contra la miseria material real –«suspiro de la criatura oprimida»– y por otra como consuelo y justificación de la misma –como «opio del pueblo»–⁷²¹. De este modo había mostrado que en la religión se sedimentaba ya el impulso hacia una realidad más humana, pero en una falsa proyección; se trataba de la «realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana no posee ninguna realidad verdadera»⁷²². Dirigiendo dicho impulso latente hacia el

El capital se refiere al «reflejo religioso del mundo real» (*Das Kapital I*, MEW 23, p. 94), a una «mistificación de las relaciones de producción» o incluso a una «religión de la vida cotidiana» (ambas en *Das Kapital. III*, MEW 25, p. 838) parecen confirmar esta lectura. En este sentido los autores que desechan la continuidad de la crítica del fetichismo con la crítica de la falsa conciencia olvidan lo que hacía que la falsa conciencia fuera socialmente necesaria. La consecuencia lógica es su malinterpretación del concepto de lo ideológico en la Teoría Crítica, particularmente en la adorniana, que es identificada sin más con la ofuscación y la manipulación (cfr. REHMANN, JAN: *Einführung in die Ideologietheorie*, ob. cit., p. 71 ss.).

⁷²¹ «La miseria religiosa es por una parte *expresión* de la miseria real y por otro *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el conforto de un mundo sin corazón, tal y como existe en el espíritu de las circunstancias insípidas. Es el *opio del pueblo*» (MARX, KARL: «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung», MEW 1, p. 378).

⁷²² *Ibíd.* En este sentido el joven Marx señala que las formas del derecho y la política revelaban el mismo tipo de falsa conciencia que el fenómeno religioso. Por ello se refiere a ellas como una «*Religion des Volkslebens*», en la medida en que subraya «el cielo de su generalidad frente a la *existencia terrestre* de su realidad» («Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie», MEW 1, p. 233).

conocimiento del proceso material de la sociedad, el joven Marx aspiraba a «despertar a la conciencia del sueño sobre sí misma»⁷²³. Pero sólo el Marx maduro lograría desvelar lo que hacía que la falsa conciencia, que no era sino la conciencia cotidiana, fuera socialmente necesaria, y por tanto resistente a toda forma de esclarecimiento⁷²⁴. Se trataba de la necesidad de los individuos de plasmar de forma concreta y tangible unas relaciones sociales abstractas y opacas que regían sus vidas con una violencia incontestable. De este modo daban lugar a mistificaciones y personalizaciones que les ofrecieran una apariencia de humanidad en un mundo abstracto e inhumano. En este sentido el Marx de *El capital*, con claras resonancias a sus escritos de juventud, se refiere a formas de «religión de la vida cotidiana» en las que se materializa su deseo de poder «volver a sentirse en casa»⁷²⁵ en una realidad impenetrable que perciben como coacción. De acuerdo con ello, toda forma de falsa conciencia es en realidad «suspiro de la criatura oprimida», y por tanto no mero producto de la manipulación, sino intento de compensar el desamparo de los sujetos socializados ante unas relaciones sociales que son percibidas como «segunda naturaleza», una realidad que se les presenta como autónoma de su voluntad y que se les impone de modo obligatorio e incontestable: «El reflejo religioso del mundo real sólo puede desaparecer tan pronto como las circunstancias de la vida cotidiana de los seres humanos establezcan día a

⁷²³ «La reforma de la conciencia consiste *tan sólo* en hacerla tomar conciencia del mundo, en despertarla del sueño sobre sí misma y explicarla sus propias acciones [...]. Reforma de la conciencia no a través del dogma, sino desde el análisis de lo mítico, de la conciencia aún confusa, ya se manifieste de modo religioso o político. Entonces podrá comprobarse que el mundo posee desde hace tiempo el sueño de una cosa de la que sólo necesita tomar conciencia para lograr hacerse con ella» (MARX, KARL: carta a Arnold Ruge, septiembre de 1843, «Briefe aus den 'Deutsch-Französischen Jahrbüchern'», MEW 1, p. 346).

⁷²⁴ Cfr. sobre todo el capítulo sobre el carácter fetichista de la mercancía y su secreto (MARX, KARL: *Das Kapital I*, MEW 23, pp. 85-98).

⁷²⁵ MARX, KARL: *Das Kapital III*, MEW 25, p. 838.

día relaciones transparentes entre ellos y con la naturaleza»⁷²⁶.

En la medida en que en las sociedades del «breve siglo XX» el hechizo de la heteronomía persiste, los individuos siguen viviendo su vida como «destino natural» y la espesa red funcional de la sociedad dejaba cada vez menos huecos, la crítica marxiana de la falsa conciencia, del fetichismo y de la «religión de la vida cotidiana» sigue constituyendo el horizonte de crítica adorniano⁷²⁷. Esto se debe tanto a la persistencia de la impotencia de los sujetos como a su desconocimiento de las leyes sociales abstractas que rigen su vida. Por ello ninguna teoría que se presente como «continuación» de sus planteamientos puede permitirse ignorar los motivos para la desconfianza en la falsa inmediatez e hipostasiar la supuesta autonomía del «mundo de la vida» y de las formas de conciencia cotidiana⁷²⁸. Sin embargo, pese a que el concepto marxiano de ideología juega un papel central en el planteamiento de la Teoría Crítica adorniana⁷²⁹, el paso del capitalismo

⁷²⁶ MARX, KARL: *Das Kapital I*, MEW 23, p. 94.

⁷²⁷ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?», GS 8, p. 360 y p. 368 s. Adorno reconoce explícitamente la centralidad de la distinción entre apariencia y esencia de lo social en «Einleitung zum 'Positivismusstreit in der deutschen Soziologie'», GS 8, p. 291 s.

⁷²⁸ La distinción del «cambio de paradigma» habermasiano entre sistema y mundo de la vida puede encontrarse en TKH II, p. 171 ss., y su «desacoplamiento» en p. 229 ss.

⁷²⁹ La centralidad del concepto marxiano de ideología para la Teoría Crítica de Adorno – también para la de Horkheimer – puede apreciarse en sus intentos de defenderlo de su deformación por parte de la sociología del conocimiento. Ésta se apropiaba del término eliminando su referencia a la objetividad social – a la que remitía como falsa conciencia de la misma –, y lo extendía a toda forma de conciencia susceptible de ser reducida a mera expresión de una determinada forma de existencia social, siendo por tanto encubrimiento de un interés particular (HORKHEIMER, MAX: «Ein neuer Ideologiebegriff?», HGS 2, p. 272 s.). En este sentido Adorno denunciaría su «gesto de escepticismo inofensivo» que «cuestiona todo y no ataca nada» (ADORNO, THEODOR W.: «Das Bewußtsein der Wissenssoziologie», GS 10.1, p. 31, cfr. también «Neue wertfreie Soziologie», GS 20.1, pp. 13-45). Su crítica a esta nueva comprensión de la ideología parte de que, al reducirla a mero conjunto de ideas, formas de pensamiento o visiones del mundo, nivela los antagonismos sociales reales reduciéndolos a un conjunto de particularismos antagónicos y con ello, en último término, nivela también el concepto de sociedad como tal. La crítica de Adorno en este sentido es contundente:

liberal al capitalismo avanzado impedía una continuidad sin fallas con su modelo de análisis. Con la expansión de la red de socialización hasta alcanzar un nivel sin precedentes, la situación objetiva se había hecho aún más impenetrable; en este sentido afirma Adorno que el «secreto» del nuevo modelo social es que «el aparato de reproducción de la vida coincide inmediatamente con el de su dominio»⁷³⁰. En efecto, la dinámica social del capitalismo avanzado revelaba una incrustación de procesos políticos, económicos, psicológicos y culturales que resultaba especialmente tangible en las formas de socialización vinculadas a la industria de la cultura. Con el crecimiento de la integración y concentración social, que aceleraba el proceso de «desencantamiento del mundo» destruyendo las explicaciones y formas de vida tradicionales, aumentaba también el desamparo de los individuos socializados, y con él su receptibilidad para el prejuicio, la superstición y otras formas de «religión de la vida cotidiana» que les suministraran pseudoexplicaciones de la realidad que les ofrecieran algo a lo que aferrarse en su praxis cotidiana y les permitieran sentirse de nuevo «en casa» en un mundo violento e impenetrable: «Nada resulta más difícil para los seres humanos que poder comprender y convertir en objeto de experiencia lo anónimo y objetivo. En tanto que seres vivientes, sólo pueden abrirse paso buscando la culpa de lo negativo en los hombres, y de este modo humanizando al mismo tiempo el peligro de deshumanización»⁷³¹. Es decir, lo que pervive del análisis marxiano del fetichismo es la *forma* de la

«Manifestaciones sobre la superficie de la ideología, es decir, sobre la distribución de las opiniones, pasan a sustituir el análisis de lo que significan en el conjunto de la sociedad» (ADORNO, THEODOR W.: «Beitrag zu Ideologienlehre», GS 8, p. 460). De ahí su diagnóstico de que la ideología ya no es un medio para el conocimiento, sino una forma de tutelarla (ADORNO, THEODOR W.: «Kulturkritik und Gesellschaft», GS 10.1, p. 24); podríamos decir incluso: una nueva forma de «religión cotidiana», una coartada a la necesidad de reflexión y de autorreflexión.

⁷³⁰ ADORNO, THEODOR W.: «Graeculus (II). Notizen zu Philosophie und Gesellschaft», FAB VIII, p. 11.

⁷³¹ ADORNO, THEODOR W.: «Individuum und Organisation», GS 8, p. 446 s.

falsa conciencia, una inversión entre concreto y abstracto que parece haber dado lugar a una transformación de la experiencia ligada a la forma de la mercancía⁷³²; sin embargo el contenido concreto de la crítica marxiana a la falsa conciencia, en el que Marx basa su planteamiento de la crítica inmanente y en cierto modo la relación entre teoría y praxis, ya no parece viable.

En efecto, si la teoría marxiana había intentado desarrollar «a partir de los principios del mundo nuevos principios para el mundo»⁷³³, Adorno se encontraba ante una situación histórica en la que tales pretensiones ya no eran evidentes de suyo: «Marx lo tuvo más fácil, en la medida en que tenía a su disposición la ciencia del sistema maduro del liberalismo. Sólo necesitaba preguntar si el capitalismo, en sus propias categorías dinámicas, se correspondía con dicho modelo para, a partir de la negación determinada del sistema teórico que le venía dado, dar lugar a una teoría con apariencia de sistema»⁷³⁴. En efecto, Marx habían podido criticar todavía la contradicción entre la sociedad burguesa y la conciencia que ésta tenía de sí misma; en este sentido su crítica de la acumulación originaria había desenmascarado la violencia con la que se había impuesto un sistema que de ningún modo armonizaba con los ideales de libertad, igualdad y fraternidad⁷³⁵. La crítica que tomaba en serio los ideales burgueses y los confrontaba con sus condiciones materiales reales ponía de manifiesto la

⁷³² Cfr. sobre todo «Über den Fetischcharakter der Musik und die Regression des Hörens», GS 14, pp. 14-50 y DA, p. 153 ss. Cfr. también CLAUSSEN, DETLEV: «Über Psychoanalyse und Antisemitismus», ob. cit., p. 118.

⁷³³ «No nos enfrentamos al mundo doctrinariamente con un nuevo principio: ¡he aquí la realidad, arrodíllate ante ella! Desarrollamos a partir de los principios del mundo nuevos principios para el mundo» (MARX, KARL: «Briefe aus den 'Deutsch-Französischen Jahrbüchern'», MEW 1, p. 345).

⁷³⁴ ADORNO, THEODOR W.: «Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?», GS 8, p. 359.

⁷³⁵ MARX, KARL: *Das Kapital. I*, MEW 23, p. 741 ss. Cfr. también RIPALDA, JOSÉ MARÍA: *Los límites de la dialéctica*, Madrid, Trotta, 2005, p. 28 ss. y STENDER, WOLFRAM: *Kritik und Vernunft*, ob. cit., p. 32.

contradicción interna del modelo social: su carácter ideológico⁷³⁶. Sin embargo el proceso histórico que llevó a la Teoría Crítica a la necesidad de replantear las propias categorías «en relación con los judíos» –no en vano el antisemitismo moderno acompañaba como una sombra la falsa universalidad de los ideales burgueses–, revelaba la imposibilidad de remitir a unos ideales rectores desde los que poder plantear la crítica inmanente; y es que la sociedad que había hecho posible Auschwitz revelaba una transformación estructural de largo alcance, que limitaba las posibilidades de la crítica: «Eran buenos tiempos cuando aún podía escribirse una crítica de la economía política que pudiera comprender esta sociedad según su propia *ratio*. Porque entre tanto se ha desecho de ella como chatarra y la ha sustituido por la disposición inmediata»⁷³⁷. En efecto, ante una sociedad en la que la única *ratio* es la *ultima ratio*, en la que, para poder reproducir su vida, los individuos deben adaptarse y someterse hasta el último rincón de su vida anímica, se hacía manifiesto un nivel de irracionalidad que hacía cuestionable la posibilidad de la comprensión y de la teoría en cuanto

⁷³⁶ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Beitrag zur Ideologienlehre», GS 8, p. 464 s.

⁷³⁷ ADORNO, THEODOR W.: «Versuch, das Endspiel zu verstehen», GS 11, p. 284. Cfr. también *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, ob. cit., p. 44 s. En este sentido Detlev Claussen escribe: «Con la época del capitalismo liberal termina también la relativa previsibilidad del curso económico de los acontecimientos de la que parte todavía el primer tomo de *El capital*. A la depotenciación de la economía en la realidad debe responder lógicamente también la depotenciación de la economía en la crítica de la sociedad. Eso no quiere decir que todos los motivos económicos desaparezcan y hayan perdido todo objeto. El decurso histórico se subjetiviza precisamente porque la primacía de lo objetivo no pudo ser rota» (CLAUSSEN, DETLEV: *Grenzen der Aufklärung*, ob. cit., p. 46). En este sentido, a partir de la década de 1940, el análisis del fascismo deja de ser el estudio de un fenómeno puntual para convertirse en «clave de la anatomía social occidental»: en ningún otro fenómeno podía descifrarse con tanta claridad el alcance de las fuerzas latentes en la nueva época histórica (cfr. ZAMORA, JOSÉ ANTONIO: *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, ob. cit., p. 64). Por ello es fundamental no perder de vista que para Adorno el totalitarismo «no fue impuesto desde fuera por un par de desesperados, no representa un accidente laboral en la autopista del progreso, sino que las fuerzas de su destrucción maduraron en medio de la cultura» (ADORNO, THEODOR W.: «Beitrag zur Ideologienlehre», GS 8, p. 470).

tales⁷³⁸. De ahí que Adorno señalara una transformación de lo ideológico en el capitalismo avanzado, en la que se pasaba del encubrimiento a la mera amenaza de un poder social que ha llegado a ser avasallador: «La ideología ya no es una envoltura, sino tan sólo el amenazante rostro del mundo»⁷³⁹.

Sin embargo su planteamiento no termina aquí: si la violencia del principio social se hace explícita hasta este punto, resulta necesario analizar por qué es perpetuada por los mismos sujetos vivientes que son convertidos en meros objetos de «disposición inmediata». De ahí la necesidad de esclarecer cómo intervienen aquí las nuevas formas de lo ideológico, cuyo carácter específico es captado de manera precisa en la concepción de la falsa conciencia como «religión de la vida cotidiana»: se trata del intento de compensar la propia impotencia buscando formas de reconciliarse con el todo social y ser reconocido en él, a través de pseudo-explicaciones del mundo y culpables sobre los que descargar la insoportable presión que «sigue gravitando sobre los sujetos». No en vano, a partir del «breve siglo XX», la existencia social de lo ideológico aparece indisolublemente unida a la violencia, la exclusión y la agresión, pero éstas deben ser también entendidas como consecuencia de la persistencia del miedo y al debilitamiento y la infantilización del yo. Por ello, en la medida en que se trataba de esclarecer las causas de la barbarie que culmina en Auschwitz –y que no desaparecieron con la derrota militar en 1945–, el pensamiento adorniano no puede resignarse al abandono de la crítica, sino que exigía su radicalización.

⁷³⁸ «La irracionalidad de la estructura social presente impide su desarrollo racional en la teoría» (ADORNO, THEODOR W.: «Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?», GS 8, p. 359).

⁷³⁹ ADORNO, THEODOR W.: «Beitrag zur Ideologienlehre», GS 8, p. 477.

5.2 FALSA CONCIENCIA E INCONSCIENTE: CRÍTICA DE LO IDEOLÓGICO Y ANÁLISIS DEL YO

*«Vom Psychologischen rede ich nur deshalb soviel,
weil die anderen, wesentlicheren Momente dem
Willen gerade der Erziehung weitgehend entrückt sind,
wenn nicht dem Eingriff der Einzelnen überhaupt»⁷⁴⁰*

En la medida en que debía responder a una situación transformada, la Teoría Crítica tenía que actualizar y ampliar el análisis marxiano de la ideología. Sin duda el «proceso social en el que la vida se perpetúa quejumbrosamente»⁷⁴¹ seguía resultando el elemento prioritario, pero las experiencias de la revolución malograda, «el establecimiento de los poderes que se revelarían totalmente en el fascismo»⁷⁴² y la reducción de la función social de los individuos en el capitalismo post-liberal ya no permitían dejar inatendidas «las condiciones subjetivas de la irracionalidad objetiva»⁷⁴³. Esto implicaba el estudio del proceso de constitución de la falsa conciencia en los sujetos, pero sin olvidar que dicha falsa conciencia no era una realidad primaria, sino socialmente producida⁷⁴⁴; sólo teniendo esto en cuenta puede aspirarse a comprender el carácter específico de un momento histórico en que «el peligro de una inmigración del dominio en los seres humanos a través de la monopolización de sus necesidades no es una

⁷⁴⁰ ADORNO, THEODOR W.: «Erziehung nach Auschwitz», GS 10.2, p. 678.

⁷⁴¹ ADORNO, THEODOR W.: «Max Horkheimer», GS 20.1, p. 151.

⁷⁴² ADORNO, THEODOR W.: «Jene zwanziger Jahre», GS 10.2, p. 501.

⁷⁴³ ADORNO, THEODOR W.: «Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie», GS 8, p. 42.

⁷⁴⁴ ADORNO, THEODOR W.: carta a Walter Benjamin, 2, 4 y 5.8.1935, TWA-WB C, p. 121.

creencia supersticiosa que pueda exorcizarse con un conjuro, sino que representa una tendencia real del capitalismo tardío»⁷⁴⁵. En efecto, las formas de socialización surgidas en las primeras décadas del «breve siglo XX», vinculadas a una masificación, tecnificación e integración social sin precedentes, eliminaban las instancias tradicionales de mediación entre individuo y reproducción social, y parecían implicar que el yo sólo podía conservarse con vida si borraba la línea de demarcación que le separa de su entorno⁷⁴⁶. De este modo la lógica de la autoconservación, en una civilización regida por el ciego dominio de la naturaleza, conducía a los sujetos a una adaptación incondicional y desdibujaba las fronteras entre racionalidad e irracionalidad, con lo que la propia economía libidinal llevaba a los individuos vivientes a tomar parte en la dialéctica de la Ilustración. Esto implicaba la transformación irreversible de categorías como subjetividad e individualidad, por lo que el planteamiento de los teóricos críticos pasa de la «antropología de la edad burguesa» al análisis de «un nuevo tipo humano»⁷⁴⁷; entre ambos no había una ruptura, sino una suma de transformaciones cuantitativas que había dado lugar a un vuelco cualitativo.

Desde el punto de vista de la comprensión y la crítica de la ideología, estas transformaciones exigían replantear el antagonismo entre la conciencia que los individuos tienen de sus propias acciones y su lugar real en la dinámica de la sociedad. Retrospectivamente resulta claro que la teoría marxiana no había logrado aclarar las circunstancias que permitían la

⁷⁴⁵ ADORNO, THEODOR W.: «Thesen über Bedürfnis», GS 8, p. 393.

⁷⁴⁶ ADORNO, THEODOR W.: «Individuum und Gesellschaft», FAB VIII, p. 62 y p. 73.

⁷⁴⁷ Para el análisis de la antropología de la sociedad burguesa, cfr. HORKHEIMER, MAX: «Egoismus und Freiheitsbewegung», HGS 4, pp. 9-88. Para el análisis del nuevo tipo humano, cfr. los fragmentos escritos en la década de 1940 en el exilio americano y recogidos por Rolf Tiedemann en ADORNO, THEODOR W.: «Individuum und Gesellschaft», FAB VIII, p. 61 ss.

constitución de la falsa conciencia⁷⁴⁸; una problemática que, con el paso de la mediación de la *ratio* liberal-burguesa –en la que aún era posible la apariencia de que los individuos perseguían su interés individual– a la *ultima ratio* de la «disposición inmediata» había adquirido una urgencia arrolladora. Marx había mostrado cómo la falsa conciencia, entendida como manifestación del desconocimiento y la impotencia de los sujetos, surgía como «mistificación» de las relaciones sociales abstractas y aparentemente impenetrables en el mundo industrializado moderno⁷⁴⁹. Lo esencial, como ya se ha señalado, era la inversión entre abstracto y concreto, que llevaba a los individuos a aferrarse a los falsos ídolos de la inmediatez, a «personalizaciones» que presentaban bajo una forma tangible –si bien simplificadora y falsa– relaciones que escapaban a su comprensión y, al mismo tiempo, determinaban completamente su vida. Sin embargo, en la medida en que la teoría marxiana había desatendido la relación entre la realidad material externa y la realidad psíquica interna, había podido llevar a cabo una crítica de la ideología, pero carecía de un concepto de lo ideológico⁷⁵⁰: no lo reconoce como una realidad específica ni es capaz de mostrar las condiciones que determinan su surgimiento.

Ante la realidad socio-histórica de las sociedades post-liberales, caracterizadas por los procesos de concentración e incrustación de fenómenos económicos, políticos y sociales, la Teoría Crítica ya no podía evitar esta pregunta; su análisis de lo ideológico ya no era una mera cuestión de conciencia verdadera o falsa, sino de comprender cómo se constituyen y fijan las relaciones de dominio y servidumbre en la praxis cotidiana de la sociedad y en la conciencia de los sujetos. De ahí que sus planteamientos

⁷⁴⁸ Cfr. CLAUSSEN, DETLEV: *Grenzen der Aufklärung*, ob. cit., p. 117 s. y p. 127 s.

⁷⁴⁹ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Beitrag zur Ideologienlehre», GS 8, p. 459 y MARX, KARL: *Das Kapital III*, MEW 25, p. 838.

⁷⁵⁰ Cfr. STENDER, WOLFRAM: *Kritik und Vernunft*, ob. cit., p. 38.

remitan a los diferentes factores que ayudan a racionalizar y encubrir la propia inadecuación de los sujetos a la racionalidad objetiva, apelando a los mecanismos de defensa que encubren y racionalizan los costes y fricciones que implica su proceso de adaptación, en el que los individuos no-idénticos deben pulirse conforme a la lógica civilizatoria de la identidad hasta el punto de reducirse a meras funciones sociales o a un conjunto de capacidades y destrezas –ya que socialmente sólo son reconocidos como tales–. De este modo la teoría adorniana había mostrado que la falsa conciencia no sólo era un síntoma del desconocimiento y la impotencia de los sujetos, sino que sintoniza con las necesidades de la economía libidinal de un yo escindido y socialmente debilitado: le ayuda a hacer del «amenazante rostro del mundo» un lugar habitable. «Dado que la objetividad dominante es objetivamente inadecuada a los individuos, sólo puede realizarse a través de los individuos, de modo psicológico»⁷⁵¹; sin embargo el resultado de esta interiorización psicológica no puede ser sino una reconciliación ficticia en la que el conflicto persiste, si bien desplazado y racionalizado. De ahí la centralidad de la observación de Adorno: «El carácter fetichista de la mercancía no es un hecho de conciencia, sino que es eminentemente dialéctico en tanto que produce conciencia. Pero esto quiere decir que la conciencia o el inconsciente no pueden reproducirlo simplemente como sueño, sino que responden a él por igual con el deseo y el miedo»⁷⁵². La referencia al deseo y al miedo implica ya toda una

⁷⁵¹ ND, p. 345. Cfr. también supra, 4.3. Y, en uno de los «epilegómenos dialécticos» a *Dialéctica negativa*: «En la medida en que las coacciones objetivas se interiorizan siempre de nuevo, sin la psicología no podría entenderse ni el que los seres humanos se entreguen pasivamente a un estado de irracionalidad destructiva ni el que se incorporen a movimientos cuya contradicción con sus intereses no sería difícil de comprender» (ADORNO, THEODOR W.: «Marginalien zu Theorie und Praxis», GS 10.2, p. 773).

⁷⁵² ADORNO, THEODOR W.: carta a Walter Benjamin, 2, 4 y 5.8.1935, TWA-WB C, p. 113 (traducción ligeramente modificada, JM). Para el carácter fetichista de la mercancía «como clave para descifrar la conciencia y, sobre todo, el inconsciente», cfr. también carta a Max Horkheimer el 8.6.1935, TWA-MH Bw I, p. 73.

ampliación del planteamiento marxiano; el punto de partida del nuevo programa de desmitologización es que el ser social no sólo determina la conciencia, sino que también da forma a los contenidos del inconsciente, de los que se sirve el intento de neutralizar el antagonismo entre individuo y sociedad a través de lo ideológico: «Ideología es el modo en que la falsa apariencia es fijada tanto en la realidad psíquica como en la externa»⁷⁵³. En definitiva, si el propio Adorno había levantado acta de que la transformación del mundo se había malogrado y la prioridad era de nuevo interpretarlo⁷⁵⁴, su Teoría Crítica ya no podía permitirse renunciar a incorporar el análisis de la constitución psicológica de los sujetos para analizar el proceso de constitución de la falsa conciencia⁷⁵⁵. Porque el yo, como punto en el que se encuentran la realidad externa y la interna, no es tan sólo órgano del conocimiento –como había pretendido la filosofía tradicional–, sino también instancia de la censura, la resistencia y los mecanismos de defensa⁷⁵⁶. De ahí la necesidad de incorporar las aportaciones del psicoanálisis freudiano como estudio de las relaciones entre sociedad, conciencia e inconsciente⁷⁵⁷.

En su análisis de las sociedades del capitalismo avanzado, Adorno constata que, ante la imponente concentración del poder y la integración social y la expansión sin límites de su red funcional, el antagonismo entre el mecanismo social para la reproducción de la vida y los individuos vivientes había alcanzado «un valor límite. Se ha convertido en esa fatalidad que encuentra expresión en la angustia omnipresente que, tal como afirma

⁷⁵³ CLAUSSEN, DETLEV: *Grenzen der Aufklärung*, ob. cit., p. 126.

⁷⁵⁴ ND, p. 15 y ADORNO, THEODOR W.: «Wozu noch Philosophie», GS 10.2, p. 469.

⁷⁵⁵ Por ello sólo quienes siguen sin percibir el papel de la constitución de los sujetos en el proceso de constitución de la ideología pueden incurrir en el error de afirmar que la Teoría Crítica «considera irrelevante la socialización a través de lo ideológico» (cfr. por ejemplo REHMANN, JAN: *Einführung in die Ideologietheorie*, Hamburgo, Argument, 2008, p. 73).

⁷⁵⁶ Cfr. FREUD, ANNA: *El yo y los mecanismos de defensa*, Barcelona, Paidós, 1980.

⁷⁵⁷ Cfr. HORKHEIMER, MAX: «Geschichte und Psychologie», HGS 3, p. 59.

Freud, sube libremente como una marea»⁷⁵⁸. En efecto, si Marx había señalado que las leyes que rigen el proceso material de reproducción de la sociedad se imponen de espaldas a la conciencia de los sujetos socializados, pero a través de su acción, Adorno constataba que la organización social del dominio de la naturaleza no sólo convertía a los sujetos en meros objetos del proceso social, sino que se les imponía como una segunda naturaleza cada vez más arrolladora y aparentemente indomitable⁷⁵⁹. La dinámica civilizatoria había desembocado así en un *quid pro quo*: el propio aparato social, convertido en coacción pseudo-natural, perpetuaba e incrementaba el miedo del que toda civilización había intentado liberar a los hombres⁷⁶⁰. Con la tendencia a la desaparición de las instancias mediadoras entre individuo y sociedad, los sujetos han quedado tan debilitados e indefensos que sus fuerzas capitulan antes de poder llegar al conflicto con la autoridad social: la desproporción entre poder social e impotencia individual ha llegado a un extremo en el que todo conflicto está decidido de antemano⁷⁶¹. Sin embargo, para poder reproducirse, la sociedad necesita sujetos, y el propio Adorno había señalado que, en tanto que sujetos, los individuos vivientes son siempre el «límite de la cosificación»⁷⁶² –observación fundamental que ha sido pasada por alto en buena parte de la recepción de la Teoría Crítica–. En consecuencia el análisis de lo ideológico, en tanto que producción social de falsa conciencia e inconsciente, aspira a comprender

⁷⁵⁸ ADORNO, THEODOR W.: «Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?», GS 8, p. 369.

⁷⁵⁹ «Lo que la sociedad exige aquí y ahora para mantenerse con vida exige sacrificios que el individuo no puede ni elaborar racionalmente en su economía libidinal ni reconocer como necesarios para sí mismo. Debe comportarse irracionalmente mientras persista la irracionalidad objetiva» (ADORNO, THEODOR W.: «Individuum und Gesellschaft», FAB VIII, p. 89).

⁷⁶⁰ DA, p. 19. En la década de 1930 los teóricos habían podido afirmar todavía que la liberación del miedo era nada menos que la meta de la revolución (ADORNO, THEODOR W.: carta a Walter Benjamin, el 18.3.1936, TWA-WB C, p. 137).

⁷⁶¹ MM, p. 66.

⁷⁶² ADORNO, THEODOR W.: «Das Schema der Massenkultur», GS 3, p. 331 y «Reflexionen zur Klassentheorie», GS 8, p. 391. Cfr. también supra, 3.4.

los modos en que se escamotea a los sujetos vivientes la toma de conciencia de su antagonismo con el aparato social y se canalizan sus resistencias para ponerlas al servicio de la perpetuación del conformismo. Su objetivo es desvelar cómo se fijan las relaciones de dominio en la praxis cotidiana de los sujetos y cuáles son las fórmulas que facilitan a éstos la interiorización de unos imperativos sociales completamente autonomizados de su voluntad, que se les imponen como una coacción incontestable bajo la forma de la «disposición inmediata».

En este sentido, el psicoanálisis freudiano suponía una contribución irrenunciable. Su relevancia no consiste en que ofrezca una «fórmula mágica» o un marco de análisis que permite interpretar directamente fenómenos sociales –de este modo caería en el psicologismo o se convertiría en mera *Weltanschauung*–⁷⁶³, sino en que parte de la «contradicción en el sujeto»; es decir, del choque entre los imperativos externos –sociales– y el substrato interno –psicológico– de los individuos⁷⁶⁴. En efecto, si *Dialéctica de la Ilustración* había constatado la existencia de una «historia subterránea» consistente en «el destino de los instintos y pasiones humanos reprimidos y deformados a través de la civilización»⁷⁶⁵, la teoría freudiana ofrecía las bases para analizar la dialéctica entre dicha historia y la de la propia civilización, poniendo de manifiesto las causas de un malestar en la cultura que en las décadas de 1930 y 1940 emergería con una fuerza arrolladora. El psicoanálisis había desvelado el proceso de

⁷⁶³ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie», GS 8, p. 51.

⁷⁶⁴ Así puede apreciarse ya en la célebre carta de Adorno a Benjamin de agosto de 1935, donde defiende precisamente la centralidad de esta «contradicción en el sujeto», que permite comprender el choque entre los extremos de la sociedad y el individuo, frente al planteamiento jungiano de un «yo colectivo arcaico» o un «inconsciente colectivo» (ADORNO, THEODOR W.: carta a Walter Benjamin, 2, 4 y 5.8.1935, TWA-WB C, p. 114 y 120). Para un análisis amplio de las implicaciones de la contradicción en el sujeto en la Teoría Crítica adorniana, cfr. supra, 4.3.

⁷⁶⁵ DA, p. 265.

autodomesticación de los seres humanos, basado en la represión y la renuncia, como principio motor de la civilización. Su gran contribución consistía en que había descubierto un sustrato inconsciente que desmentía la falsa apariencia de racionalidad del mundo burgués y, pese a la envergadura del descubrimiento, no había abdicado de la razón ni había desembocado en un culto oscurantista de los instintos como «naturaleza originaria»⁷⁶⁶. Su estudio de los conflictos entre el ello, el yo y el super-yo había revelado que en el inconsciente de los sujetos tenían lugar tensiones y luchas a vida o muerte que el mundo civilizado parecía haber superado tiempo atrás, y que sin embargo persistían en el choque entre los imperativos sociales y las inclinaciones libidinales de los sujetos que ponía en marcha el proceso de constitución del yo⁷⁶⁷. Los teóricos críticos iban a defender estas contribuciones de manera «ortodoxa» frente al revisionismo de autores como Erich Fromm o Karen Horney, que abogaban por el regreso a una «psicología del sentido común»⁷⁶⁸; su convicción de base era que,

⁷⁶⁶ Así lo subrayaba Adorno, probablemente en una alusión crítica a C. G. Jung, ya en 1927: «Consideramos tan altamente el significado del psicoanálisis porque permite el conocimiento del inconsciente sin cargarlo con un *pathos* metafísico que no le corresponde y porque su conocimiento se dirige a la disolución de los estados de cosas inconscientes, y por ello representa un arma vigorosa contra la metafísica de los instintos y la devoción de la mera vida orgánica indistinta» (ADORNO, THEODOR W.: *Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre*, GS 1, p. 320).

⁷⁶⁷ Cfr. FREUD, SIGMUND: *El malestar en la cultura*, ob. cit., p. 74. y «Consideraciones sobre la guerra y la muerte», ob. cit., p. 125 s.

⁷⁶⁸ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Die revidierte Psychoanalyse», GS 8, pp. 20-41, HORKHEIMER, MAX: carta a Leo Löwenthal el 31.10.1942, HGS 17, p. 367 y «Ernst Simmel und die Freudsche Philosophie», HGS 5, p. 399 s. y MARCUSE, HERBERT: «Das Veralten der Psychoanalyse», *Kultur und Gesellschaft*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1980, pp. 85-107 y *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel, 2001. Sin embargo en las aportaciones de Erich Fromm a *Autoridad y familia* y a la *Zeitschrift für Sozialforschung* se pueden apreciar ya los rasgos del revisionismo neo-freudiano que a comienzos de la década de 1940 le llevaría a romper con el núcleo duro de los autores del *Institut für Sozialforschung*. En dichos textos, el rígido establecimiento de arquetipos no presta atención a las contradicciones en el sujeto, sino que aplica modelos psicoanalíticos directamente a conductas y estructuras sociales, incurriendo así en el psicologismo (cfr. CLAUSSEN, DETLEV: *Unterm Konformitätszwang*, p. 35 ss). De hecho, ya en 1934, Adorno había señalado su desacuerdo con Fromm debido a su

precisamente en la medida en que la teoría freudiana choca con lo considerado «normal», con «la papilla de la opinión establecida»⁷⁶⁹, su modelo de análisis permite dar expresión a las tensiones ocultas bajo la inofensiva apariencia «de la cotidianeidad normal y mediocre»⁷⁷⁰, convirtiéndose en complemento irrenunciable de una Teoría Crítica concebida como «fisiognomía»⁷⁷¹.

En efecto, al tomar como punto de partida los conflictos que dan lugar a la dinámica del proceso de constitución de los sujetos, el psicoanálisis permitía comprender mejor que ninguna otra contribución el antagonismo social fundamental que, en las sociedades del capitalismo

«transferencia inmediata de categorías de la psicología individual a la teoría social» (ADORNO, THEODOR W.: carta a Max Horkheimer, 24.11.1934, TWA-MH Bw I, p. 42). Sin embargo, pese a su rechazo explícito de esta tendencia al psicologismo, algunos elementos de *Studies in the Authoritarian Personality* revelan que su planteamiento no se ha liberado todavía totalmente de la influencia del modelo de Fromm, por lo que en algunos momentos lo reproduce contra su voluntad.

⁷⁶⁹ ADORNO, THEODOR W.: «Graeculus (II). Notizen zu Philosophie und Gesellschaft», FAB VIII, p. 19.

⁷⁷⁰ ADORNO, THEODOR W. Y EISLER, HANNS: *Komposition für den Film*, GS 15, p. 42.

⁷⁷¹ En el marco de una concepción crítica de interpretación que intenta hacer frente al conformismo del término medio y el *common sense*, la referencia adorniana a la fisiognomía no es un mero capricho terminológico. El concepto de fisiognomía, tal y como fuera desarrollado por Johann Kaspar Lavater en el último cuarto del siglo XVIII, remite al estudio de trazos y movimientos expresivos del rostro humano para intentar desvelar cómo se manifiesta en ellos una «personalidad». En el transcurso de la modernidad, dicha pretensión, propia del romanticismo, había quedado obsoleta, y sin embargo, en el momento del paso a una socialización total, Adorno reivindica un modelo fisiognómico de teoría para poder seguir aspirando a descifrar la dialéctica entre *Wesen* y *Erscheinung* de lo social (cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Radio Physiognomics», *Current of Music*, ob. cit., pp. 75-119). Todavía en 1969, Adorno defiende su modelo de análisis frente al positivismo como una «fisiognomía social de lo fenoménico» (ADORNO, THEODOR W.: «Einleitung zum 'Positivismusstreit in der deutschen Soziologie'», GS 8, p. 315). El objetivo de dicha fisiognomía era analizar los diferentes procesos –psicológicos, culturales, económicos o tecnológicos– que convergen en un fenómeno, no como abstractamente separados, sino en tanto que «constituyen una unidad comparable a la del rostro humano» (ADORNO, THEODOR W.: «Radio Physiognomics», ob. cit., p. 77). Es decir, la interpretación fisiognómica aspira a comprender la constelación específica a través de la cual dichos procesos convergen y se materializan en un fenómeno concreto. Un modelo de tal fisiognomía aplicado al fenómeno de lo ideológico y basado en las contribuciones del psicoanálisis freudiano puede encontrarse en el capítulo «Elementos de antisemitismo. Límites de la Ilustración», en el texto co-escrito con Max Horkheimer.

avanzado, ya no tiene lugar entre capital y trabajo, sino entre la sociedad como totalidad funcional y la existencia concreta de los individuos vivientes. De acuerdo con ello, el interés del psicoanálisis para la Teoría Crítica de la sociedad consiste en que, si el yo sólo lograba constituirse como tal introyectando la coacción impuesta por la autoridad externa, su modelo teórico toma partido por lo reprimido y mutilado, por las huellas del dominio sedimentadas en unos sujetos socializados que siguen sin ser libres⁷⁷². En este sentido el estudio psicoanalítico de las neurosis –a las que Sandor Ferenczi se referiría como *soziale Leiden*–, de las cicatrices narcisistas y del potencial de destructividad latente en el seno de las sociedades avanzadas no sólo revelaba de modo inequívoco los costes materiales y humanos de la «civilización malograda»⁷⁷³, sino que permitía comprender el proceso de constitución de la falsa conciencia en los sujetos. Si la liberación de la coacción de la naturaleza externa sólo había sido posible al precio de la represión de la naturaleza interna y de la declaración del ello y el super-yo como «territorio extraño» en el interior del sujeto, el precio que los individuos deben pagar por la adaptación al modelo social de dominio de la naturaleza es una heteronomía que les somete a las fuerzas en

⁷⁷² Cfr. DAHMER, HELMUT: *Pseudonatur und Kritik*, ob. cit., p. 56 y MAISO, JORDI: «Las contradicciones en el sujeto y el psicoanálisis como resistencia partisana: Paul Parin», *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº 1, 2009, p. 89.

⁷⁷³ DA, p. 268. El propio Freud escribía en 1927: «No precisa decirse que una cultura que deja insatisfechos a una gran cifra de sus participantes y conduce a la rebelión ni tiene perspectivas de mantenerse a la larga ni lo merece» (FREUD, SIGMUND: «Die Zukunft einer Illusion», *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion. Studienausgabe IX*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1994, p. 146). Por ello Horkheimer había señalado, ya en 1936, la importancia del psicoanálisis freudiano para el análisis de «los mecanismos a través de los que se produce el odio y la atrocidad» (HORKHEIMER, MAX: «Egoismus und Freiheitsbewegung», HGS 4, p. 80). Sin embargo la relación de Horkheimer con la teoría freudiana en la década de 1930 no estuvo libre de ambigüedades –con el paso de las décadas, los teóricos críticos pasarían a defender posiciones cada vez más «ortodoxas»– (para un análisis crítico, cfr. STENDER, WOLFRAM: *Kritik und Vernunft*, ob. cit., p. 50 ss.).

conflicto en ellos mismos⁷⁷⁴. Porque el yo, como instancia de la *Realitätsprüfung*, sigue escindido entre las exigencias del ello y del super-yo, y cuanto mayor es la racionalización del aparato social para el dominio de la naturaleza, mayor es la coacción que deben interiorizar los individuos; el conjunto de capacidades y facultades que los individuos desarrollan es cada vez más diferenciado, pero la rigidez del aparato no permite orientarlo en otra finalidad que la de la mera adaptación. Esto acaba generando un resentimiento desmedido, tanto respecto a las propias inclinaciones libidinales como hacia los valores e ideales de una cultura. Dicho malestar en la cultura era sintomático de una civilización que no perpetúa la coacción y el miedo, exige a los individuos un sacrificio que no puede retribuir y pospone la satisfacción y el cumplimiento de sus promesas *ad calendas graecas*⁷⁷⁵. En este sentido la teoría freudiana del destino de los instintos permitía comprender el mecanismo por el que lo reprimido por la «irracionalidad y la injusticia del dominio retornaba en forma de atrocidad»⁷⁷⁶.

⁷⁷⁴ «La represión [*Verdrängung*] es producto del miedo. Aquello de lo que no se puede huir debe ser negado. El precio de la supervivencia a través de la represión es la autonomía» (DAHMER, HELMUT: *Pseudonatur und Kritik*, ob. cit., p. 97). Cfr. también *ibíd.*, p. 44.

⁷⁷⁵ Cfr. DA, p. 160 ss.

⁷⁷⁶ DA, p. 266. En este sentido, en *Dialéctica de la Ilustración* se interpreta la predisposición de los sujetos socializados a la agresión como un intento fatal de retomar el contacto con la naturaleza reprimida por el modelo de racionalidad socialmente vigente: «Los asesinos, los matones, los colosos embrutecidos, que son usados por los poderosos legales e ilegales, grandes y pequeños, como sus mensajeros ocultos, los violentos que enseguida están allí cuando hay que saldar cuentas con alguno, los linchadores y miembros del clan, el robusto camarada que se levanta cuando alguien se pone impertinente, las terribles figuras a las que uno está completamente entregado en cuanto la mano protectora del poder se aleja de él, cuando pierde su dinero y su posición, los lobisones [*Werwölfe*] que existen en la sombra de la historia y mantienen vivo el miedo sin el que no habría dominio: en ellos el amor-odio hacia el cuerpo es extremo e inmediato, ultrajan aquello que tocan, destruyen aquello que ven, y esta destrucción es el rencor por la cosificación, que reproduce con ciega ira sobre el objeto lo que ya no se puede deshacer: la división de la vida en el espíritu y su objeto. Ésta atrae a los seres humanos de modo irresistible, quieren reducirlo a mero cuerpo: nada debe poder vivir» (DA, p. 268).

Lo ideológico entra en juego en el terreno de la compensación, las satisfacciones sustitutorias y la canalización del resentimiento generalizado. Sus mensajes apelan a una subjetividad dañada en el proceso de socialización, a la que la violencia con que se imponen los imperativos sociales en una sociedad cada vez más racionalizada, tecnificada e integrada constituye como un «sistema de cicatrices que sólo pueden ser integradas con sufrimiento, y nunca completamente»⁷⁷⁷. En este sentido se puede decir que lo ideológico presta oídos a las carencias y heridas de los sujetos socializados, pero tan sólo en la medida en que intenta compensarlas a través de una promesa de reconciliación con la objetividad social que sirve a la perpetuación del dominio; su objetivo es establecer una apariencia de armonía entre principio de placer y principio de realidad, en la que los impulsos de la libido son alejados de los verdaderos fines del yo⁷⁷⁸, el potencial de fricción de los sujetos queda desactivado y su situación de dependencia se perpetúa. En definitiva, su característica básica es que se sirve de «la rebelión de la naturaleza reprimida contra el dominio», pero la pone «al servicio inmediato de éste»⁷⁷⁹; por ello su estructura coincide con lo que Freud llamara *Schiefheilung*⁷⁸⁰: una compensación de las necesidades reprimidas en los sujetos que no aspira a resolverlas, sino que las refuncionaliza, cerrando así el círculo del dominio⁷⁸¹. Por ello se ha afirmado que lo ideológico cumple una función análoga a la del sueño: sus formas de gratificación, que ofrecen una respuesta deformada a las necesidades de los sujetos, no son sino una perpetuación del estado de inconsciencia y un

⁷⁷⁷ ADORNO, THEODOR W.: «Die revidierte Psychoanalyse», GS 8, p. 24. Cfr. también supra, 4.3.

⁷⁷⁸ ADORNO, THEODOR W.: «Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie», GS 8, p. 72.

⁷⁷⁹ DA, p. 208.

⁷⁸⁰ FREUD, SIGMUND: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, en *Studienausgabe IX*, ob. cit., p. 132.

⁷⁸¹ FENICHEL, OTTO: «Elements of a Psychoanalytic Theory of Anti-Semitism», ob. cit., p. 11 y p. 13 s., DA, p. 207 s. Cfr. también ADORNO, THEODOR W.: «Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda», GS 8, p. 431.

aplazamiento del momento del despertar⁷⁸².

En definitiva, a partir de la incorporación del estudio de las contradicciones en el sujeto, Adorno levanta acta de una transformación estructural de lo ideológico en el paso de la sociedad burguesa a la era de la socialización total. La transición a la *ultima ratio* del mundo administrado revelaba que el análisis marxiano de la falsa conciencia, que insistía en su carácter socialmente necesario, pero racional, no agota el análisis de lo ideológico. La crítica marxiana de la ideología responde tan sólo a un estadio en la evolución de las formas de lo ideológico, entendido como producción social de conciencia e inconsciente para facilitar la interiorización de las relaciones de dominio por parte de los sujetos. De ahí la insistencia adorniana en la necesidad de analizar las disposiciones subjetivas a las que apela esta incitación al conformismo: «Queda preguntarse por qué y de qué modo la sociedad moderna produce seres humanos que responden a tales estímulos y los necesitan, ya que sus portavoces son en gran medida los diferentes tipos de líderes y demagogos. Necesario es el desarrollo que ha conducido a tales transformaciones de la ideología, pero no su contenido y su estructura. Las transformaciones antropológicas a las que se adecúan las ideologías totalitarias siguen transformaciones estructurales de la sociedad, pero sólo en este sentido son sustanciales, no por aquello que dicen. *La ideología es hoy el estado de conciencia e inconsciencia de las masas como espíritu objetivo*»⁷⁸³. De acuerdo con este planteamiento de Adorno, ya no puede darse por sentado que el esclarecimiento teórico de la falsa conciencia pudiera ponerla al servicio de una transformación social que eliminara las causas que hacían a los sujetos socializados seres degradados, desamparados y despreciados. En

⁷⁸² STENDER, WOLFRAM: *Kritik und Vernunft*, ob. cit., p. 76.

⁷⁸³ ADORNO, THEODOR W.: «Beitrag zur Ideologienlehre», GS 8, p. 466 (el subrayado es mío, JM).

tanto que *Schiefheilung*, las formas de falsa conciencia son una respuesta a las necesidades de unos individuos menesterosos, pero de modo que les proporcionan una ilusión de armonía con la realidad objetiva que les constituye como «sistema de cicatrices» y les perpetúa en el desconocimiento y la impotencia; de ahí la provocadora referencia de Adorno al «espíritu objetivo». Dado que el antagonismo entre individuos vivientes y aparato social ha alcanzado «un valor límite» y que, en tanto que «mínimo, quebradizo cuerpo humano»⁷⁸⁴, todo sujeto puede adivinar su fragilidad ante un poder social crecientemente concentrado y tecnificado, el análisis de la perpetuación de lo ideológico exige replantear la relación entre sociedad, conciencia, inconsciente y transformación estructural de la experiencia. Se trata de analizar cómo las relaciones de dominación y servidumbre son fijadas en la praxis social cotidiana y cuáles son los mecanismos que permiten a los individuos interiorizar un dominio y una violencia social que han alcanzado una dimensión sin precedentes; en otras palabras: el objetivo es buscar la génesis social del conformismo y los modos que pueden conducir más allá de él. Porque, en tanto que explotación de la impotencia individual, lo ideológico puede seguir siendo descifrado como «lamento de la criatura oprimida»: el esfuerzo ininterrumpido por incorporar, integrar y funcionalizar a los sujetos vivientes en el contexto de la reproducción social es precisamente lo que permite la esperanza de que nunca puedan ser incorporados del todo⁷⁸⁵; de aquí surge precisamente la posibilidad y la necesidad de la crítica, que no puede articularse sino como *Bewußtsein von Nöten*.

Partiendo de esta constatación de la transformación de lo ideológico

⁷⁸⁴ BENJAMIN, WALTER: «Erfahrung und Armut», BGS II-1, p. 214.

⁷⁸⁵ ADORNO, THEODOR W.: «Das Schema der Massenkultur», GS 3, p. 331.

en la transición al «mundo administrado», a continuación se presenta un análisis de los elementos que permiten la perpetuación de este estado de «conciencia e inconciencia de las masas». En primer lugar (5.3) a través de un estudio de la transformación estructural de la experiencia y de los modos de relación con el mundo en la red de socialización de la industria de la cultura, que supone una fijación material de las relaciones de dominio a través de la configuración de los instrumentos con los que los sujetos se relacionan con la realidad (. Porque lo ideológico es ante todo una forma de praxis: una imposición de esquemas de pensamiento y acción que se traduce en un empobrecimiento de la capacidad de experiencia de los sujetos socializados que les retiene en un escalón infantil y facilita la explotación social del inconsciente: del deseo y el miedo. De acuerdo con ello, el siguiente apartado (5.4) analiza los modos en que lo ideológico ayuda a la interiorización, la racionalización y la perpetuación de la violencia a cargo de los individuos socializados. Para ello se centra en el análisis adorniano del antisemitismo, en el que se revela la lógica fatal de la violencia desencadenada en un proceso de socialización que se impone a través de la frustración y la crueldad. Dado que el hilo conductor es la relación de la persistencia de lo ideológico con la configuración de los sujetos, el capítulo se cierra con el planteamiento adorniano del «giro al sujeto» adorniano (5.5), inseparable de su concepción de la Teoría Crítica como *Eingriff*. En él se formula un modelo de intervención que aspira a combatir la imposición del conformismo mediante la reflexión y la experiencia, articulando también un recuerdo de la naturaleza en el sujeto que, si bien pone de manifiesto los límites de la ilustración, también permite articular nuevos potenciales de resistencia. Pero el intento de contrarrestar la reducción de los individuos socializados a meras «máscaras de lo muerto»⁷⁸⁶ no puede partir de la

⁷⁸⁶ ADORNO, THEODOR W.: «Das Schema der Massenkultur», GS 3, p. 331 y 334.

afirmación de los sujetos vivientes como último potencial de resistencia antes de atravesar el desierto helado de la cosificación.

5.3. TRANSFORMACIÓN ESTRUCTURAL DE LA EXPERIENCIA: INDUSTRIA DE LA CULTURA Y DEBILIDAD DEL YO

*«Von der Unreife der Beherrschten
lebt die Überreife der Gesellschaft»⁷⁸⁷*

Los planteamientos de la Teoría Crítica adorniana permiten comprender el significado de lo ideológico después de la descomposición del concepto clásico de ideología⁷⁸⁸. La diferencia específica remite a la transformación estructural de la función que los sujetos, su acción y su conciencia desempeñan en la dinámica de la reproducción social en el capitalismo avanzado respecto al capitalismo liberal-burgués. En este sentido el análisis adorniano de las relaciones entre conciencia, inconsciente y capacidad de experiencia puede ser entendido en continuidad con lo que Marx llamara «religión de la vida cotidiana» –el deseo de sentirse «en casa» en un mundo que se impone a los sujetos de modo avasallador e impenetrable–, pero implica una clara ruptura respecto al objeto y el alcance de la crítica marxiana de la ideología. En la medida en que la sociedad burguesa había dado lugar a formas de socialización que ya no estaban marcadas por la dependencia directa, su dinámica social había liberado formalmente a los individuos, haciendo manifiesto el antagonismo entre el

⁷⁸⁷ DA, p. 53.

⁷⁸⁸ Cfr. STENDER, WOLFRAM: *Kritik und Vernunft*, ob. cit., p. 78 s. Para la despedida adorniana del concepto clásico de ideología, cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Beitrag zur Ideologienlehre», GS 8, p. 465 s.

sujeto individual y la totalidad social⁷⁸⁹; Adorno constata que la transición al nuevo modelo social, crecientemente integrado, masificado y tecnificado, había traído consigo tanto un incremento de dicho antagonismo –que había alcanzado un «valor límite»– como una involución del rol de los individuos en el proceso social, que ya no está mediado por la acción en búsqueda del propio beneficio, sino por la «disposición inmediata». Desde este marco debe comprenderse la centralidad de su análisis de la red de socialización de la industria de la cultura, que no sólo ha llegado a convertirse en segunda naturaleza⁷⁹⁰, sino también en *a priori* trascendental de la experiencia. Como ha señalado Detlev Claussen, esta nueva situación «transforma la estructura misma de la ideología, porque afecta al momento de la necesidad en la falsa conciencia»⁷⁹¹; dado que la dinámica social ya no necesita de la mediación de los individuos, la socialización funcional de la industria de la cultura lleva a cabo una preformación de la conciencia, el inconsciente y el aparato perceptivo de los sujetos socializados que establece una falsa armonía entre sujeto y totalidad social al precio de la cohibición y la regresión de las fuerzas productivas individuales, que son sustituidas por esquemas de pseudoindividualidad.

En este sentido es necesario subrayar que la habitual confusión de la crítica de la industria de la cultura con una crítica de los medios de comunicación, del cine, el jazz o las diferentes manifestaciones de la llamada «cultura de masas» se basa en un malentendido que reduce el problema a algunas de sus manifestaciones prototípicas, y de este modo bloquea el alcance y el potencial de análisis específico del planteamiento adorniano. Porque su crítica de la industria de la cultura no es una denuncia

⁷⁸⁹ DAHMER, HELMUT: *Pseudonatur und Kritik*, ob. cit., p. 77.

⁷⁹⁰ ADORNO, THEODOR W.: «Einleitung zum 'Positivismusstreit in der deutschen Soziologie'», GS 8, p. 327.

⁷⁹¹ CLAUSSEN, DETLEV: *Grenzen der Aufklärung*, ob. cit., p. 51.

abstracta de los nuevos potenciales de «manipulación» formulada desde el resentimiento elitista de quien intuye en ella el inminente hundimiento de la antigua alta cultura, pero tampoco se limita a constatar las implicaciones de determinadas formas de producción estandarizada, distribución monopolista y consumo pasivo de productos culturales; dicha crítica es, ante todo, una crítica de la praxis cotidiana del capitalismo avanzado, concretamente de una nueva configuración de la vida social como sistema homogéneo y tendencialmente compacto en el que los diferentes sectores de la vida social son integrados y funcionalizados en el sistema de reproducción de la sociedad –por ello este análisis no puede ser extraído del contexto de *Dialéctica de la Ilustración*, obra en la que ocupa, junto con el concepto de Ilustración y el análisis del antisemitismo, un lugar preferente⁷⁹². El estudio adorniano de la industria de la cultura remite a las formas materiales de fijación del dominio tanto en la realidad social externa como en la propia configuración interna de los individuos. No en vano los primeros ejemplos del capítulo co-escrito con Horkheimer remiten a la arquitectura, el urbanismo y las formas sociales de estructuración espacial y arquitectónica de la praxis social y cotidiana, que determinan la relación entre las personas y el espacio en el que viven y actúan⁷⁹³. Y es que, si la «revolución permanente» del mundo burgués había socavado las formas de vida tradicionales⁷⁹⁴, la industria de la cultura iba a disolver los últimos residuos

⁷⁹² En este sentido se afirma que la novedad específica de la industria de la cultura no consiste en la división entre arte serio y arte de entretenimiento, tampoco en el entretenimiento como tal, sino en que «los elementos irreconciliables de la cultura, el arte y la diversión, al ser subordinados a la finalidad, son reducidos a una única fórmula falsa: la totalidad de la industria de la cultura» (DA, p. 157 s.).

⁷⁹³ DA, p. 141 y ADORNO, THEODOR W.: «Beitrag zur Ideologienlehre», GS 8, p. 475.

⁷⁹⁴ Para la transformación y la socavación de las formas tradicionales de experiencia y de transmisión de modelos de relación con el mundo, cfr. sobre todo algunos escritos de Benjamin: BENJAMIN, WALTER: «Erfahrung und Armut», BGS II-1, pp. 213-219. Para la transformación de las formas de transmisión de la experiencia, cfr. «Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows», BGS II-2, pp. 438-465. En Adorno esta temática puede encontrarse también en forma de «descomposición de las imágenes

precapitalistas y a sustituir el fundamento común de tradiciones compartidas por una red potencialmente omniabarcante que se limita a duplicar y difundir las formas de praxis cotidiana impuestas por el propio modelo de socialización funcional, multiplicando así su alcance hasta alcanzar unas dimensiones de aparente infinitud⁷⁹⁵.

En definitiva, el análisis adorniano de la industria de la cultura remite a una red de socialización que da lugar al sustrato común de la interacción cotidiana, pero también preforma el *sensorium* humano, se sirve y estructura las necesidades de los individuos socializados y acaba filtrando toda relación con el mundo⁷⁹⁶. En este sentido los motivos que condujeron a Adorno a optar por el término de «industria de la cultura» en lugar de «cultura de masas»⁷⁹⁷ han llegado a eclipsar sus reparos frente a quienes, en la década de 1960, comenzaron a hablar de una «industria de la conciencia»⁷⁹⁸; y es que, de acuerdo con el análisis adorniano, lo que producen estas formas de socialización es ante todo inconsciente: se trata de una configuración del modo de relación con la realidad desde una

tradicionales del mundo» (ADORNO, THEODOR W.: «Individuum und Gesellschaft», FAB VIII, p. 63).

⁷⁹⁵ ADORNO, THEODOR W.: «Das Schema der Massenkultur», GS 3, p. 302 ss. En la década de 1940, la función de la industria de la cultura como *Verdopplung* estaba todavía asociada a la realización paródica del sueño wagneriano de la obra de arte total en los incipientes medios audiovisuales, especialmente en el cine, donde la coincidencia perfecta de palabra, imagen y música daba lugar a una apariencia avasalladora de verosimilitud en la que la imagen estética que era utilizada para la difusión del modelo de estructuración de la praxis cotidiana impuesto por la red de socialización omniabarcante (DA, p. 145 y 148). En este sentido las nuevas tecnologías digitales han potenciado la intrincación e interreferencialidad de signos hasta un punto que el propio Adorno no podría haber sospechado. El mero hecho de escuchar una melodía de un teléfono móvil despierta la evocación de la telefonía móvil misma, de la canción de la que está extraída la susodicha melodía, así como de su intérprete, pero eventualmente de toda una serie de productos, artefactos, marcas o películas que pueden ser asociadas a ella, por ejemplo a través de la publicidad.

⁷⁹⁶ DA, p. 147.

⁷⁹⁷ ADORNO, THEODOR W.: «Résumé über Kulturindustrie», GS 10.1, p. 337 s.

⁷⁹⁸ ENZENSBERGER, HANS MAGNUS: *Einzelheiten I. Bewußtseins-Industrie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1985.

determinada estructuración del deseo y re-funcionalización de la economía libidinal de los sujetos⁷⁹⁹. De ahí que esta problemática resulte fundamental para comprender la persistencia de lo ideológico y las relaciones de poder e impotencia social en una nueva fase histórica: en estas formas de socialización se revela cómo la ideología ha pasado «de ser un medio para el conocimiento a convertirse en un medio para su tutela»⁸⁰⁰. No se trata de que la industria de la cultura ofrezca «contenidos ideológicos», sino de que suministra a los individuos socializados la sustancia en torno a la cual gira su praxis vital cotidiana, el marco que rige su interacción y los modelos de catarsis e identificación que compensan las carencias de unos sujetos desposeídos de toda capacidad de acción y a los que la praxis social exige un nivel de sacrificio y renuncia sin precedentes. Lo que su red de socialización ofrece a los individuos socializados es un «fundamento común» que ya no es suelo sino red, un «mundo de la vida» que no puede ser hipostasiado como algo espontáneo, sino que está unido a la imposición de una división bifásica de la existencia entre tiempo de producción (trabajo) y tiempo de consumo (tiempo libre)⁸⁰¹ y supone la imposición «de un *sachliche Stil* de vida y de percepción»⁸⁰² que refuerza patrones rígidos de pensamiento y acción caracterizados por la atrofia de la experiencia⁸⁰³. Esta tendencia puede apreciarse en fenómenos que abarcan desde la reducción del lenguaje a un sistema de signos –en el que se difuminan las fronteras entre slogan publicitario, habla cotidiana y lenguaje científico, con

⁷⁹⁹ ADORNO, THEODOR W.: carta a Hans Magnus Enzensberger el 20.6.1962, inédita, consultada en el Theodor W. Adorno-Archiv de la Akademie der Künste de Berlín en diciembre de 2005.

⁸⁰⁰ ADORNO, THEODOR W.: «Kulturkritik und Gesellschaft», GS 10.1, p. 24.

⁸⁰¹ ADORNO, THEODOR W.: «Freizeit», GS 10.2, p. 647.

⁸⁰² ADORNO, THEODOR W.: «Das Schema der Massenkultur», GS 3, p. 319.

⁸⁰³ Cfr. sobre todo ADORNO, THEODOR W.: «Individuum und Gesellschaft», FAB VIII, p. 63 ss., también «Beitrag zur Ideologienlehre», GS 8, p. 476.

el consiguiente empobrecimiento de la experiencia del objeto⁸⁰⁴ – hasta la preformación de las relaciones entre personas y cosas a través de la configuración del espacio, pasando por la deformación de la relación con el propio cuerpo a través del culto a la *fitness*, la tendencia a preformar y estandarizar las formas de reacción y expresión «espontánea» o la difusión de aparatos tecnológicos que requieren a sus usuarios adaptarse cada vez más a la configuración de sus objetos de uso⁸⁰⁵. Se trata de una «encarnación de todas las tendencias de la industria cultural en la carne y la sangre del público a través de la totalidad del proceso social»⁸⁰⁶, de la «aclimatación de los sentidos al nuevo *tempo*»⁸⁰⁷.

⁸⁰⁴ Cfr. DA, p. 187 ss.

⁸⁰⁵ En este sentido un pasaje de *Minima moralia* expresa de modo contundente los costes de la funcionalización de la relación con el mundo en términos de reducción de la experiencia, que podría actualizarse en relación con los nuevos artefactos tecnológicos: «La culpa de la atrofia de la experiencia no recae en último lugar sobre el hecho de que las cosas, bajo la ley de su pura finalidad, adoptan una forma que limita el contacto con ellas al mero manejo, sin tolerar un excedente ya sea de libertad del comportamiento o de autonomía de la cosa que sobreviva como núcleo de experiencia al no agotarse en el momento de la acción» (MM, p. 44). En efecto, en un mundo en el que los espacios en los que tiene lugar la vida y la interacción –por ejemplo supermercados, centros comerciales, bancos y aeropuertos– son estandarizados según los mismos patrones en todo el planeta, dando lugar formas de reacción y comportamiento cada vez más automáticas e idénticas en cada uno de los individuos, y en el que las diferencias individuales se propagan en forma de estilos de vida, visiones del mundo o modas difundidas por la propia industria de la cultura, el carácter compensatorio de estas formas de pseudo-individualidad es tanto más evidente –y es recibido de modo tanto más obsesivo– cuanto mayor es la imposibilidad estructural de la individualidad misma. Para algunas actualizaciones de esta problemática adorniana a las formas contemporáneas de la tecnología y la creación de espacios, cfr. NEUBAUER, SEBASTIAN: «Die Grenzposten in der Peripherie. Zum Verhältnis von Kulturindustrie und 'marginalisierte Stimmen' heute», en DEGE, MARTIN et. al.: *Können marginalisierte (wieder)sprechen?*, Gießen, Psychosozial, 2010. y STEINERT, HEINZ: «Kulturindustrie in der Architektur: E-U-Kultur und die Autonomie des Publikums», *Zeitschrift für kritische Theorie* n° 10, 2000, pp. 73-87.

⁸⁰⁶ DA, p. 158.

⁸⁰⁷ DA, p. 160. «Cuanto más complicado y sutil es el aparato social, económico y científico, a cuyo manejo el sistema productivo adaptó hace tiempo el cuerpo, tanto más pobre es la capacidad de experiencia de éste. La eliminación de las cualidades y su conversión en funciones se transfiere, mediante las formas de trabajo racionalizadas, desde la ciencia al mundo de la experiencia de los pueblos, y tendenciamente lo asimila de nuevo al de los anfibios» (DA, p. 53).

Esta imposición de todo un modelo de experiencia y relación con la realidad es lo que Adorno intenta explicitar en su análisis del surgimiento de un «nuevo tipo humano» que sustituía al viejo individuo burgués. Y es que las formas de socialización e individuación del capitalismo avanzado habían dejado anticuada la categoría de individuo autónomo, que, pese a que sigue constituyendo el horizonte de deseo y expectativas de los sujetos socializados, ya no respondía a la situación real⁸⁰⁸. La desaparición de las instancias mediadoras entre el control social y el sujeto individual tienen como consecuencia el desvelamiento de la impotencia real de los individuos y su absoluta dependencia del aparato social⁸⁰⁹: las normas sociales ya no son interiorizadas a través de conflictos y sublimaciones, sino a través del puro miedo. Dado que el aparato de la reproducción de la vida se impone como una segunda naturaleza, los sujetos impotentes perciben su existencia como «destino» inevitable, y buscan patrones de conducta que les ofrezcan algo a lo que atenerse en una realidad que se les presenta tan amenazante como impenetrable⁸¹⁰. En este sentido la industria cultural responde a las

⁸⁰⁸ Cfr. DA, p. 228 ss., así como CLAUSSEN, DETLEV: «Das Neue im Alten», ob. cit., p. 15. Por ello *Minima moralia* partía de la constatación de que las reflexiones subjetivas desde la vida dañada resultaban intempestivas en un momento histórico «cuya avasalladora objetividad consiste ante todo en la disolución del sujeto sin que haya surgido todavía otro nuevo de él, la experiencia individual se apoya necesariamente en el viejo sujeto, históricamente condenado, que es para sí, pero ya no en sí. Cree estar seguro de su autonomía, pero la nulidad que los campos de concentración demostraron a los sujetos afecta ya a la forma misma de la subjetividad» (MM, p. 14). Cfr. también supra, 4.3 y 5.2 e infra, 5.5. Sin embargo, por otra parte, Adorno es consciente de la ambigüedad de este proceso, y por ello señala que la aniquilación del individuo monadológico burgués abre también una serie de nuevas potencialidades: «Hay motivos para suponer que, a la vez que tiene lugar una atrofia, también se liberan ciertas cualidades que permiten a estos seres humanos a llevar a cabo transformaciones de las que los viejos 'individuos' nunca hubieran sido capaces. El derribo de los muros monadológicos que en la era liberal habían cerrado a cada individuo en sí mismo abre la posibilidad de la mayor esperanza» (ADORNO, THEODOR W.: «Individuum und Gesellschaft», FAB VIII, p. 66.)

⁸⁰⁹ ADORNO, THEODOR W.: *The Stars Down to Earth*, GS 9.2, p. 108.

⁸¹⁰ «Los individuos están presumiblemente mucho más atados que en la era del altoliberalismo, en la que no clamaban por ataduras. Su necesidad de estas ataduras es por tanto cada vez más la necesidad de duplicar y justificar una autoridad ya existente

necesidades de seguridad y orientación de los individuos, transmitiéndoles los *mores* de comportamiento y deseo socialmente aceptados: qué debe amarse y odiarse, qué se puede soñar, cuál es el camino para obtener reconocimiento social y cuál es el precio a pagar por éste, etc. Ya no hay una interiorización de la ley social –el motor de los conflictos en el modelo psicoanalítico–, sino una identificación con determinados modelos sintéticos de pensamiento y conducta que ofrecen un «*training* para la vida»⁸¹¹. La propagación vertical de diferencias responde al objetivo de «clasificación, organización y captación de los consumidores» que, conforme crece una integración social que sin embargo no puede desembocar en el estatismo de la identidad absoluta, da paso a la proliferación verticalmente dirigida de «estilos de vida»: «para todos hay algo previsto, de modo que ninguno pueda desviarse»⁸¹². Optar por uno u otro modelo no conduce a la conquista de la individualidad en una sociedad homogénea, sino que encubre la impotencia real del sujeto, que dirige todas sus energías a asimilarse al estereotipo, y favorece el abandono de todo intento real de resistencia⁸¹³. En definitiva, el objetivo de la red de socialización de la industria de la cultura es modelar el estado de conciencia e inconsciente de los sujetos imponiendo modelos conformistas de relación con la realidad que les impregnan hasta en sus formas de reacción más íntimas⁸¹⁴: «La regresión de las masas es hoy la

de suyo [...]. La creciente desproporción entre poder e impotencia social continúa en el debilitamiento de la constitución interna del yo, que ya no lo soporta si no se identifica con aquello que le condena a la impotencia. Sólo la debilidad busca ataduras» (ADORNO, THEODOR W.: «Vernunft und Offenbarung», GS 10.2, p. 612).

⁸¹¹ ADORNO, THEODOR W.: «Das Schema der Massenkultur», GS 3, p. 330.

⁸¹² DA, p. 144. «El sentido de la realidad, la adaptación al poder, ya no es el resultado de un proceso dialéctico entre sujeto y realidad, sino que son producidos inmediatamente por el engranaje industrial. Es un proceso de liquidación en lugar de superación, de negación formal en lugar de negación determinada» (DA, p. 231).

⁸¹³ DA, p. 167.

⁸¹⁴ ADORNO, THEODOR W.: «Beitrag zur Ideologienlehre», GS 8, p. 474 y 476. «La felicidad significa para ellos: adaptarse, poder hacer aquello que hacen todos [...]. Carecen de ilusiones. Ven finalmente el mundo como es, pero al precio de que ya no ven

incapacidad de escuchar con los propios oídos lo que aún no ha sido oído, de tocar con las propias manos lo que aún no ha sido asumido, en la nueva figura de la obcecación que reemplaza la forma mítica derrotada»⁸¹⁵. Esta problemática de la preformación y la limitación de la capacidad de experiencia en la era de la socialización total ha sido sintetizada por Helmut Dahmer en una máxima implacable que da expresión al núcleo esencial del planteamiento adorniano: «Las normas sociales del sentimiento, el pensamiento y la acción son todas ellas tabúes. Su concepto básico, el 'principio de realidad', es el fetiche»⁸¹⁶.

De acuerdo con lo argumentado hasta ahora, la crítica adorniana de la industria de la cultura no es mera denuncia de la despersonalización y la manipulación en una sociedad de masas crecientemente integrada, sino un análisis de las formas de compensación de la menesterosidad de los sujetos, que es alimentada, camuflada y explotada, pero nunca satisfecha⁸¹⁷; por ello la industria de la cultura es un momento clave para la comprensión de la nueva figura de lo ideológico en unas sociedades que se proclaman más allá de toda ideología. Su característica básica es la fijación de las relaciones de dominio apelando a los miedos de unos individuos que se saben impotentes y entregados a una objetividad social avasalladora, y por tanto son enormemente receptivos a todo aquello que les ofrezca una posibilidad de mitigar su ansiedad, reducir su atomización y facilitar la interiorización de

cómo podría ser» (ADORNO, THEODOR W.: «Individuum und Gesellschaft», FAB VIII, p. 66).

⁸¹⁵ DA, p. 54.

⁸¹⁶ Cfr. DAHMER, HELMUT: *Pseudonatur und Kritik*, ob. cit., p. 138. «Si se quisiera comprimir en una frase el objetivo de la ideología de la cultura de masas, debería considerársela como parodia de la frase: 'Llega a ser lo que eres' [*Werde, was du bist*]: como duplicación y justificación abusiva de la realidad existente, suspendiendo toda trascendencia y toda crítica» (ADORNO, THEODOR W.: «Beitrag zur Ideologienlehre», GS 8, p. 476).

⁸¹⁷ ADORNO, THEODOR W.: «Aberglaube aus zweiter Hand», GS 8, p. 149 s.

la coerción social. En definitiva, la eficacia de semejante modelo de dominación se debe a que apela a las necesidades frustradas de los individuos, y por ello éstos se aferran a las falsas promesas que les esclavizan hasta convertirse en los agentes más celosos de la aplicación, la reproducción y el control del dominio social⁸¹⁸; sin embargo estas promesas se desvelan una y otra vez como mero engaño, pura apelación al deseo no sublimado que, al convertir la renuncia en costumbre, desemboca en el masoquismo⁸¹⁹. Esta constante excitación del deseo se sirve de la debilidad de un yo que apenas está ya en condiciones de erigirse como instancia de la represión, y su movilización continua de la libido perpetúa la menesterosidad de los sujetos⁸²⁰. Su tendencia a fortalecer los mecanismos de defensa en lugar de disolverlos, a movilizar elementos pre-conscientes e inconscientes sin llegar a elevarlos a la conciencia y a retener a los individuos en un estado de infantilismo y dependencia constante convierte a la industria de la cultura en fenómeno prototípico de lo ideológico⁸²¹. El

⁸¹⁸ DA, p. 155.

⁸¹⁹ «Tales necesidades son marcas de un estado que fuerza a sus víctimas a la huida y al mismo tiempo las retiene en la violencia que degenera siempre en la repetición compulsiva del estado del que se quiere huir» (ADORNO, THEODOR W.: «Thesen über Bedürfnis», GS 8, p. 392). Cfr. también DA, p. 161 s. y «Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens», GS 14, p. 42. En este sentido Adorno y Horkheimer se refieren a la industria de la cultura como reproducción organizada del ritual de Tántalo (DA, p. 162). La única solución que el mecanismo de la reproducción social puede ofrecer al dilema es la de la división bifásica de la existencia entre trabajo y tiempo libre: «el 'esto o lo otro' de deseo y renuncia se transforma en 'primero/después'. El deseo se convierte así en algo distinto del deseo, es decir, en mera recompensa por el trabajo y, al mismo tiempo, el trabajo tan sólo en el precio de la diversión» (ADORNO, THEODOR W.: «Aberglaube aus zweiter Hand», GS 8, p. 159).

⁸²⁰ ADORNO, THEODOR W.: «Individuum und Gesellschaft» FAB VIII, p. 70.

⁸²¹ ADORNO, THEODOR W.: «Aberglaube aus zweiter Hand», GS 8, p. 155 y 158. Esta tendencia puede apreciarse ya en las formas de consumo rápido características de la industria de la cultura, fortaleciendo una tendencia de regresión al infantilismo mediante pseudogratificaciones que no se basan en una experiencia real del objeto, sino en la complacencia en una conducta meramente pasiva e incapaz de entrar en contacto con todo elemento cualitativamente distinto al propio sujeto –piénsese en el diagnóstico adorniano de la transformación de los modos de relación con los «productos culturales», que ya no se basa en la comprensión, sino en el mero reconocimiento, que presupone la

objetivo es preformar y canalizar las necesidades subjetivas para ponerlas al servicio de la reproducción social, hasta el punto de que los propios individuos acaban dependiendo de las pseudo-satisfacciones de la industria de la cultura y se moldean a sí mismos hasta convertirse en meros objetos de la misma⁸²². De ahí que Adorno señalara como rasgo característico del «nuevo tipo humano» su incapacidad de «tener experiencias por sí mismo, dado que recibe todas las experiencias del aparato social prepotente e impenetrable, y por ello no logra ya la constitución del yo»⁸²³. Semejante transformación estructural de la relación con el mundo tiene como consecuencia el fortalecimiento de la apariencia de incomprendibilidad de lo real, que convierte la falsa conciencia en la norma y no en la excepción⁸²⁴; en este sentido la ideología, como estado de la conciencia y el inconsciente de las masas, no es sino la manifestación de la persistencia del mito en la configuración de los sujetos.

La experiencia más inmediata de todo individuo socializado consiste en la sensación de que su existencia está dominada por leyes que no comprende y a las que está completamente entregado⁸²⁵; esta prepotencia del aparato social sitúa a los sujetos en un estado de ansiedad permanente. Dado que el proceso de desencantamiento del mundo había ido disolviendo los modos tradicionales de relación con la realidad y las nuevas formas de socialización ponían en cuestión la posibilidad de una continuidad de la experiencia⁸²⁶, el colapso de todo marco vinculante para ordenar e integrar

repetición constante y la exclusión de lo nuevo (cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens», GS 14, p. 14 s., 22 y 39.)

⁸²² DA, p. 164.

⁸²³ ADORNO, THEODOR W.: «Individuum und Gesellschaft», FAB VIII, p. 65 s.

⁸²⁴ ADORNO, THEODOR W.: «Meinung Wahn Gesellschaft», GS 10.2, p. 587.

⁸²⁵ ADORNO, THEODOR W.: «Gesellschaft», GS 8, p. 12 e *Introducción a la sociología*, ob. cit., p. 55.

⁸²⁶ Adorno había señalado que la red de socialización del capitalismo avanzado había impuesto un modelo de relación con la realidad que sólo tolera la experiencia en forma

la experiencia del mundo que condenaba a los individuos a un estado de desorientación total. Ante la multiplicación sin precedentes de datos a su disposición, producto del estado avanzado del proceso de racionalización y del nivel de especialización en la división social del trabajo, los sujetos debilitados buscan ansiosos fórmulas que les ofrezcan algo a lo que atenerse y les permitan domar una «facticidad que ha saltado en añicos»⁸²⁷: necesitan sustitutivos para una experiencia no disponible⁸²⁸. De ahí que, precisamente en el seno de unas sociedades totalmente desencantadas, se muestren especialmente receptivos a formas pseudocognitivas de *Weltanschauung*

de «shocks y sacudidas inesperadas y abruptas» (ADORNO, THEODOR W.: «Die revidierte Psychoanalyse», GS 8, p. 24). De este modo las formas tradicionales de experiencia, basadas en una continuidad en la que lo nuevo era insertado en los marcos heredados de comprensión del mundo, son sustituidas por «una serie intemporal de shocks» (MM, p. 60). La referencia adorniana al shock como forma de experiencia, en el que el contenido tiende a ser irrelevante con respecto al estímulo (MM, p. 251), remite a los estudios de Walter Benjamin sobre las transformaciones estructurales del «largo siglo XIX». Benjamin había caracterizado el shock como impresiones súbitas y de enorme fuerza que ya no pueden insertarse en un continuo de experiencia, sino que permanecen como vivencias que no logran ser elaboradas de ningún modo (BENJAMIN, WALTER: «Über einige Motive bei Baudelaire», BGS I:2, p. 615); en ellas el contenido tiende a ser irrelevante con respecto al estímulo (MM, p. 251). Por ello la imposición de este tipo de experiencia tiene como consecuencia una relación con el mundo de carácter pasivo e intermitente, marcada por la discontinuidad y por una frialdad relacionada con el olvido, que se extiende a todo aquello que no se ajuste a las exigencias de la praxis aquí y ahora; en él se expresa la tendencia social a convertir a los individuos en meros centros de reacción (ADORNO, THEODOR W.: *Philosophie der neuen Musik*, GS 12, p. 182).

⁸²⁷ ADORNO, THEODOR W.: «Versuch, das Endspiel zu verstehen», GS 11, p. 284. En este sentido Adorno anticipó ya algunos de los problemas fundamentales de las autoproclamadas «sociedades del conocimiento»: «La creencia en los hechos hipostasiada como metafísica sustitutoria se une a la tendencia a colocar nociones meramente informativas en lugar del conocimiento, del análisis y la explicación intelectuales. Lo que la gran filosofía llamaba síntesis se atrofia. Su heredera es su propia parodia, el delirio de relación» (ADORNO, THEODOR W.: «Aberglaube aus zweiter Hand», GS 8, p. 173). Esto puede apreciarse ya en un culto a la información que se limita a transmitir datos como puros objetos de posesión, desvinculados de todo contexto de experiencia. En efecto, la difusión mediática de «novedades», «datos» y «noticias» –que somete tendencialmente a la política y la cultura a los mismos patrones de la prensa amarilla– responde tanto al establecimiento de formas de interacción (y de exclusión) basadas en el «estar informado» y «al día» como al objetivo de ofrecer a los sujetos la ilusión de que no están excluidos (cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Das Schema der Massenkultur», GS 3, p. 321 ss. y DA, p. 181).

⁸²⁸ MM, p. 275.

que, frente al carácter árido y a menudo frustrante del trabajo intelectual y al esfuerzo que requiere la verdadera experiencia, les ofrezcan patrones simplificadores que –a través de una especie de «cortocircuito»⁸²⁹– permiten una orientación rápida en un mundo aparentemente libre de contradicciones: «El sentimiento de no llegar al poder de lo existente, de tener que capitular ante él, hace que se entumescan las fuerzas libidinales del conocimiento»⁸³⁰. La consecuencia es el incremento exponencial de formas irracionales de pseudo-orientación que abarcan desde los «fantasmas y personalizaciones con las que los individuos dependientes pretenden re-traducir lo abstracto e impenetrable de las relaciones sociales en términos de su experiencia viviente»⁸³¹ hasta el resurgir de *Weltanschauungen* y supersticiones tan incompatibles con el estado de desencantamiento del mundo como la astrología, el New Age y otras formas de ocultismo⁸³². Lo sintomático de tales pseudogratificaciones es la alusión a una «conspiración en la sombra» o a una autoridad «mágica», incontestable y abstracta: en ellas no se ofrece ningún conocimiento real de la realidad externa, pero se perpetúa la debilidad de los individuos y se fortalece su conformismo: «Nada conviene tanto a lo existente como el que la existencia como tal deba ser sentido»⁸³³.

⁸²⁹ ADORNO, THEODOR W.: *The Stars Down to Earth*, GS 9.2, p. 112 y «Individuum und Gesellschaft», FAB VIII, p. 65 ss.

⁸³⁰ ADORNO, THEODOR W.: «Theorie der Halbbildung», GS 8, p. 117. Cfr. también «Meinung Wahn Gesellschaft», GS 10.2, p. 580.

⁸³¹ ADORNO, THEODOR W. y JAERISCH, URSULA: «Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute», GS 8, p. 186). Cfr. también *Studies in the Authoritarian Personality*, GS 9.1, p. 352 ss. y «Einleitung zum 'Positivismusstreit in der deutschen Soziologie», GS 8, p. 291. En este sentido, cfr. el análisis del antisemitismo infra, 5.4.

⁸³² Ya en 1933 Benjamin había denunciado las formas de «restauración» de un suelo firme que no eran, como se pretendía, una revitalización de un mundo tradicional agujereado, sino tan sólo su galvanización (BENJAMIN, WALTER: «Erfahrung und Armut», BGS 2-1, p. 215). Para los análisis adornianos de estas formas de superstición cfr., entre otros, MM, p. 273 ss., *The Stars Down to Earth*, GS 9.2, p. 7 ss., «Theorie der Halbbildung», GS 8, pp. 93-121, «Aberglaube aus zweiter Hand», GS 8, pp. 147-176, «Meinung Wahn Gesellschaft», GS 10.2, pp. 573-594 y «Vernunft und Offenbarung», GS 10.2, p. 608-616.

⁸³³ MM, p. 277 y ADORNO, THEODOR W.: *The Stars Down to Earth*, GS 9.2, p. 19.

En la medida en que estas fórmulas de pseudo-orientación –a las que Adorno se refiere a «conglomerados de representaciones ideológicas»⁸³⁴– aspiran a dar un rostro humano a un mundo guiado por una lógica despiadada y violenta cumplen la función de «religiones de la vida cotidiana» (cfr. supra, 5.1) y resultan sintomáticas de una «secularización malograda»⁸³⁵; no en vano tanto las ilusiones de la «fábrica de sueños» hollywoodiense como las nuevas formas de superstición se dirigen a revestir a la cotidianeidad con un falso soplo de trascendencia en el seno de un mundo desencantado⁸³⁶. La re-funcionalización (y la perpetuación) de las necesidades subjetivas a cargo de los mecanismos de lo ideológico revela una involución de la conciencia que complementa la cosificación social: «Cuando la realidad objetiva se aparece a los sujetos inexorable como nunca antes, éstos buscan arrebatársela un sentido a través del abracadabra»⁸³⁷. En este sentido Wolfram Stender ha señalado acertadamente que el triunfo de una racionalización total de la sociedad «ha tenido como consecuencia el regreso del politeísmo a un nivel secularizado. La lucha de los dioses adopta en la modernidad la figura de un irreconciliable antagonismo de formas de

⁸³⁴ ADORNO, THEODOR W.: «Theorie der Halbbildung», GS 8, p. 104.

⁸³⁵ En este sentido en las últimas dos décadas Detlev Claussen, uno de los autores que ha desarrollado de forma más consecuente los planteamientos de la Teoría Crítica adorniana, ha intentado actualizar la comprensión de lo ideológico para ponerla a la altura de una sociedad transformada por las formas de experiencia y socialización producidas por la red de la industria de la cultura. De ahí que, en una clara resonancia a los planteamientos marxianos, plantee la crítica de la ideología como crítica de las diferentes formas de «religión cotidiana» [*Alltagsreligion*]: «Con el concepto de religión cotidiana se aspira a desentrañar desde la teoría de la sociedad y la psicología social lo que en la división del trabajo de las ciencias sociales amenaza con descomponerse en las consignas de prejuicio, ideología y conciencia de masas» (CLAUSSEN, DETLEV: «Die Banalisierung des Bösen», ob. cit., p. 23). Para un desarrollo del concepto de religión cotidiana, cfr. sobre todo los textos reunidos en CLAUSSEN, DETLEV: *Aspekte der Alltagsreligion*, ob. cit.

⁸³⁶ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Résumé über Kulturindustrie», GS 10.1, p. 340 y *The Stars Down to Earth*, GS 9.2, p. 46.

⁸³⁷ MM, p. 274.

creencia»⁸³⁸. Este fenómeno está asociado a la transformación de la *Bildung* en *Halbbildung* en el seno de una sociedad marcada por una división del trabajo altamente especializada: «La pseudoformación [*Halbbildung*], que, a diferencia de la incultura [*Unbildung*], hipostasía como verdad el saber limitado, no puede soportar la ruptura entre dentro y fuera, destino individual y ley social, que ha llegado a ser insoportable»⁸³⁹. El resultado es la imposición de un modelo de relación con la realidad basado en la «creencia» y la «opinión», fortaleciendo el estado de confusión y dependencia permanente de unos sujetos que parecen resignarse a la pérdida total de una relación con el objeto⁸⁴⁰. Por ello señala Adorno que la «opinión» ha pasado a convertirse en la «categoría básica para toda aproximación a lo ideológico»⁸⁴¹. En el momento en que los sujetos se aferran a una forma de creencia señalándola como su «opinión», ésta queda saturada de carga afectiva: el sujeto la considera parte integrante de su identidad y seña distintiva de su «personalidad»⁸⁴², por lo que todo aquello que pueda ponerla en cuestión es reprimido de la conciencia⁸⁴³; de ahí su resistencia a toda forma de desmitologización y de discusión razonada, inseparable de su contribución al deterioro de la capacidad de

⁸³⁸ STENDER, WOLFRAM: *Kritik und Vernunft*. ob. cit., p. 101. Cfr. también ADORNO, THEODOR W.: «Meinung Wahn Gesellschaft», GS 10.2, p. 585.

⁸³⁹ DA, p. 221.

⁸⁴⁰ «La opacidad de la realidad aumenta para la conciencia ingenua [...]. Su prepotencia, que impide transpasar la fina fachada, fortalece la ingenuidad en lugar de reducirla, como quisiera la candorosa creencia en la formación. Pero de aquello que no es alcanzado por el conocimiento se apodera la opinión como su sustituto» (ADORNO, THEODOR W.: «Meinung Wahn Gesellschaft», GS 10.2, p. 579). «Donde el sujeto ya no tiene la fuerza para una síntesis racional o, desesperado ante la prepotencia, la niega, allí anida la opinión. En la mayoría de los casos no está lejos del subjetivismo [...]. Lo que el sujeto se adscribe como prerrogativa privada en nombre de la opinión no es sino huella de las relaciones objetivas en las que ha surgido» (ibid., p. 591).

⁸⁴¹ ADORNO, THEODOR W.: *Studies in the Authoritarian Personality*, GS 9.1, p. 337.

⁸⁴² Cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Meinung Wahn Gesellschaft», GS 10.2, p. 575 s. y DA, p. 223.

⁸⁴³ ADORNO, THEODOR W.: «Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?», GS 8, p. 369.

experiencia⁸⁴⁴.

La saturación afectiva de las opiniones revela su carácter de compensación del narcisismo herido; se trata de una capitulación de la facultad reflexiva de los sujetos, que intentan contrarrestar su debilidad y su atomización mediante la identificación con uno u otro credo⁸⁴⁵. En un momento en el que la identidad ya no puede forjarse –como en los tiempos de la filosofía hegeliana– a través de la lucha y el trabajo, sino que –como ha señalado Detlev Claussen⁸⁴⁶– la autoafirmación sustituye a la autoconciencia, adscribirse a una «visión del mundo» solidificada como «opinión» ofrece a los individuos la ganancia secundaria de pertenecer a un colectivo de «creyentes». En este sentido señalaba Adorno que, si las renunciaciones que las circunstancias objetivas imponen a los sujetos socializados defraudan una y otra vez su narcisismo individual, su impotencia no les deja otra alternativa que el paso al narcisismo colectivo. Esperan que la identificación sin reservas con un grupo de poder –nación, partido, institución, etc.– les restituya algo de la autoestima que ha quedado dañada en su proceso de socialización y adaptación⁸⁴⁷ y les ofrezca una ilusión de pertenencia que amortigüe su sensación de insignificancia y de no contar

⁸⁴⁴ «Como no hay ningún argumento absolutamente irrefutable contra juicios materialmente falsos, la percepción deformada en la que anidan no tiene remedio. Toda percepción contiene elementos conceptuales no conscientes y todo juicio contiene elementos fenoménicos no esclarecidos. Dado que, por tanto, la verdad requiere imaginación, a aquél que la tiene dañada puede siempre parecerle que la verdad sea fantástica y su ilusión la verdad [...]. Insiste democráticamente en igualdad de trato para su delirio, porque de hecho la verdad tampoco es irrefutable» (DA, p. 218 s.).

⁸⁴⁵ ADORNO, THEODOR W.: «Meinung Wahn Gesellschaft», GS 10.2, p. 580.

⁸⁴⁶ CLAUSSEN, DETLEV: «Konformistische Identität», ob. cit., p. 30.

⁸⁴⁷ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Meinung Wahn Gesellschaft», GS 10.2, p. 589. En este sentido, Adorno señala el nacionalismo como caso prototípico de compensación del narcisismo herido: «La creencia en la nación es [...] la hipóstasis de aquello a lo que uno pertenece, aquello donde uno se encuentra, como lo bueno y lo superior por antonomasia. Hinchaba la abominable sabiduría de emergencia de que estamos todos en el mismo barco hasta convertirla en una máxima moral. [...] La dinámica que va del sano sentimiento nacional al sobredimensionado es imparable, porque su falsedad se basa en la identificación de la persona con la con el contexto irracional de naturaleza y sociedad en la que se encuentra de modo casual» (ibíd.).

más que como funciones sociales o como suma de propiedades más o menos aprovechable en la división social del trabajo⁸⁴⁸. En este sentido Freud había señalado, ya en 1921, que las masas no pueden constituirse sin una fuerza libidinal que una a los individuos entre sí⁸⁴⁹: cuanto mayor es el aislamiento individual, tanto más incondicional será la identificación con el grupo.

De acuerdo con esta transición al narcisismo colectivo, que supone una re-configuración de la estructura libidinal de unos individuos que abandonan toda pretensión de llegar a constituirse como verdaderos sujetos⁸⁵⁰, lo ideológico adopta la forma de pseudo-consensos sociales. Éstos no se basan en la comunicación libre de coacción de unos sujetos autónomos y racionales, sino en el ansia por compensar la impotencia de los individuos socializados –son modos de Schiefheilung (cfr. supra, 4.3 y 5.2)– : «Quien ya no dispone de la continuidad de juicio y de experiencia es abastecido [...] con esquemas para enfrentarse a la realidad que, si bien no llegan a dar cuenta de ésta, compensan el miedo a lo no comprendido. Los consumidores de estas explicaciones prefabricadas se sienten aprobados por todos aquellos que, en el aislamiento de una alienación social radical, están unidos por la obcecación común. La gratificación narcisista de participar en un secreto compartido con una serie de escogidos les libera, en la medida en que rebasa los intereses más inmediatos, de la confrontación con la realidad, que según Freud constituía la tarea preferente del viejo yo»⁸⁵¹. Así puede explicarse por ejemplo la función del delirio antisemita para la constitución de la Volksgemeinschaft nacional-socialista; y es que la existencia real del

⁸⁴⁸ MM, p. 71 y HORKHEIMER, MAX: «Über das Vorurteil», HGS 8, p. 197 s.

⁸⁴⁹ FREUD, SIGMUND: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, ob. cit., p. 83 ss.

⁸⁵⁰ Cfr. MM, p. 73.

⁸⁵¹ ADORNO, THEODOR W.: «Theorie der Halbbildung», GS 8, p. 117. Tal y como se argumenta en *Dialéctica de la Ilustración*, la compensación que ofrece la identificación con estas explicaciones prefabricadas de la realidad –y por tanto con un colectivo de «creyentes»– fortalecen el pensamiento estereotípico y rígido, en la medida en que debe optarse por ellas en bloque: «El antisemitismo apenas es ya un sentimiento autónomo, sino un tablón en la plataforma: quien da una oportunidad al fascismo suscribe junto con la destrucción de los sindicatos y la cruzada contra el bolchevismo también automáticamente la aniquilación de los judíos» (DA, p. 226 s.).

colectivo, que es una entidad imaginaria, sólo puede probarse en la medida en que el grupo llega a probarse particularista y excluyente –si es necesario hasta llegar al sacrificio de quienes sean definidos como «adversarios»⁸⁵²–. De este modo el sujeto debilitado clasifica la realidad en amigos y enemigos, y nada que lleve la marca de la diferencia puede estar a salvo del miedo⁸⁵³. Porque la pertenencia al grupo, el sentirse en consonancia con el colectivo y «acogido» por él, cumple la triple función de facilitar la tarea de sentirse «en casa» en un mundo alienante, resarcir la autoestima de unos sujetos que se saben socialmente insignificantes y –apelando al escarmiento en nombre de la autoridad moral del grupo– ofrecerles chivos expiatorios sobre los que descargar la presión acumulada, liberando sus instintos agresivos y sádicos⁸⁵⁴. De este modo los individuos dañados logran sentirse a salvo en la ebriedad del éxtasis colectivo⁸⁵⁵, cuya irresistible atracción puede apreciarse también en el poder catalizador –convenientemente canalizado social y mediáticamente– de los grandes eventos de masas, desde el estadio de deporte hasta el mítin político. Así es como lo ideológico ofrece a unos sujetos debilitados y atomizados la falsa promesa de restaurar uno de los bienes que ha sido irremisiblemente destruido en el proceso de desencantamiento y racionalización del mundo moderno: «la comunidad»⁸⁵⁶.

⁸⁵² Cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Individuum und Organisation», GS 8, p. 442.

⁸⁵³ DA, p. 228.

⁸⁵⁴ ADORNO, THEODOR W.: «Vorurteil und Charakter», GS 9.2, p. 368. El propio Freud había señalado ya en *El porvenir de una ilusión* que la «prestación» que un colectivo nacional o cultural podía ofrecer al narcisismo individual sólo adquiriría un valor si se confrontaba con los no-pertenecientes al grupo, que se convierten en objeto de menosprecio: «La gratificación narcisista del ideal de la cultura es uno de los poderes que contrarrestan eficientemente la enemistad a la cultura dentro de un grupo cultural [*Kulturkreis*]. No sólo las clases preferentes que disfrutaban de los beneficios de esta cultura, sino también los reprimidos pueden tomar parte en ella, en tanto que la autorización a despreciar a los extraños les compensa por su perjuicio en su propio grupo» (FREUD, SIGMUND: «Die Zukunft einer Illusion», ob. cit., p. 147).

⁸⁵⁵ DA, p. 222.

⁸⁵⁶ CLAUSSEN, DETLEV: *Grenzen der Aufklärung*, ob. cit., p. 147.

5.4. EL ANTISEMITISMO Y LO IDEOLÓGICO COMO PERPETUACIÓN DE LA VIOLENCIA

«Daß Bewußtsein töte, ist ein Ammenmärchen;
tödlich ist einzig falsches Bewußtsein»⁸⁵⁷

La Teoría Crítica adorniana interpreta lo ideológico como producción social de conciencia e inconsciente, pre-configuración de la capacidad de experiencia y perpetuación de la debilidad de los sujetos; su análisis aspira a romper el hechizo de las formas de «religión cotidiana» que siguen dominando la vida de los sujetos socializados, llevándoles a percibir su existencia social como pseudonaturaleza⁸⁵⁸. En este sentido la apropiación adorniana del psicoanálisis freudiano para la comprensión de la constitución de la falsa conciencia desempeña un rol fundamental. En la medida en que Freud plantea su psicología de masas desde el análisis del yo, su teoría permite comprender el proceso de constitución de la falsa conciencia en los sujetos socializados, mostrando el papel compensatorio que las formas de creencia, pseudo-orientación e identificación con determinados colectivos y visiones del mundo desempeñaban en la economía libidinal de unos sujetos debilitados y socialmente impotentes; por ello lo ideológico es comprendido como *Schiefheilung* (cfr. supra, 5.2). La incorporación de la teoría freudiana revela que la constitución social de los sujetos favorece su receptividad hacia estos estímulos, poniendo de

⁸⁵⁷ ÄT, p. 318.

⁸⁵⁸ DAHMER, HELMUT: *Libido y sociedad*, ob. cit., p. 9.

manifiesto «potencialidades psicológicas que se actualizaban en determinadas situaciones socio-políticas objetivas»⁸⁵⁹, en las que puede llegar a dar lugar a regresiones colectivas con consecuencias fatales⁸⁶⁰. En este sentido la apropiación adorniana del psicoanálisis está indisolublemente unida a su propósito de replantear las categorías de la Teoría Crítica a la luz del «destino de los judíos» (cfr. supra, 5.1); en efecto, su análisis de lo ideológico es ante todo respuesta a un fenómeno en el que convergen la lógica social de la violencia, la impotencia subjetiva y la perpetuación de la barbarie en medio de la civilización: el antisemitismo⁸⁶¹.

⁸⁵⁹ ADORNO, THEODOR W.: «Starrheit und Integration», GS 9.2, p. 375.

⁸⁶⁰ De ahí sus estudios sobre las técnicas de agitación y la predisposición psicológica a lo ideológico llevados a cabo en Estados Unidos inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, en un momento en que el descontento generalizado se materializó en un notable incremento del antisemitismo (cfr. ADORNO, THEODOR W.: *The Psychological Technique of Martin Luther Thomas Radio Addresses*, GS 9.1, p. 9 ss., *Studies in the Authoritarian Personality*, GS 9.1, p. 143 ss., «Anti-Semitism and Fascist Propaganda», GS 8, pp. 396-407, «Freudian Theory and the Patterns of Fascist Propaganda», GS 8, pp. 408-433 y LÖWENTHAL, LEO: *Falsche Propheten. Studien zur faschistischen Agitation*, en *Schriften 3: Zur politischen Psychologie des Autoritarismus*, ob. cit., p. 11 ss.).

⁸⁶¹ En este punto son oportunas algunas notas históricas. El problema del antisemitismo en la primera mitad del siglo XX no puede entenderse como un fenómeno exclusivamente alemán ni fascista, sino que es una manifestación de barbarie que se extiende por los países más desarrollados, y de un modo particularmente desconcertante en aquellos que constituían la avanzadilla en el paso a formaciones sociales post-liberales, en los que la base tradicional-religiosa a la que el iluminismo había achacado el odio tradicional a los judíos carecía ya de toda base social. Los *Studies on Prejudice* del *Institut für Sozialforschung*, en los que Adorno jugó un papel central, estudian este proceso en Estados Unidos, donde, en los últimos años de la Segunda Guerra Mundial, se impusieron también restricciones sociales contra los judíos, «expulsándoles de bloques de apartamentos y residencias de verano, excluyéndoles de algunos clubs, limitando su número en ciertas universidades y escuelas profesionales», (SIMMEL: ERNST: «Introduction», en SIMMEL: ERNST (ed.): *Antisemitism*, ob. cit., p. XVII). Las acusaciones en las que se fundamentaban tales modos de exclusión se basaban en la difusión del «rumor» (cfr. MM, p. 125), según el cual los judíos eran responsables de todas las desgracias que asolaban a la población americana después de la depresión y la guerra: «los judíos iniciaron la guerra; los judíos son culpables de las restricciones que ha requerido la situación de emergencia, como el racionamiento; son responsables de la corrupción resultante de tales restricciones, como el mercado negro etc. Es más, el antisemitismo tiende a distinguir entre ciudadanos americanos y judíos americanos, dando por sentado que el judío ha evadido el servicio militar para quedarse en casa y aprovecharse» (SIMMEL: ERNST: «Introduction», ob. cit., p. XVII. El texto de Simmel es

Adorno interpreta el antisemitismo como síntoma fatal de una lógica de socialización basada en la coerción y la violencia, que se impone a los sujetos con una fuerza incontestable y les constituye como «sistemas de cicatrices», cada vez menos permeables a toda posibilidad de experiencia en sentido enfático. La preformación social de sus facultades de relación con el mundo y de su estructura libidinal da lugar a conflictos marcados por una constante ambivalencia hacia los diferentes tabúes sociales, a menudo contradictorios entre sí, que se le imponen como reglas de pensamiento, sentimiento y acción⁸⁶². Ante la frustración y el desconcierto resultantes, las pseudogratificaciones de la industria de la cultura son un mero aplazamiento de la satisfacción de sus necesidades, que conducen a una «espera en vano» y perpetúan la presión constante que gravita sobre ellos⁸⁶³. Lo ideológico se dirige a compensar la presión resultante por la persistencia del conflicto, ofreciendo modelos para racionalizar y dar algún tipo de sentido a la enorme coacción que trae consigo el proceso de socialización. Y es que la adaptación exigida por el principio de realidad sólo es posible si los sujetos interiorizan la violencia y el dominio; en este sentido Adorno habla de una «escuela social de la integración», que abarca desde la autodisciplina del deporte a la conversión mediática de la violencia en diversión, caracterizada por «difuminar las fronteras entre hacer y padecer, violencia propia y ajena [...]. Conforme a reglas está permitido hacer daño, conforme a reglas uno es maltratado, y la regla contiene al fuerte para poder vindicar al débil como

la introducción a un volumen que reúne textos de Adorno, Horkheimer, el psicoanalista Otto Fenichel y algunos de los co-autores de *La personalidad autoritaria*).

⁸⁶² En este sentido podría decirse que el conflicto entre las inclinaciones de los sujetos y el tabú social, que Freud señalara como origen de la ambivalencia, han adquirido una nueva dimensión: «en su inconsciente no desearían nada tanto como infringir la prohibición, pero tienen miedo de ello; tienen miedo precisamente porque quieren hacerlo, y el temor es más fuerte que el deseo» (FREUD, SIGMUND: *Totem und Tabu*, ob. cit., p. 39).

⁸⁶³ DA, p. 160. Cfr. también supra, 5.3.

fuerte»⁸⁶⁴. Lo ideológico aspira a ofrecer la apariencia de orden, a establecer las «reglas» que permiten «canalizar el creciente horror en fórmulas pseudoracionales, fijar el miedo que crece como la marea a patrones sólidos, por así decirlo institucionalizarlo»⁸⁶⁵; en definitiva, se trata de ofrecer fórmulas que «naturalicen» y mistifiquen la coacción social, permitiendo descargar la violencia sobre víctimas que puedan convertirse en objeto de proyección sin entrar en conflicto con los imperativos sociales de la autoconservación.

Mientras persista el dominio y la socialización siga basada en una violencia que se ha autonomizado totalmente de la voluntad de los sujetos, la identidad ya no es posible desde la acción, sino tan sólo desde identificación con un grupo –por definición particularista y excluyente (cfr. supra, 5.3)–, y los costes de sacrificio que comporta la adaptación –cuya necesidad viene dictada por el miedo– tienden a personalizarse y a proyectarse sobre grupos que son clasificados como «extraños» y enemigos. De ahí la doble función del antisemitismo, por una parte como «pseudo-explicación» de la presión abstracta que persiste sobre los sujetos y por otra como medio para crear una sensación de «comunidad» en un mundo cada vez más racionalizado. En consecuencia, el mecanismo del antisemitismo convierte a los judíos en pantalla de proyección de todo aquello que los sujetos han tenido que reprimir para lograr una adaptación exitosa –los instintos e impulsos desterrados al inconsciente y convertidos en *extraños*–⁸⁶⁶ y personaliza y condensa en ellos la causa de la frustración y la

⁸⁶⁴ ADORNO, THEODOR W.: «Das Schema der Massenkultur», GS 3, p. 328.

⁸⁶⁵ ADORNO, THEODOR W.: «Aberglaube aus zweiter Hand», GS 8, p. 173.

⁸⁶⁶ Cfr. el concepto de *pathische Projektion*, DA, p. 217 s. De ahí que en los «Elementos de antisemitismo» de *Dialéctica de la Ilustración* esta proyección aparece tanto relacionada con el resentimiento (DA, p. 194 s.) como con la proyección del impulso mimético reprimido (DA, p. 206 s.). Otto Fenichel ha interpretado esta proyección de los propios instintos reprimidos y «asociales» sobre extraños («los judíos son asesinos, son sucios y corruptos») desde la categoría freudiana de lo *Unheimlich* (cfr. FENICHEL,

impotencia generada por una dinámica social en la que sus aspiraciones de reconocimiento se ven una y otra vez defraudadas –de ahí las teorías de la conspiración, que convierten a una minoría reconocible en supuesta beneficiaria de la miseria de la mayoría–. La combinación resulta explosiva, hasta el punto de que la mera existencia del «otro» recuerda el sacrificio que ha requerido la adaptación, que persiste en conflictos irresueltos y heridas sin cicatrizar, movilizando impulsos agresivos y destructivos⁸⁶⁷. Sin embargo, en tanto que proyección de las propias inclinaciones inconscientes, el antisemitismo se caracteriza por una relación con los judíos marcada por la *ambivalencia*⁸⁶⁸; es decir, por una mezcla de atracción y rechazo que caracteriza a los impulsos que el yo ha reprimido y se resiste a aceptar como suyos, y sin embargo desea por encima de cualquier otra cosa: «No pueden soportar a los judíos y al mismo tiempo los imitan. No hay ningún antisemita que no desee con todas sus fuerzas tomar como modelo lo que para él significa judío»⁸⁶⁹. En definitiva, en el odio a los judíos se manifiesta una lógica proyectiva basada en la violencia y el miedo que se sustrae a toda explicación racional y sólo permite una aclaración psicológica, compensatoria: es la venganza de los sujetos por las promesas que la civilización les deniega⁸⁷⁰.

OTTO: «Elements of a Psychoanalytic Theory of Anti-Semitism», ob. cit., p. 18 ss. y DA, p. 206). Para las implicaciones epistemológicas de este modelo de proyección, que reduce lo externo a manifestaciones del yo reprimidas, pero familiares [*vertraut*], cfr. DA p. 211 ss.

⁸⁶⁷ DA, p. 218.

⁸⁶⁸ El psicoanálisis define la ambivalencia como «presencia simultánea de tendencias, actitudes y sentimientos opuestos, especialmente el amor y el odio, en relación a un mismo objeto» (LAPLANCHE, JEAN y PONTALIS, J.-B.: *Vocabulaire de la psychanalyse*, París, Presses universitaires de France, 1968, p. 19).

⁸⁶⁹ DA, p. 208. Baste recordar que los clichés y estereotipos sobre los judíos insisten en su suciedad, en su sed de poder, su influencia oculta, su dinero y su avaricia, así como los rumores que les atribuyen actos relacionados con el sexo y el crimen. Cfr. CLAUSSEN, DETLEV: «Psychoanalyse und Antisemitismus», ob. cit. y FENICHEL, OTTO: «Elements of a Psychoanalytic Theory of Anti-Semitism», ob. cit.

⁸⁷⁰ En este sentido afirman Horkheimer y Adorno a propósito de la repartición de bienes

De acuerdo con ello, el antisemitismo es un caso prototípico de *Schiefheilung*, en el que la impotencia y los miedos de los sujetos –su potencial de fricción– queda neutralizado y puesto al servicio de la perpetuación del dominio, encubriendo las causas reales de su malestar. En este sentido Otto Fenichel formuló de manera concisa su carácter de satisfacción sustitutoria para los individuos socializados: «El antisemitismo les ofrece los medios para satisfacer estas dos tendencias contradictorias al mismo tiempo: la tendencia rebelde mediante acciones destructivas contra gente indefensa, y la tendencia respetuosa mediante una acción obediente de acuerdo con las exigencias de los poderes establecidos»⁸⁷¹. En efecto, los chivos expiatorios son siempre figuras débiles y estigmatizadas por el poder vigente; por ello su discriminación no conduce a un conflicto con la autoridad social vigente, no vulnera ningún tabú, sino que permite «la aprobación de la rabia por parte del colectivo»⁸⁷². De ahí la insistencia de Adorno en que el antisemitismo está «unido a la conciencia actualizada del poder. Las situaciones antisemitas son siempre aquellas en las que se debe mostrar el poder a alguien más débil, y ellas mismas surgen bajo la presión del poder»⁸⁷³. Su carácter fatal se debe precisamente a que está guiado por

judíos confiscados por el estado nacional-socialista: «El hecho de que la demostración de su inutilidad económica aumente el atractivo del remedio nacional en lugar de desminuirlo revela su verdadero carácter: no ayuda a los seres humanos, sino a su impulso de destrucción [...]. El antisemitismo se ha mostrado inmune al argumento de su falta de rentabilidad: para el pueblo es un lujo» (DA, p. 194).

⁸⁷¹ FENICHEL, OTTO: «Elements of a Psychoanalytic Theory of Anti-Semitism», ob. cit., p. 14.

⁸⁷² DA, p. 194. Si Freud señalaba que la conciencia moral surgía como resultado del «miedo social» (FREUD, SIGMUND: «Consideraciones sobre la guerra y la muerte», ob. cit., p. 106.) y la «angustia ante la pérdida del amor» (*El malestar en la cultura*, ob. cit., p. 69), basta que un colectivo se defina en oposición a un grupo de «enemigos» para que el mecanismo se invierta y convierta el linchamiento en un ritual de pertenencia.

⁸⁷³ ADORNO, THEODOR W.: «Individuum und Gesellschaft», FAB VIII, p. 84. En esta relación con el poder encuentra su límite en análisis psicoanalítico del antisemitismo (ibíd.). Esta referencia a la «conciencia actualizada del poder» aclara también las frases que abren del fragmento VII de los «Elementos de antisemitismo» en *Dialéctica de la Ilustración*, añadido a la edición de 1947 y escrito después de la derrota militar del

la falsa proyección de los miedos inconscientes de los individuos socializados, que acaban perpetrando sobre su víctima aquello que temen por encima de todo⁸⁷⁴: «Lo que busca refugio no debe encontrarlo; aquellos que expresan lo que todos anhelan, la paz, el hogar, la libertad: a los juglares y a los nómadas se les ha negado siempre el derecho de naturalización. Se les hace a ellos lo que uno más teme [...]. Los expulsados despiertan forzosamente el deseo de expulsar. En el signo que la violencia ha dejado en ellos se inflama sin fin la violencia»⁸⁷⁵.

De acuerdo con esta lógica que permite descargar la agresión sin ponerse en peligro, las víctimas varían conforme cambia la materialización histórica concreta del poder social: «La furia se descarga sobre aquel que llama la atención sin contar con protección. Y dado que las víctimas son intercambiables entre sí: vagabundos, judíos, protestantes, católicos, cada uno de ellos puede ocupar el lugar de los asesinos, con el mismo deseo ciego de homicidio, tan pronto como se sienta dueño de la norma»⁸⁷⁶. El hecho de que los judíos hayan ocupado el lugar preferente como «fantasma» y personalización de todos los males no puede explicarse desde una relación causal unívoca; se trata de una proyección subjetiva que ayuda a la interiorización del dominio, y por tanto sus causas no pueden buscarse en las propiedades del objeto, sino en la función compensatoria que desempeña para los sujetos socializados⁸⁷⁷: «Algunas de sus características, como su carácter de 'grupo cerrado', favorecen la racionalización; otras, como las

nacional-socialismo, que dio lugar a un nuevo tabú social: «Pero ya no hay antisemitas. Eran en último término liberales que querían expresar su opinión antiliberal» (DA, p. 226).

⁸⁷⁴ «El ciego homicida siempre ha visto en la víctima el perseguidor del que le conducía desesperadamente a la legítima defensa, y los más poderosos reinos han percibido a los más débiles vecinos como una amenaza insoportable antes de lanzarse sobre ellos. La racionalización era una artimaña y al mismo tiempo algo forzoso» (DA, p. 212).

⁸⁷⁵ DA, p. 208.

⁸⁷⁶ DA, p. 195.

⁸⁷⁷ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Individuum und Gesellschaft», FAB VIII, p. 84 s.

expresiones de debilidad o masoquismo, ofrecen estímulos psicológicamente adecuados para la destrucción. Caben pocas dudas de que todos estos requisitos se cumplen en el fenómeno judío. Esto no quiere decir que los judíos *deban* necesariamente atraer odio sobre sí o que haya una necesidad histórica absoluta que les convierta más que otros en blanco de la agresión social. Basta que *puedan* desempeñar esta función en la construcción psicológica de un elevado número de personas. El problema de la 'singularidad' del fenómeno judío, y por tanto del antisemitismo, sólo puede ser enfocado desde el recurso a una teoría que [...] conduciría nada menos que a una teoría de la sociedad moderna como un todo»⁸⁷⁸.

Desde aquí podría intentar entenderse por qué Adorno y Horkheimer señalan el carácter clave del antisemitismo como fenómeno que pone de manifiesto los «límites de la Ilustración». La igualdad abstracta en que se basaba la promesa de emancipación burguesa evidencia su insuficiencia y su fracaso ante la concreción material de la población judía –también de los

⁸⁷⁸ ADORNO, THEODOR W.: *Studies in the Authoritarian Personality*, GS 9.1, p. 269. En el antisemitismo en el siglo XX, en el que los rasgos «inmediatos» que habían podido guiar el odio medieval a los judíos o su función por ejemplo en la Rusia zarista –en tanto que encarnación reconocible de la esfera de circulación que permitía a la población agrícola hacer tangible la forma anónima del mercado– ya no estaban racionalmente justificados. Por otra parte, el hecho de que los judíos alemanes estuvieran particularmente asimilados y reprodujeran los mismos prejuicios antisemitas sobre los judíos del Este reveló la ilusión de su integración en el momento en que los judíos se convirtieron en «explicación oficial de la desgracia alemana». El antisemitismo se convirtió en la religión cotidiana nacional, ofreciendo un esquema de pseudo-explicación de la miseria alemana que fue aceptado por la población de manera más o menos dogmática, con independencia de toda experiencia concreta en su convivencia con los judíos y sin atender a argumentos de explicación racional (cfr. *ibíd.*, p. 289 ss., ADORNO, THEODOR W.: *The Psychological Technique of Martin Luther Thomas Radio Addresses*, GS 9.1, p. 117, CLAUSSEN, DETLEV: *Grenzen der Aufklärung*, ob. cit. y «Vom Judenhass zum Antisemitismus», ob. cit., DAHMER, HELMUT: *Pseudonatur und Kritik*, ob. cit., p. 223 ss. y FENICHEL, OTTO: «Elements of a Psychoanalytic Theory of Anti-Semitism», ob. cit., p. 30 s.). En este sentido el carácter proyectivo del antisemitismo se revela en los ejemplos de la diferente percepción de los judíos como «fuente del mal» según los diferentes estratos sociales en el material de las entrevistas sobre la personalidad autoritaria, llevadas a cabo en Estados Unidos (cfr. ADORNO, THEODOR W.: *Studies in the Authoritarian Personality*, GS 9.1, p. 310).

asimilados—, a los que no logra reconocer como un conjunto de individuos concretos con una determinada historia, sino tan sólo como propietarios de mercancías⁸⁷⁹; por ello el antisemitismo sólo puede entenderse desde el trasfondo de la liberación malograda, que se revela en la persistencia del dominio y la violencia⁸⁸⁰. En este sentido la persistencia del odio a los judíos a lo largo de la historia de la civilización, el hecho de que los periodos de relativa tranquilidad y de discriminación latente fueran rotos con nuevos «excesos» como pogromos, expulsiones y derramamientos de sangre, confirma su función expiatoria como descarga de la agresión en una socialización basada hasta hoy en el dominio y la renuncia⁸⁸¹. En la medida en que permite a los sujetos canalizar y descargar la agresión que la constante introyección del sacrificio hace insoportable, el antisemitismo es «un sistema ajustado, un ritual de la civilización, y los pogromos son los verdaderos asesinatos rituales»⁸⁸². Dado que la unidad del yo sólo llega a constituirse al precio de un esfuerzo de renuncia constante, el atractivo de la regresión es constante⁸⁸³, y la posibilidad de una regresión colectiva que no

⁸⁷⁹ «La revolución burguesa y sus normas de emancipación unen el destino judío con el desarrollo de la sociedad burguesa [...]. Produce una igualdad abstracta que no resiste en la realidad. Los judíos quedan desposeídos de su historia en cuanto sólo pueden hacerse valer socialmente como propietarios de mercancías. Sin embargo su historia les mantuvo en un irreconciliable conflicto con lo existente. Esto les convirtió en objetos predilectos del odio» (CLAUSSEN, DETLEV: *Grenzen der Aufklärung*, ob. cit., p. 56).

⁸⁸⁰ «Sólo en la liberación del pensamiento del dominio, en la eliminación de la violencia, podría realizarse la idea que hasta hoy se ha probado no verdadera: que el judío es un ser humano» (DA, p. 225).

⁸⁸¹ Cfr. DAHMER, HELMUT: *Pseudonatur und Kritik*, ob. cit., p. 224 s. Y sin embargo, como señala también Dahmer, la afirmación del carácter «eterno» del antisemitismo debe ser desmitologizada desde el análisis de las diferentes funciones sociales de las minorías judías en las diferentes épocas, que hicieron posible la constitución de una «tradición judeofóbica» (ibíd., p. 225 s.).

⁸⁸² DA, p. 195.

⁸⁸³ «La humanidad ha tenido que padecer cosas espantosas hasta que llegó a constituirse el yo, el carácter idéntico, capaz de actuar conforme a fines y masculino del ser humano, y algo de ello se repite todavía en cada infancia. El esfuerzo por mantener unido el yo se adhiere a él en cada uno de los niveles, y la tentación de perderlo estuvo siempre unida a la ciega determinación por conservarlo» DA, p. 50.

infrinja los imperativos del principio de la realidad ejerce una enorme fascinación sobre unos individuos cada vez más impotentes, descontentos y frustrados⁸⁸⁴.

Apelando a estas carencias de la subjetividad dañada, lo ideológico se dirige a posibilitar formas de catarsis socialmente controlada y funcionalizada; los individuos no se entregan a ellas desde una hipnosis ciega, sino con una racionalidad sobriamente guiada por el principio de realidad⁸⁸⁵: su culminación es la violencia. En definitiva, frente al ingenuo asombro de que cosas semejantes fueran *aún* posibles en pleno siglo XX, la Teoría Crítica adorniana permite analizar lo que significativamente se ha llamado la «banalidad del mal» y su persistencia en medio de la civilización; se trata de una anatomía de la destructividad humana como perpetuación de la violencia social, a la que lo ideológico servía como envoltura, como una racionalización que pone las necesidades inconscientes de los sujetos al servicio de la reproducción social de la barbarie. Porque los

⁸⁸⁴ ADORNO, THEODOR W.: *Studies on the Authoritarian Personality*, GS 9.1, p. 268 s. y «Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda», GS 8, p. 414. En este sentido *Dialéctica de la Ilustración* dedica un especial interés al análisis de la refuncionalización social del impulso mimético, que llama a perderse en el entorno en lugar de imponerse a él («el anhelo por la unión inmediata con la naturaleza circundante, con la tierra y el fango», DA, p. 208). Como ha señalado Wolfram Stender, tal impulso mimético no es sino el instinto de muerte freudiano; es decir, el instinto por antonomasia y el mayor tabú de la civilización (cfr. FREUD, SIGMUND: *Jenseits des Lustprinzips*, ob. cit., pp. 213-272 y STENDER, WOLFRAM: *Kritik und Vernunft*, ob. cit., p. 114). En consecuencia su represión es la condición de posibilidad de una civilización basada en el comportamiento objetivante, que debe modificarlo y gestionarlo de manera organizada, sustituyéndolo por el trabajo y proscribiendo toda mimesis no rentabilizable (DA, p. 205). Sin embargo, ante la expansión de una forma de socialización basada en la racionalización y la tecnificación, la igualación a la naturaleza ya no es posible sino «como endurecimiento contra ella» (p. 206); de ahí que la renuncia la mimesis sea compensada mediante formas de fusión con el entorno a través del colectivo: «El sentido del formalismo fascista, de la disciplina ritual, de los uniformes y de todo el aparato supuestamente irracional es posibilitar el comportamiento mimético. Los símbolos propios de todo movimiento contrarrevolucionario, las calaveras y disfraces, la monótona repetición de palabras y gestos, son igualmente repetición de prácticas mágicas, la mimesis» (DA, p. 209).

⁸⁸⁵ ADORNO, THEODOR W.: «Anti-Semitism and Fascist Propaganda», GS 8, p. 400.

sujetos que perpetúan la lógica de la violencia no son perturbados ni máquinas de odio, sino «sistemas de cicatrices» que intentan amortiguar su antagonismo con un aparato social autonomizado de su voluntad, que se les impone como una «naturaleza» avasalladora e implacable. En esta ininterrumpida cadena de violencia contra todo aquello que aparezca como inadecuado, débil e indefenso se manifiesta el gran fracaso de la civilización, pese a sus innegables triunfos: la emancipación entendida como liberación del miedo.

El análisis adorniano de lo ideológico como mecanismo para la interiorización de la coacción social revela que lo que el antisemitismo hace pasar por «odio» a los judíos es ante todo una racionalización del desconocimiento y la impotencia de los sujetos ante un aparato social avasallador y autonomizado de su voluntad, ofreciéndoles un medio para canalizar su frustración que les lleva a reproducir la lógica social de la violencia sobre quienes ya llevan su estigma⁸⁸⁶. Desde esta perspectiva, la suposición cotidiana de que a la base de la discriminación hay una idea que motiva la acción –en este caso el odio a los judíos– persiste en un esquema racionalista-idealista, que da por sentado que el yo pueda ser dueño y señor en su propia casa⁸⁸⁷. Su origen no es una «convicción», sino una coacción social cada vez más insostenible ante la que el comportamiento antisemita

⁸⁸⁶ Cfr. CLAUSSEN, DETLEV: «Psychoanalyse und Antisemitismus», ob. cit.

⁸⁸⁷ En este sentido había señalado Adorno, precisamente en el marco de lo ideológico, que se ha transformado algo decisivo en el peso específico del *Geist* (ADORNO, THEODOR W.: «Beitrag zur Ideologienlehre», GS 8, p. 473). En una praxis social que ha adquirido el carácter de una red funcional omniabarcante, la afirmación de que fenómenos ideales, intelectuales o teóricos puedan ser «origen» o causa de un modo de acción o comportamiento irracional sólo puede ser una técnica de encubrimiento, puesto que el *Geist* ha perdido toda autonomía. En ella el pensamiento ya no puede ser origen de nada, sino reflexión sobre la acción, la conciencia y sus condicionamientos y contradicciones.

funciona como «rebelión de la naturaleza oprimida»⁸⁸⁸; por supuesto se trata de una rebelión totalmente conformista y en perfecta consonancia con la perpetuación del dominio: no llega a poner en peligro las exigencias del principio de realidad, reduce los costes de la adaptación a una realidad heterónoma, encubre las causas de la propia impotencia y legitima así su perpetuación⁸⁸⁹. En este sentido Horkheimer había caracterizado el prejuicio como una «clave para dar salida a la maldad comprimida»⁸⁹⁰; se trata de una racionalización en sentido literal: «razón al servicio de lo irracional»⁸⁹¹. El término *Schiefheilung* es el que mejor recoge su carácter específico, ya que «en los falsos culpables desaparecen *tanto* el conflicto social real *como también* el conflicto libidinal de individuos adaptados, considerados 'sanos'»⁸⁹².

Partiendo de este análisis, Adorno se refiere a lo ideológico como un *medium* para «apelar a pulsiones, conflictos e inclinaciones inconscientes, fortaleciéndolos y manipulándolos en lugar de hacerlos conscientes y esclarecerlos»⁸⁹³. Su afirmación de que la verdadera figura de la ideología

⁸⁸⁸ DA, p. 210.

⁸⁸⁹ Una actualización del análisis adorniano de lo ideológico a la luz del resurgimiento de los llamados *race riots* y la nueva derecha xenófoba en la década de 1990 puede encontrarse en CLAUSSEN, DETLEV: «Rassismus als Rationalisierung von Gewalt», *Aspekte der Alltagsreligion*, ob. cit., pp. 130-153.

⁸⁹⁰ HORKHEIMER, MAX: «Über das Vorurteil», HGS 8, p. 195 s. Sin embargo resulta necesario subrayar que la insistencia de los teóricos críticos, especialmente en el exilio estadounidense, en el término «prejuicio» resulta insuficiente a la hora de dar cuenta de los modelos de racionalización de la violencia que sus propios textos analizan (cfr. STENDER, WOLFRAM: *Kritik und Vernunft*, ob. cit., p. 313).

⁸⁹¹ ADORNO, THEODOR W.: «Meinung Wahn Gesellschaft», GS 10.2, p. 576. Y también: «Las racionalizaciones son las cicatrices de la *ratio* en el estado de irracionalidad» («Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie», GS 8, p. 64).

⁸⁹² STENDER, WOLFRAM: *Kritik und Vernunft*, ob. cit., p. 75.

⁸⁹³ ADORNO, THEODOR W.: «Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute», GS 20.1, p. 366. En la medida en que tales formas de lo ideológico surgen a partir de la condensación y el desplazamiento, Wolfram Stender ha señalado su similitud con la constitución de los sueños en el análisis freudiano. En este sentido Adorno ofrecería un material fundamental para comprender los procesos psicológicos a través de los que funciona la falsa conciencia, que no es simplemente manipulación, sino *Betrug*: se sirve de los propios impulsos de los sujetos. Sin embargo, como apunta Stender, una actualización

debía buscarse en el «estado de conciencia e inconsciencia de las masas» (cfr. supra, 5.2) remite al carácter específico de la socialización en el capitalismo avanzado, que aspiraba a establecer formas de vida, experiencia y relación con el mundo que permitieran cerrar el círculo del dominio a través de la preformación de unos sujetos cada vez más incapaces de rebasar la férrea lógica de lo existente (cfr. supra, 5.3). En este sentido su Teoría Crítica subraya que fenómenos como el antisemitismo y otras formas de «religión cotidiana» deben entenderse como «un recurso que permite 'orientarse' sin esfuerzo en un mundo frío, alienado y en gran medida incomprensible»⁸⁹⁴. Su fuerza de atracción consiste precisamente en su explotación del resentimiento de los sujetos hacia una civilización que no les otorga aquello que promete ni puede resarcir los costes de la socialización: en ellas cree entrever una figura de la verdad que «el progreso oficial le escatima premeditadamente»⁸⁹⁵; de ahí que a menudo las diferentes formas de prejuicio y canalización de la agresión se presenten travestidas como muestras del coraje civil de quien ha tenido el valor de romper un tabú⁸⁹⁶. Esta forma de pseudo-fortaleza subjetiva es perfectamente compatible con el hecho de que los sujetos más receptivos al «prejuicio» sean precisamente los más impotentes y frustrados: aquellos que «se lamentan de que nunca reciben toda su parte, de que son explotados por todo el mundo»⁸⁹⁷. El problema es que la debilidad de estos sujetos les lleva

de sus planteamientos requeriría completarlos con un modelo de análisis capaz de dar cuenta de la dimensión simbólica de lo ideológico, y que por tanto permita descifrar cómo se codifica la disposición al resentimiento, cómo se apela a las necesidades inconscientes y cómo éstas son movilizadas (STENDER, WOLFRAM: *Kritik und Vernunft*, ob. cit., p. 73 ss.).

⁸⁹⁴ ADORNO, THEODOR W.: *Studies in the Authoritarian Personality*, GS 9.1, p. 269.

⁸⁹⁵ MM, p. 275.

⁸⁹⁶ DA, p. 226 y ADORNO, THEODOR W.: «Meinung Wahn Gesellschaft», GS 10.2, p. 575.

⁸⁹⁷ ADORNO, THEODOR W.: *Studies in the Authoritarian Personality*, GS 9.1, p. 302. El pasaje continúa: «El sentimiento de victimización va de la mano con deseos latentes de apropiación y posesión».

a identificarse con la lógica «natural» que les golpea y a reproducirla sobre aquellos que consideran inferiores⁸⁹⁸; en ello consistía el nuevo rostro de la «banalidad del mal».

De acuerdo con ello, la mayor contribución de Adorno a la Teoría Crítica de lo ideológico consiste en que pone de manifiesto que –pese a que la conciencia espontánea asocia el «antisemitismo» y el «prejuicio» con manifestaciones de una violencia arcaica, demente y salvaje–, en una sociedad que se impone a los sujetos como «coacción natural» e impone una relación con el mundo basada en el esquematismo vacío del estereotipo, lo normal no es la racionalidad, sino la falsa conciencia⁸⁹⁹. En este sentido la principal debilidad de los «Elementos de antisemitismo» es que persisten en un vocabulario que remite a la dicotomía salud-enfermedad –piénsese en las referencias al antisemitismo como locura, paranoia, patología del conocimiento, etc.⁹⁰⁰–, en una argumentación que por momentos se sitúa al borde del psicologismo y amenaza con acabar eclipsando su dimensión primariamente social. Porque la diferencia fundamental entre las manifestaciones de lo ideológico y la patología es que sostener tales formas de «opinión» no conduce a una anormalización, sino que reduce el

⁸⁹⁸ ADORNO, THEODOR W.: «Individuum und Gesellschaft», FAB VIII, p. 85 s.

⁸⁹⁹ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Meinung Wahn Gesellschaft», GS 10.1, p. 573 y 587, así como CLAUSSEN, DETLEV: «Psychoanalyse und Antisemitismus», ob. cit., p. 116. De ahí también el acierto del concepto de «religión cotidiana», que recoge la herencia de la crítica de la ideología marxiana y la pone a la altura de unas circunstancias transformadas. En este sentido la referencia de Hannah Arendt a la «banalidad del mal» a propósito de Eichmann toca un punto esencial: la conciencia cotidiana, bajo la influencia de la industria de la cultura, se representa el «mal» o el fascismo como una realidad de monstruos inhumanos; lo verdadero es lo contrario: de ahí la pertinencia de la categoría freudiana de lo *Unheimlich* para el análisis de este tipo de fenómenos.

⁹⁰⁰ Cfr. sobre todo el elemento VI, DA, p. 211 ss. Esta dicotomía está también presente en los estudios empíricos de psicología social llevados a cabo por Adorno en Estados Unidos (cfr. *Studies in the Authoritarian Personality*, GS 9.1, p. 145 ss. y *The Stars Down to Earth*, GS 9.2, p. 7 ss.). La misma tendencia puede apreciarse en la mayoría de los textos reunidos en SIMMEL, ERNST (ed.): *Antisemitism. A Social Disease*, ob. cit. Para las críticas de Paul Parin y Detlev Claussen en este sentido, cfr. supra, 4.3. Sin embargo los textos tardíos adornianos tienden a corregir esta tendencia.

coeficiente de fricción de la psicología subjetiva, se ajusta perfectamente a las exigencias del principio de realidad y es integrado sin problemas en la vida cotidiana⁹⁰¹; y es que la frontera entre lo «normal» y lo «patológico» no se establece a partir de la comprensión objetiva, sino desde la praxis que dicta el principio de reproducción social⁹⁰². Dado que lo ideológico facilita la tarea de adaptación subjetiva, todo intento de corregir las diferentes formas de falsa conciencia mediante argumentos y experiencias se encuentra con enormes resistencias por parte de los sujetos⁹⁰³.

En este sentido, la comprensión de la persistencia de lo ideológico no puede perder de vista su carácter de pseudo-respuesta a las necesidades de unos individuos que se sienten menospreciados en una dialéctica civilizatoria que, partiendo del objetivo de liberar a los hombres del miedo, ha desembocado en el «miedo mítico que se ha vuelto radical»; como es sabido su consecuencia última es que «nada puede quedar fuera»⁹⁰⁴. Por ello subraya Adorno que el miedo fue «la enseñanza crucial de la era fascista»⁹⁰⁵. Si la libertad formal en la dinámica social del intercambio había evidenciado su incapacidad para reconocer a los sujetos como seres concretos⁹⁰⁶, Auschwitz probaría la insignificancia total de los individuos

⁹⁰¹ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: *Studies in the Authoritarian Personality*, GS 9.1, p. 282, CLAUSSEN, DETLEV: «Über Psychoanalyse und Antisemitismus», ob. cit., p. 125, FENICHEL, OTTO: «Elements of a Psychoanalytic Theory of Anti-Semitism», ob. cit., p. 11 y STENDER, WOLFRAM: *Kritik und Vernunft*, ob. cit. Sin embargo, en la medida en que se habla del antisemitismo como *social disease* se remite también al problema *social* de que tal comportamiento no sea señalado como anómalo, de que permita en absoluto una adaptación normal (cfr. DAHMER, HELMUT: *Pseudonatur und Kritik*, ob. cit., p. 225).

⁹⁰² ADORNO, THEODOR W.: «Meinung Wahn Gesellschaft», GS 10.2, p. 578.

⁹⁰³ ADORNO, THEODOR W.: *Studies in the Authoritarian Personality*, GS 9.1, p. 295 ss., FENICHEL, OTTO: «Elements of a Psychoanalytic Theory of Anti-Semitism», ob. cit., p. 21 s. y HORKHEIMER, MAX: «Über das Vorurteil», HGS 8, p. 199.

⁹⁰⁴ DA, p. 32.

⁹⁰⁵ ADORNO, THEODOR W.: «Das Schema der Massenkultur», GS 3, p. 335.

⁹⁰⁶ La idea de la «socialización del mercado» como forma de no-reconocimiento del individuo concreto se remonta ya a Max Weber, que en *Economía y sociedad* señalaba que tal modelo de socialización «es la relación personal práctica más impersonal en la

vivientes de modo irrevocable: «Desde Auschwitz temer la muerte quiere decir temer cosas peores que la muerte»⁹⁰⁷. En efecto, el acto del exterminio no se sigue de la lógica del antisemitismo, sino de la historia de la violencia, de una transformación en el carácter del dominio que ya no tolera nada que se la resista⁹⁰⁸. De acuerdo con esta intensificación de la coacción social, la ideología que presenta la vida como destino y «amenaza de aniquilación a quien no participe»⁹⁰⁹ da paso a una universalización del miedo que el preconsciente y el inconsciente de los sujetos percibe en toda su «ejemplaridad»: basta con quedar estigmatizado con la estrella amarilla para pasar a formar parte de aquellos cuyo destino consiste en que sus pulmones se desgarran en una cámara de gas⁹¹⁰. «Así es como los momentos más amenazadores de la realidad social, y por tanto reprimidos, entran en la

que los seres humanos pueden entrar entre sí [...] Donde el mercado está abandonado a su propia legalidad sólo conoce la presencia de la cosa, no la presencia de la persona» (WEBER, MAX, cit. en DAHMER, HELMUT: *Pseudonatur und Kritik*, ob. cit., p. 230). Para una panorámica del no-reconocimiento en la sociedad burguesa, cfr. CLAUSSEN, DETLEV: *Grenzen der Aufklärung*, ob. cit., p. 82 ss.

⁹⁰⁷ ND, p. 364. Cfr. también ND, p. 355 y supra, 4.4.

⁹⁰⁸ Primo Levi ha caracterizado la violencia de los campos de concentración y de exterminio como «una violencia inútil, con fin en sí misma, dirigida únicamente a la creación de dolor» (LEVI, PRIMO: *I sommersi e i Salvati*, Turín, Einaudi, 2007, p. 83), y el historiador Enzo Traverso ha intentado mostrar la genealogía de esta violencia en las diferentes prácticas del dominio vinculadas a la dialéctica de la Ilustración (cfr. TRAVERSO, ENZO: *La violenza nazista. Una genealogia*, Bolonia, Il Mulino, 2002). Por su parte el estudio sobre la génesis social del antisemitismo moderno llevado a cabo por Detlev Claussen ha sintetizado este proceso de escalación de la violencia desde la historia de la «liberación malograda» en Alemania: «Cómo llegó a producirse la maquinaria de la muerte no puede ser explicado desde la historia del antisemitismo, sino la historia de la violencia después de la revolución de noviembre, que, pasando por los *Freikorps*, las SS y las SA, conducen hasta los campos de concentración terroristas, que tienen todavía la clara finalidad de intimidar al enemigo interno. Sólo poco a poco, a partir de todos estos momentos, se constituye el universo de los campos de concentración y exterminio» (CLAUSSEN, DETLEV: *Grenzen der Aufklärung*, ob. cit., p. 23 s.). Y unas páginas más adelante: «La 'solución final' sirve como sustitución del malogrado triunfo de sangre y suelo, del dominio eterno. Ya no es antisemitismo, porque tanto el antisemitismo tradicional como el moderno necesita algo que se le enfrente; por mucho que esté desfigurado y atormentado, requiere algo vivo que se le contraponga» (ibíd., p. 52 s.).

⁹⁰⁹ DA, p. 174 s.

⁹¹⁰ MM, p. 267.

psicología, en el inconsciente subjetivo»⁹¹¹. En efecto, ante una lógica despiadada que extermina a individuos concretos como meros ejemplares de una categoría, independientemente de trayectorias biográficas o situaciones concretas, el miedo a pasar a formar parte de los excluidos da lugar a un nuevo nivel de coacción que rebasa todos los anteriores; la derrota militar del fascismo no supuso ninguna transformación sustancial en este sentido⁹¹². La Teoría Crítica de Adorno intenta responder a esta situación transformada, en la que la apariencia de humanidad que había caracterizado la falsa conciencia del mundo burgués daba paso a una inhumanidad sin precedentes. El «hechizo» de las sociedades avanzadas consistía en que los sujetos impotentes se debaten constantemente entre la incertidumbre y la ansiedad, en un estado de menesterosidad y frustración permanente⁹¹³; sus consecuencias son potencialmente fatales en términos de perpetuación de la barbarie.

La fatalidad del antisemitismo, como de toda forma racionalización de la coerción social que perpetua la historia de la violencia, es que la agresión y el odio se basan en la ausencia de reflexión y de percepción de sí mismos –«su conquista filogenéticamente más reciente»– por parte de los individuos socializados, que les lleva a personalizar y materializar sus propios miedos para poder afrontarlos⁹¹⁴. Lo que proyectan hacia el exterior no es sino su propia desgracia y su propia impotencia, que acaba por reducir la realidad externa a «alegorías de la pérdida»⁹¹⁵: «La impotencia negada triunfa como fantasma de la omnipotencia, al igual que la promesa de felicidad traicionada triunfa en el deseo de aniquilar todo aquello que

⁹¹¹ ADORNO, THEODOR W.: «Postscriptum», GS 8, p. 91.

⁹¹² ADORNO, THEODOR W.: «Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit», GS 10.2, pp. 555-572. Cfr. también supra, 4.4.

⁹¹³ ADORNO, THEODOR W.: *Studies in the Authoritarian Personality*, GS 9.1, p. 338.

⁹¹⁴ Cfr. DA, p. 218.

⁹¹⁵ DA, p. 217.

recuerde a ella. El problema de lo ideológico y el problema de la destructividad humana están indisolublemente unidos»⁹¹⁶. La perpetuación de dicha destructividad, cuyos agentes son los propios individuos socializados, tiene como condición de posibilidad la imposición de un conformismo indisolublemente unido al debilitamiento de la conciencia y a la atrofia de la reflexión y la experiencia. De ahí la afirmación de que en el pogromo «se demuestra la impotencia de aquello que podría contenerlo: la reflexión, el significado, finalmente la verdad. En el pueril pasatiempo del homicidio se confirma la vida intransigente a la que hay que adaptarse»⁹¹⁷. No en vano los dos últimos «elementos de antisemitismo» constituyen un análisis del condicionamiento social de la reflexión y la experiencia de los sujetos, del establecimiento de un modo de relación con el mundo en el que se fija la misma lógica del dominio que guía la reproducción social y la explotación de la naturaleza, reduciendo la realidad externa a mero material para la actividad subjetiva. Frente a ello Adorno y Horkheimer subrayan que «la profundidad interna del sujeto no consiste sino en la sensibilidad y riqueza del mundo exterior percibido. Si esta compenetración se interrumpe, el yo se entumece»⁹¹⁸; con él languidece también la sensibilidad y el establecimiento de nuevas formas de relación con el mundo, que son entorpecidas por el aparato social: «La represión de las posibilidades mediante la resistencia inmediata de la naturaleza circundante se prosigue hacia el interior, en la atrofia de los órganos causada por el terror»⁹¹⁹. En este sentido subraya Adorno que la contribución del sujeto al conocimiento

⁹¹⁶ STENDER, WOLFRAM: *Kritik und Vernunft*, ob. cit., p. 118.

⁹¹⁷ DA, p. 195.

⁹¹⁸ DA, p. 214.

⁹¹⁹ DA, p. 295. En esta situación «el yo apenas puede hacer otra cosa que transformar la realidad o por el contrario retirarse al ello» (ADORNO, THEODOR W.: «Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie», GS 8, p. 74).

no consiste –como había creído Kant– en la forma, sino en la experiencia⁹²⁰; la forma del pensamiento es siempre la identidad, el pensamiento como subsunción identificante, y ésta es para Adorno la forma originaria de la ideología⁹²¹: reducción del no-yo al yo, supresión de lo no-idéntico bajo la presión de la una identidad convertida en «instancia de la doctrina de la adaptación»⁹²².

En consecuencia, el análisis de la persistencia de lo ideológico lleva a Adorno a analizar la relación entre experiencia, conciencia, sujeto y sociedad. Su planteamiento tardío de un «giro al sujeto» debe entenderse en este sentido⁹²³: «El recuerdo y la reflexión como esfuerzos intelectuales devuelven a los individuos algo de la soberanía perdida bajo la presión de la conformidad social»⁹²⁴. Se trata de potenciar la autorreflexión de los sujetos, combatir la frialdad y el entumecimiento de la memoria socialmente condicionado y reforzar la capacidad del yo para rebasar el círculo de lo siempre-igual y entregarse a lo externo, a lo particular y a lo no-idéntico sin igualarlo a sus categorías; en definitiva, el objetivo es incrementar la capacidad de experiencia y de una relación diferenciada con la realidad frente a la persistencia social del infantilismo. Sin duda esto exige también una percepción reflexiva de las necesidades inescuchadas de su propia naturaleza oprimida⁹²⁵, sobre todo en la medida en que el mecanismo de la reproducción social no podía hacerse totalmente con ellas y sólo les ofrece

⁹²⁰ ADORNO, THEODOR W.: «Zu Subjekt und Objekt», GS 10.2, 752.

⁹²¹ Cfr. ND, p. 151

⁹²² ND, p. 151. Frente a ello afirma que «La experiencia es la persistencia en la no-identidad. La experiencia desfigurada es hoy tan sólo refugio de la ideología, que encubre lo que abiertamente no podría soportarse, y con ello contribuye a la perpetuación de lo insoportable» (ADORNO, THEODOR W.: «Individuum und Gesellschaft» FAB VIII, p. 72).

⁹²³ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Erziehung nach Auschwitz», GS 10.2, p. 676.

⁹²⁴ CLAUSSEN, DETLEV: «Reflexion und Erinnerung», ob. cit, p. 21.

⁹²⁵ Para la comprensión adorniana de la dialéctica entre naturaleza pulsional e historia en las necesidades de los sujetos, cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Thesen über Bedürfnis», GS 8, p. 392 s.

salida como impulso destructivo. «Para la contemplación parece demasiado tarde», escribía Adorno en 1962⁹²⁶, y su propia praxis pedagógica y mediática en la República Federal de posguerra fue cualquier cosa menos contemplativa. En este sentido quienes comprenden su pensamiento como manifestación de la resignación de un viejo utopismo en una nueva era, pasan por alto los potenciales de fricción y resistencia que persisten, si bien entumecidos y recortados, en los individuos socializados. Porque para Adorno éstos, en tanto que sujetos, no dejaron nunca de representar el «límite de la cosificación».

⁹²⁶ ADORNO, THEODOR W.: «Wozu noch Philosophie», GS 10.2, p. 469

5.5. TEORÍA CRÍTICA COMO *BEWUßTSEIN VON NÖTEN*: EL GIRO AL SUJETO ADORNIANO

«Den Identitätssatz durchschauen aber heißt, sich nicht ausreden lassen, daß das Entsprungene den Bann des Ursprungs zu brechen vermöchte»⁹²⁷

El análisis adorniano de la producción social de conciencia e inconsciente y de la preformación de la facultad de experiencia constituye el núcleo de la Teoría Crítica de lo ideológico en las sociedades del capitalismo avanzado. En ella no se plantea, como pretende cierta recepción deformadora –y enormemente difundida– de su obra, una crítica elitista basada en el desprecio de unas masas desindividualizadas y embrutecidas, sino que se pretende descifrar la génesis social de una infantilización de los sujetos sociales basada en la universalización del miedo y en la coacción al conformismo. Si la reproducción del dominio tiende a ocultar los costes de su perpetuación, desterrando el antagonismo entre individuo y sociedad «a las más profundas cavernas del sufrimiento y manteniéndolo invisible bajo una presión despiadada»⁹²⁸, el pensamiento de Adorno pone de manifiesto el despropósito de un modelo de socialización cuyo funcionamiento requiere refrenar, entumecer y cohibir el desarrollo de los sujetos socializados hasta el punto de que la lógica social de la autoconservación impulsa a los sujetos

⁹²⁷ ADORNO, THEODOR W.: *Metakritik der Erkenntnistheorie*, GS 5, p. 47.

⁹²⁸ ADORNO, THEODOR W.: «Das Schema der Massenkultur», GS 3, p. 316.

vivientes a la mimesis de lo muerto⁹²⁹. De ahí la importancia de sus reflexiones «sobre la génesis de la estupidez», con las que se cierra *Dialéctica de la Ilustración*, el texto clave en la *mise à jour* de la tradición teórica emancipatoria en el «breve siglo XX»: «La estupidez es una cicatriz. Puede referirse a una capacidad entre muchas o a todas ellas, tanto prácticas como espirituales. Cada estupidez parcial señala un punto en el que el juego de los músculos en la vigilia [se refiere al desarrollo de las facultades perceptivas, JM] fue obstaculizado en lugar de ser fomentado. Con la obstaculización se activa la vana repetición de intentos torpes y desorganizados. Las incesantes preguntas del niño son señales de un dolor secreto, de una pregunta que no encontró respuesta y que no sabe formular de manera adecuada [...]. Cuando las repeticiones del niño languidecen o la obstaculización fue demasiado brutal, la atención puede dirigirse en otra dirección y entonces se dice que el niño se ha vuelto más experimentado; pero es fácil que en el punto en el que el deseo fue alcanzado quede una cicatriz imperceptible, una pequeña callosidad cuya superficie es insensible. Semejantes cicatrices dan lugar a deformaciones. Pueden crear caracteres duros y aptos, pueden hacer a uno estúpido en el sentido de una carencia, de la ceguera y la impotencia, cuando simplemente se estancan, en el sentido de la maldad, la obstinación y el fanatismo, cuando crean un cáncer hacia dentro. La buena voluntad se vuelve mala a causa de la violencia sufrida. Y no sólo la pregunta prohibida, también la imitación proscrita, el llanto

⁹²⁹ «Toda Ilustración burguesa coincide en la exigencia de sobriedad, sentido de los hechos, correcta valoración de las proporciones de fuerza. El deseo no debe ser padre del pensamiento. Esto se deriva de que semejante poder en la sociedad de clases está unido a la propia impotencia con respecto a la naturaleza y a su sucesora social, la multitud. Sólo la adaptación conscientemente controlada a la naturaleza somete a ésta al poder del más débil físicamente. La *ratio* que reprime la mimesis no es meramente su contrario. Ella misma es mimesis: de lo muerto» (DA, p. 75 s.). Esto es lo que el resto de la obra de Adorno desarrolla con el concepto de *Mimikry*.

prohibido o el juego temerario pueden conducir a semejantes cicatrices»⁹³⁰.

En definitiva, la génesis de la estupidez es la coacción que refrena los impulsos de conocimiento y acción de los sujetos vivientes, su curiosidad. De acuerdo con ello, la Teoría Crítica adorniana sitúa en el centro de su interés la violencia del proceso de constitución social de los sujetos y la huella *material* que el dominio deja sobre ellos; por ello su caracterización de lo ideológico remite a los diferentes intentos de recubrir su antagonismo con el aparato social mediante la preformación de su estructura libidinal y perceptiva y la compensación de los conflictos que persisten indisminuidos a través de pseudo-gratificaciones. En este sentido, si la teoría tradicional –cuando registra en absoluto la materialidad de la coacción social– «traspone la negatividad, la extrañeza impenetrable de lo social para el individuo, en máxima metodológica: no debes entender»⁹³¹, el planteamiento adorniano aspira precisamente a explicar por qué la realidad objetiva se impone a los sujetos como un destino tan opaco como inevitable. De ahí su oposición a todo intento de reducir la impotencia de los sujetos a mero «sentimiento», psicologizándola o alimentándola con satisfacciones sustitutorias; su objetivo es convertir las cicatrices y «dolores secretos» de los individuos socializados en fuente de conocimiento, ya que sólo a partir de una experiencia no recortada de la propia impotencia puede llegar a articularse una resistencia efectiva y un reconocimiento de sus causas⁹³². Y

⁹³⁰ DA, p. 295 s.

⁹³¹ ADORNO, THEODOR W.: «Notiz über sozialwissenschaftliche Objektivität», GS 8, p. 240. El pasaje se refiere concretamente al concepto durkheimiano de *fait social*.

⁹³² «Lo que [los sujetos] saben de su impotencia social pertenece al yo, y por supuesto a todo el entramado de sus relaciones con la realidad, no sólo al juicio consciente. Tan pronto como la conciencia se convierte en 'sentimiento' se añade lo específicamente psicológico: precisamente que los individuos no son capaces de experimentar su impotencia, de mirarla de frente. Esta represión de la impotencia no remite únicamente a la desproporción de fuerzas entre el individuo y la totalidad, sino más bien a la lesión de su narcisismo y al miedo a comprender que la falsa prepotencia de la objetividad, ante la que tienen toda la razón para encogerse, no se compone sino de ellos mismos. Deben transformar la experiencia de la impotencia en sentimiento y sedimentarla

es que Adorno no busca el fundamento normativo de la crítica en elementos formal-trascendentales que ofrezcan un «suelo firme» a sus planteamientos, sino en el punto en el que la lógica expansiva de la uniformización y la cosificación social concentra su fuerza coactiva y al mismo tiempo se topa con su límite: los sujetos vivientes. *De suyo* éstos no son prejuiciosos, antisemitas, autoritarios, supersticiosos o resentidos, sino un «sistema de cicatrices» socialmente producido que, en determinadas circunstancias y a partir de determinadas experiencias –de ahí la referencia a «la violencia sufrida»–, puede llegar a ser particularmente receptivo a los estímulos de lo ideológico. En definitiva, el «estado de conciencia e inconsciente de las masas» no es un síntoma de la degeneración de éstas, sino de la perpetuación de un dominio que las retiene en un escalón infantil y atrofia sus potencialidades; en dicho estado se manifiesta la menesterosidad de una subjetividad dañada que contribuye a perpetuar el círculo fatal del hechizo. Por ello su objetivo no consiste en favorecer la adaptación de los sujetos a una dinámica social basada en una violencia que ellos mismos reproducen sin saberlo, sino en fortalecer su conciencia, su facultad reflexiva y su capacidad de experiencia para que puedan romper finalmente el círculo fatal de coacción, desorientación, interiorización de la renuncia y descarga agresiva.

Dado que la sociedad necesita producir sujetos para poder reproducirse –al menos producir la ficción de un yo como poseedor de mercancías y sujeto de consumo–, el círculo del dominio no está definitivamente cerrado y el hechizo no puede ser total. El establecimiento de una red de socialización omniabarcante sólo es posible a través de la represión o la re-funcionalización de aquellas dimensiones y potencialidades

psicológicamente para no pensar más allá de ella. La interiorizan al igual que han interiorizado siempre los mandamientos sociales» (ADORNO, THEODOR W.: «Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie», GS 8, p. 73 y s.).

de los sujetos que dificultan un funcionamiento sin fricciones de la reproducción social: «lo que podría ser distinto es igualado»⁹³³. Frente a ello, la Teoría Crítica adorniana que «quisiera salvar o ayudar a establecer aquello que no obedece a la totalidad, lo que se la resiste o lo que comienza a constituirse como potencial de una individuación aún no existente»⁹³⁴. Porque un pensamiento capaz de percibir cómo se sedimenta la huella de lo posible en una realidad cada vez más compacta y opaca no puede comprender a los sujetos sociales *tan sólo* como aquello que han sido o como aquello que son en las circunstancias vigentes, sino que debe percibir y potenciar lo que pueden llegar a ser⁹³⁵. En este sentido Adorno, partiendo de las fricciones que se manifiestan en las «contradicciones en el sujeto», afirma que, en los potenciales latentes en los individuos vivientes –por mucho que estuvieran cohibidos, atrofiados y sometidos a una enorme presión–, se encuentra ya un arsenal de resistencia a la perpetuación de la barbarie; y es que en los sujetos «se acumula toda la negatividad del sistema, pero, al mismo tiempo, también aquello que va más allá del sistema tal y como es en este momento»⁹³⁶. Por ello su planteamiento de un «giro al sujeto», indisolublemente unido al carácter de «intervención» de su producción tras su regreso a la República Federal Alemana, se dirige a combatir la tendencia social que constriñe a los sujetos vivientes a la «mimesis de lo muerto»; se trataba de combatir una indiferencia total perfectamente ajustada al principio de realidad –la frialdad como «principio básico de la sociedad burguesa, sin la que Auschwitz no hubiera sido

⁹³³ DA, p. 28. «La identidad entre sociedad e individuo en la forma en que está surgiendo, es la realización de la negatividad: por ello el individuo la experimenta como extremo dolor físico y sufrimiento psíquico» (ADORNO, THEODOR W.: «Postscriptum», GS 8, p. 91).

⁹³⁴ ADORNO, THEODOR W.: «Einleitung zum 'Positivismusstreit in der deutschen Soziologie'», GS 8, p. 292.

⁹³⁵ ND, p. 61.

⁹³⁶ ADORNO, THEODOR W.: *Introducción a la sociología*, ob. cit., p. 199. Cfr. también ND, p. 56 s. e «Individuum und Organisation», GS 8, p. 455.

posible»⁹³⁷–, de fortalecer su memoria –incluso allí donde ya no parecía rentable– y sus aspiraciones de felicidad. Porque sólo una subjetividad no resignada y capaz de una experiencia diferenciada –que implica tanto reflexión como goce– es capaz de resistir al falso encanto del conformismo.

«El individuo se sobrevive a sí mismo. Pero sólo en su residuo, el de lo históricamente condenado, se encuentra todavía lo que no se sacrifica a la falsa identidad»⁹³⁸. En este sentido Rolf Tiedemann ha señalado que toda la filosofía adorniana tiene como motor la búsqueda del individuo en la era de su aniquilación; sin embargo su interés no se dirige al individuo abstracto, meramente categorial, sino a su existencia material y carnal⁹³⁹. La expansión de la red de socialización configura a los individuos vivientes de acuerdo con las exigencias de la reproducción social, integrándolos en una red funcional que preforma sus necesidades y extiende sus imperativos hasta los últimos rincones de su vida, pero la tendencia a la socialización total alcanza su límite en los sujetos socializados⁹⁴⁰. En tanto que seres dotados de un sustrato libidinal, los individuos vivientes nunca pueden ser reducidos a meras funciones sociales y, en un proceso social regido por el intercambio, tampoco pueden llegar a ser perfectamente idénticos consigo mismos⁹⁴¹: el desarrollo de la objetividad social y el de la subjetividad individual nunca

⁹³⁷ ND, p. 356.

⁹³⁸ ND, p. 337.

⁹³⁹ TIEDEMANN, ROLF: *Niemandsländ*, ob. cit., p. 23

⁹⁴⁰ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Reflexionen zur Klassentheorie», GS 8, p. 390 s. y «Postscriptum», GS 8, p. 92. Cfr. también supra, 4.3.

⁹⁴¹ «La identidad de todo con todo se paga al precio de que nada puede ser idéntico consigo mismo» (DA, p. 28); tampoco los sujetos: «Pese a que la conciencia que el sujeto tiene de sí mismo como un absoluto pueda ser una ilusión e ideología, la diferencia de este sujeto respecto a su función social es real. Esta no-identidad no es un mero *cultural lag*, como supone la doctrina americana de la adaptación, sino que se debe a que en una sociedad de intercambio, el sujeto, para poder convertirse en mercancía intercambiable, debe desarrollar y recalcar momentos que son comensurables con otros y en esta medida distintos de sí mismo» (ADORNO, THEODOR W.: «Individuum und Gesellschaft», FAB VIII, p. 86).

pueden ser simultáneos⁹⁴². Por ello afirma Adorno que la integración de la lógica de la identidad no puede llegar a ser total, y que los individuos no son ni piensan realmente tal y como son conformados por los mecanismos objetivos⁹⁴³; en consecuencia la espontaneidad, que por supuesto nunca puede ser considerada como «pura» o inmediata, constituye la zona de fricción entre la integración funcional y los impulsos y las formas de reacción individuales, que se transforman y adoptan nuevas formas de acuerdo con las transformaciones de su entorno y de las propias disposiciones subjetivas⁹⁴⁴.

Partiendo de las contradicciones y conflictos en el sujeto, lo ideológico se sirve del enorme esfuerzo de conciencia y reflexión que requiere a los sujetos llegar a comprenderse como entidades no-idénticas⁹⁴⁵. Sus estímulos apelan a los impulsos regresivos latentes en todo sujeto y los potencian con el fin de retenerlos en la servidumbre, ofreciéndoles formas de reconciliación, identificación y adaptación que, sin embargo, nunca pueden llegar a darles lo que prometen. Frente a esta coacción al conformismo, la Teoría Crítica adorniana busca potenciar la asimetría y no-identidad de los sujetos, su irreductible imposibilidad de reconciliación como seres vivientes, como fuente de resistencia y freno a la perpetuación

⁹⁴² Cfr. CLAUSSEN, DETLEV: *Unterm Konformitätszwang*, ob. cit., p. 25 ss.

⁹⁴³ ADORNO, THEODOR W.: *Introducción a la sociología*, ob. cit., p. 200. Según las investigaciones empíricas adornianas, la identificación con credos, colectivos o con la ideología de la industria de la cultura no es sino consecuencia del miedo: una estrategia de adaptación de unos sujetos que se saben dependientes y débiles (cfr. «Beitrag zur Ideologienlehre», GS 8, p. 465 s., «Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda», GS 8, p. 432 y «Freizeit», GS 10.2, p. 654 s.). En este sentido afirma Adorno que en realidad los sujetos están escarmentados y ya no se dejan engañar por las vanas promesas de ninguna ideología: «Se trata de llevar tan lejos este 'estar escarmentado' hasta que atravesese la fijación al mundo de acción inmediato y de lugar a un verdadero pensamiento. Si esto es posible, son precisamente los seres humanos 'mutilados' los más capaces de poner un final a su mutilación» (ADORNO, THEODOR W.: «Individuum und Gesellschaft» FAB VIII, p. 67).

⁹⁴⁴ ADORNO, THEODOR W.: «Postscriptum», GS 8, p. 92.

⁹⁴⁵ ADORNO, THEODOR W.: «Individuum und Gesellschaft», FAB VIII, p. 88.

de la barbarie; por ello intenta abrir espacios de actividad individual no-conformista, con objeto de mantener vivas las necesidades de satisfacción, remoción del sufrimiento y aspiración a la felicidad connaturales a todo individuo. Porque las cicatrices que el proceso de socialización deja en los sujetos no son sino marcas de endurecimiento allí donde el deseo guió una tentativa de pensamiento y acción, y por ello indican los puntos en los que una esperanza se vio duramente reprimida y traicionada, endureciendo a los sujetos⁹⁴⁶. Desde la conciencia de la merma que supone la atrofia de las fuerzas libidinales de los sujetos, la Teoría Crítica insiste en que el sustrato natural y somático de los individuos, lo *extraño* reprimido y funcionalizado por el «*sinnbesessene Geist* de la Ilustración idealista»⁹⁴⁷, no es tan sólo un estrato enemigo al que el yo debe imponerse; una verdadera *Aufklärung* dirigida a una emancipación entendida como abolición de la represión y el dominio debe restituir al sujeto este «territorio extraño» y ayudarlo a alcanzar su satisfacción⁹⁴⁸. En este sentido, frente a la promoción de la falsa conciencia y la explotación del inconsciente en una civilización que sigue basada en la coacción y la violencia, Adorno insiste en que un modelo social capaz de satisfacer las necesidades de sus individuos tendría como objetivo prioritario la eliminación del sufrimiento y el miedo⁹⁴⁹. El intento de sobreponerse al dolor y lograr la satisfacción que cada individuo viviente pone en marcha una y otra vez abre la posibilidad de una experiencia de la no-reconciliación que le permite tomar conciencia de los *faux frais* de la civilización; en virtud de esta incesante búsqueda de satisfacción y esta huida del sufrimiento, el yo, en tanto que punto de convergencia entre

⁹⁴⁶ DA, p. 296.

⁹⁴⁷ STENDER, WOLFRAM: *Kritik und Vernunft*, ob. cit., p. 164.

⁹⁴⁸ Cfr. CLAUSSEN, DETLEV: «Teoría Crítica y experiencia viva», ob. cit., p. 129.

⁹⁴⁹ ADORNO, THEODOR W.: «Thesen über Bedürfnis», GS 8, p. 395.

realidad interna y externa, se convierte en espacio de conflicto y lucha⁹⁵⁰.

Esta toma de conciencia del yo como escenario de la lucha entre dominio y servidumbre, entre emancipación y represión, es el que permite comprender la importancia de la alianza entre Teoría Crítica y psicoanálisis freudiano. De ahí que Adorno planteara uno de los aforismos de *Minima moralia* como una «invitación al baile» a la ciencia que había re-fundado la psicología desde el intento de desmitologizar el inconsciente y romper su hechizo sobre la vida de los hombres: «Un método catártico que no se midiera por los criterios de la adaptación o el éxito económico debería dirigirse a hacer a los seres humanos conscientes de la desgracia, tanto de la general como de la suya propia, inseparable de ésta, y arrebatárles las pseudo-gratificaciones por medio de las cuales el abominable orden se mantiene en vida en ellos mismos, como si no les hubiera hecho ya suficiente violencia desde fuera. Sólo en el disgusto contra el falso placer, en la aversión hacia la oferta, en el presagio de la insuficiencia de la felicidad –incluso allí donde ésta todavía es tal, pero especialmente donde se adquiere al precio del abandono de la resistencia supuestamente patológica contra su sucedáneo afirmativo– podría germinar el pensamiento de lo que uno podría experimentar»⁹⁵¹. Sin embargo, en la década de 1940, el emparejamiento entre Teoría Crítica de la sociedad y psicoanálisis freudiano aún no estaba libre de fricciones, y encontraba su límite en el «recuerdo de la naturaleza en el sujeto»⁹⁵². Adorno reprochaba a Freud que hubiera

⁹⁵⁰ CLAUSSEN, DETLEV: *Unterm Konformitätszwang*, ob. cit., p. 44.

⁹⁵¹ MM, p. 69 s.

⁹⁵² DA, p. 58. En este sentido la crítica a la razón llevada a cabo en la obra co-escrita con Horkheimer, tan denostada por los defensores de una racionalidad comunicativa que cree poder reducir el mundo a los argumentos de una conciencia autotransparente (cfr. supra, 4.3), se dirige también al olvido de la dimensión corporal y sensitiva del sujeto. De ahí también la crítica a la funcionalización y el adiestramiento de la dimensión somática de los individuos a través del deporte y el *training*, que condenaba toda forma de corporalidad no domesticada como «apócrifa» y ahogaba así la dimensión subjetiva y otra del *Leib* (cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Individuum und Gesellschaft» FAB VIII,

permanecido indeciso entre la opción por «la emancipación sin tapujos de lo reprimido y la apología de la nuda represión. Para él la razón es mera superestructura [...] porque condena la finalidad ajena al significado y carente de razón, la única en la que el medio de la razón podría probarse racional: el deseo»⁹⁵³. Sin embargo esta defensa incondicional del deseo no reprimido corre el riesgo de menospreciar el lado oscuro de la «naturaleza en el sujeto», pecando de un cierto voluntarismo, en la medida en que parece derivar –de manera no precisamente dialéctica– todo el potencial destructivo y agresivo de los instintos a la violencia ejercida por la coacción social. En todo caso, en las décadas sucesivas, la neutralización de los potenciales críticos y emancipatorios del psicoanálisis por parte del revisionismo neo-freudiano⁹⁵⁴ llevaría a Adorno a cambiar los acentos de su planteamiento para abogar por una recuperación sin ambages de la teoría freudiana de la libido.

Como señala el «postscriptum» a sus observaciones sobre la relación entre sociología y psicología, escrito en 1966, la contribución del psicoanálisis no consiste tan sólo en el mandato de que donde está el ello debe hacerse el yo –imperativo que la red de socialización funcional omniabarcante de la industria de la cultura había convertido en su propia parodia (cfr. supra, 5.3)–, sino también en la liberación de los impulsos de su encadenamiento y funcionalización social⁹⁵⁵. Este planteamiento no conduce a Adorno a un culto regresivo de lo «natural»⁹⁵⁶, sino a una toma de

p. 73 s. y 79 ss., «Das Schema der Massenkultur», GS 3, p. 327 ss. y DA, p. 265 ss.). De acuerdo con ello su idea de reconciliación no responde a un planteamiento teológico, sino precisamente al recuerdo de las dos mitades escindidas del ser humano en una civilización que «devora a sus propios hijos» (cfr. ZAMORA, JOSÉ ANTONIO: *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, ob. cit.).

⁹⁵³ MM, p. 67 s.

⁹⁵⁴ Cfr. JACOBY, RUSSELL: *Soziale Amnesie*, ob. cit.

⁹⁵⁵ ADORNO, THEODOR W.: «Postscriptum», GS 8, p. 89.

⁹⁵⁶ Adorno insiste en todo momento en que dichos impulsos e instintos «están mediados de modo que su elemento natural nunca sale a la luz de modo inmediato, sino sólo como

partido por lo reprimido y mutilado –único fundamento posible para una crítica inmanente en la era de la socialización total (cfr. supra, 4.1)– frente a su funcionalización en la explotación social de las necesidades y miedos inconscientes característica de lo ideológico. En definitiva, su planteamiento, consciente de los «límites de la Ilustración», aboga por hacer consciente esta estructura libidinal e intentar satisfacerla sin someterse a ella. Por ello el Adorno tardío señala que en el «estrato somático y ajeno al sentido»⁹⁵⁷ de todo individuo se revelan los límites del intento civilizatorio-ilustrado de «cultivar» a los hombres⁹⁵⁸: la libido se transforma con la evolución del entorno social y puede ser parcialmente funcionalizada, pero nunca puede ser eliminada, y en consecuencia la pretensión de una conciencia que se imponga de modo absoluto al inconsciente no es sino una vana ilusión racionalista⁹⁵⁹. En este sentido el decurso histórico de la dialéctica de la Ilustración, y particularmente las atrocidades del «breve siglo XX», revela que cuando la «historia subterránea de la civilización» emerge a la superficie, la férrea lógica del dominio sólo logra darle salida en forma de agresión, haciendo manifiesto el fracaso de la civilización de manera irrefutable. La Teoría Crítica de Adorno –y también la de Horkheimer– es la elaboración de la génesis social de esta reproducción

algo producido socialmente» (ADORNO, THEODOR W.: «Thesen über Bedürfnis», GS 8, p. 392).

⁹⁵⁷ ND, p. 358.

⁹⁵⁸ De ahí la crítica adorniana a la pedagogía ilustrada tradicional: «Por una parte están los impulsos conscientes, por otra los productos de la sublimación, los bienes de la 'cultura'. Cuanto más se logre promover el proceso de sublimación, abrir a los seres humanos a la cultura y captarlos a través de la 'Aufklärung', tanto mejor debe ser. Pero esta posición no cuestiona si la estructura libidinal humana permite en todas las épocas de la misma manera semejante captación a través de la cultura. Tampoco se cuestiona si, en ciertas situaciones, esta cultura entra en tal antítesis a las condiciones reales de vida que ya no puede llevar a cabo la tarea de domesticar los instintos que se la atribuye» (ADORNO, THEODOR W.: «Individuum und Gesellschaft» FAB VIII, p. 61). Cfr. también «Theorie der Halbbildung», GS 8, p. 95 s.

⁹⁵⁹ STENDER, WOLFRAM: *Kritik und Vernunft*, ob. cit., p. 57. A esta ilusión no lograron escapar tampoco Max Horkheimer –al menos en la década de 1930– ni algunos pasajes de los propios escritos adornianos (cfr. por ejemplo MM, p. 72).

civilizatoria de la barbarie. No en vano uno de los puntos de llegada de su recuerdo de la dimensión somática del sujeto puede encontrarse en la segunda «Meditación sobre metafísica» de la *Dialéctica negativa*, apenas unas líneas más abajo de la formulación del nuevo imperativo categórico después de Auschwitz: «El propietario de un hotel, llamado Adán, mató a golpes de bastón a las ratas que manaban de los agujeros del patio ante los ojos de un niño que le admiraba; según su imagen ha configurado el niño la del primer hombre. Que eso se olvide, que ya no se entienda lo que se sintió una vez ante el coche del perrero, es el triunfo de la cultura y su fracaso. Ésta no puede tolerar el recuerdo de esa zona, porque siempre hace como el viejo Adán y precisamente eso es incompatible con el concepto que tiene de sí misma. La cultura abomina la pestilencia porque ella misma apesta, porque su palacio, como dice Brecht en un pasaje grandioso, está construido con mierda de perro. Años más tarde de que se escribiera dicho pasaje, Auschwitz demostró el fracaso de la cultura de modo irrefutable»⁹⁶⁰.

En los albores del siglo XX, antes de que la catástrofe fuera irreparable, el radicalismo estético que había forjado la fisonomía intelectual adorniana había intuido la inminencia de este fracaso con su agudo sismógrafo histórico. Su intención había sido realizar la cultura como libertad, emancipando el material artístico de las viejas ataduras heterónomas y luchando contra la ceguera y el convencionalismo; sin embargo el arte nuevo acabó neutralizado, marginado o convertido en tabú, porque ninguna humanidad transformada podía sustentarlo⁹⁶¹. El *Geist* sólo logra sobrevivir al *versäumte Augenblick* y al colapso de las esperanzas emancipatorias al precio de convertirse en el patrimonio de los «bienes culturales», en una «espiritualización» que probaba su impotencia real⁹⁶² –

⁹⁶⁰ ND, p. 359.

⁹⁶¹ Cfr. supra, 2.1 y CLAUSSEN, DETLEV: *Theodor W. Adorno*, ob. cit., p. 139.

⁹⁶² ADORNO, THEODOR W.: «Theorie der Halbbildung», GS 8, p. 94. Cfr. también «What

algo de ello puede percibirse aún hoy cuando el pensamiento adorniano es reducido a teoría estética del «arte moderno clásico» o a una cita en el discurso oficial que convierte Auschwitz en fenómeno conmensurable a la musealización de la memoria llevada a cabo por la industria de la cultura (cfr. supra, 4.4)–. Sin embargo Adorno no se cansó de señalar que el hecho de que la cultura y el *Geist* hayan fracasado no justifica que se siga promoviendo su fracaso⁹⁶³, sino que más bien exige analizar las condiciones que condujeron a él. En este sentido, además de la complicidad de la cultura con la represión y el dominio al negar su inserción en la división del trabajo –que la convierte en ideología–, Adorno señala como uno de los motivos centrales de este fracaso su «renuncia a la intervención» socialmente condicionada⁹⁶⁴; las incesantes intervenciones intelectuales, culturales y políticas del propio Adorno tras su regreso a la República Federal deben entenderse como un intento consciente de corrección en este sentido, que se sirve del relativo «retraso» del provincianismo europeo respecto a la tendencia hacia la integración total que había podido comprobar en su «experiencia americana»⁹⁶⁵. En definitiva, la praxis de la Teoría Crítica

National-Socialism Has Done to the Arts», GS 20.2, p. 418. En este sentido Detlev Claussen ha señalado el papel del arte y la cultura como sustitutos de la religión en un mundo mal secularizado; a la materialización de esta falsa conciencia en la Alemania de posguerra se dirigía la crítica adorniana a la «cultura resucitada» y su dictum sobre la poesía después de Auschwitz, cfr. CLAUSSEN, DETLEV: «Reflexion und Erinnerung», ob. cit., p. 13 s.

⁹⁶³ MM, p. 49.

⁹⁶⁴ ADORNO, THEODOR W.: «Kulturkritik und Gesellschaft», GS 10.1, p. 16.

⁹⁶⁵ Debe tenerse en cuenta que la mayor parte de textos «menores» de la última etapa de Adorno, que componen libros como *Intervenciones*, *Consignas*, *Sin imagen directriz*, así como sus trabajos sobre la «ideología como lenguaje» o muchos de sus escritos literarios y musicales de sus últimas dos décadas nacen como intervenciones en la esfera pública, en la mayoría de los casos como intervenciones en la radio. El Adorno que habla en ellos no es el pensador esotérico al que se refiere buena parte de una literatura secundaria, que no quiere percibir su dimensión real, sino un autor que, después de los años de aislamiento y exilio, pretendía ser escuchado –de ahí el acierto del término «soledad pública» para referirse a las intervenciones político-culturales del Adorno tardío, que se aprovechaba de una constelación histórica que hoy, ante el avance de la integración y la fragmentación del público y la producción, ya no parece posible–. La

adorniana ya no se plantea como un intento de «cultivar» a los hombres, sino como una tentativa de articular espacios de reflexión crítica sobre una dinámica social en la que lo normal era la falsa conciencia –que en el caso particular de la Alemania de posguerra tenía una dimensión particularmente opresiva e inquietante–; su concepto de intervención es ante todo la lucha contra la perpetuación de la ideología como «estado de conciencia e inconsciente de las masas».

En oposición a una falsa conciencia que los modelos de socialización del capitalismo avanzado han convertido en la «regla», la conciencia correcta no puede ser entendida como «un resultado, una visión del mundo o 'ideología', tampoco un estado, sino una actividad: la crítica»⁹⁶⁶. «Consiste tan sólo en el esfuerzo de reflexionar infatigablemente sobre sí misma y sus aporías»⁹⁶⁷. Sin duda esta actividad se encuentra más dificultada que nunca en una red de socialización en la que «el *Geist* se escinde en la verdad crítica, que se desprende de la apariencia pero permanece como esotérica y ajena a los contextos sociales de acción inmediata, y la administración planificada de lo que un día fue ideología»⁹⁶⁸. De acuerdo con ello, el interés fundamental del Adorno tardío se dirige a formar sujetos capaces de rebasar el círculo fatal del conformismo y la falsa conciencia a partir del

mayor parte de sus esfuerzos en las décadas de 1950 y 1960, incluida la re-fundación del *Institut für Sozialforschung*, se dirigen precisamente a la formación de una joven generación. En este sentido incluso los textos aparentemente más «esotéricos», como la *Dialéctica negativa* o algunos de los ensayos de *Notas sobre literatura*, están indisolublemente ligados al concepto de *geistige Erfahrung*. Estos textos rompen la relación contemplativa entre autor y lector, no pueden poseerse en un corpus de citas, impiden la adhesión a una u otra frase aislada: exigen al lector involucrarse en el movimiento del pensamiento, le permiten posicionarse ante él y le convierten en «escenario de experiencia intelectual» (ADORNO, THEODOR W.: «Der Essay als Form», GS 11, p. 21). Cfr. también HULLOT-KENTOR, ROBERT: «Adorno Without Quotation», *Things Beyond Resemblance*, ob. cit., pp. 154-168 y MAISO, JORDI: «Escritura y composición textual en Adorno», ob. cit.

⁹⁶⁶ CLAUSSEN, DETLEV: *Grenzen der Aufklärung*, ob. cit., p. 52.

⁹⁶⁷ ADORNO, THEODOR W.: «Meinung Wahn Gesellschaft», GS 10.2, p. 592.

⁹⁶⁸ ADORNO, THEODOR W.: «Beitrag zur Ideologienlehre», GS 8, p. 474. Cfr. «Meinung Wahn Gesellschaft», GS 10.2, p. 582.

fortalecimiento de su capacidad de experiencia, recuerdo y reflexión; porque la «desublimación represiva» que Marcuse detectara en las sociedades avanzadas, y que aun hoy puede seguirse desde la exhaltación colectiva de los espectáculos deportivos hasta las técnicas publicitarias y de *marketing* para estimular el consumo, sólo puede contrarrestarse a través de una reflexión que permita a los sujetos articular formas de no-conformidad con unas circunstancias prepotentes y opacas. El objetivo del giro al sujeto adorniano se dirige precisamente a fortalecer su autoconciencia para que la menesterosidad no reconocida de los individuos no les lleve a sucumbir a la ciega autoafirmación que ofrecen las formas de *Schiefheilung* de lo ideológico⁹⁶⁹. Por ello Adorno concibe el pensamiento como un ejercicio de resistencia, que sin embargo –por su impotencia real– nunca puede complacerse en sí mismo.

De acuerdo con ello, lo que algunos han malinterpretado como la «aversión adorniana hacia la praxis» y su postulado elitista del «primado de la teoría» no es sino su insistencia en que, en una red de praxis social en la que el primado de la acción ha declarado toda forma de interpretación de la realidad como vana y superflua, sólo la reflexión y la experiencia puede ayudar a los individuos a romper con la reproducción de la conformidad y la falsa conciencia y desarrollar una subjetividad que les permita resistir la tendencia a convertirlos en meros objetos de los procesos sociales⁹⁷⁰; porque, ante las condiciones «trascendentales» (socio-históricas) de socialización, «lo aparentemente más evidente, el sujeto empírico, debería ser contemplado como algo aún no existente»⁹⁷¹. De ahí la imposibilidad de plantear una crítica basada en la postulación de la intersubjetividad en

⁹⁶⁹ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit», GS 10.2, p. 571.

⁹⁷⁰ ADORNO, THEODOR W.: «Einleitung zum 'Positivismusstreit in der deutschen Soziologie'», GS 8, p. 316.

⁹⁷¹ ADORNO, THEODOR W.: «Zu Subjekt und Objekt», GS 10.2, p. 745.

sentido enfático, por no hablar de lo problemático de suponer como factible una «comunicación libre de coacción». En este sentido las tentativas más fructíferas de llevar adelante este proyecto han reforzado especialmente la elaboración psicoanalítica de las contradicciones en el sujeto, irrenunciable para toda Teoría Crítica de la subjetividad dañada⁹⁷². De hecho la propia terapia psicoanalítica coincide con los objetivos de la Teoría Crítica en la medida en que fomenta la reflexión sobre la propia trayectoria vital y sobre las circunstancias que guían y condicionan el pensamiento y la acción, contribuyendo a fortalecer la memoria en una sociedad que tiende a cohibir la capacidad de experiencia y de recuerdo para dar lugar a capacidades más adecuadas a su contexto de reproducción funcional⁹⁷³. Y es que, frente a la amenaza de que llegue a materializarse el «espectro de una humanidad sin memoria», inseparable de la tendencia hacia la indiferencia y la frialdad propias del principio dinámico de la *ratio* burguesa⁹⁷⁴, el pensamiento adorniano insistió una y otra vez en que «'toda cosificación es un olvido', y crítica significa, en realidad, tanto como recuerdo; es decir, remover en los fenómenos cómo llegaron a ser, qué llegaron a ser, y, de este modo, percatarse de la posibilidad de que podrían haber sido de otro modo y de que pueden ser de otro modo»⁹⁷⁵. Ya en *Minima moralia* había intentado

⁹⁷² Cfr. sobre todo CLAUSSEN, DETLEV: *Unterm Konformitätszwang*, ob. cit., *Aspekte der Alltagsreligion*, ob. cit., DAHMER, HELMUT: *Libido y sociedad*, ob. cit. y *Pseudonatur und Kritik*, PARIN, PAUL: *Der Widerspruch im Subjekt*, ob. cit. y *Subjekt im Widerspruch*, Fráncfort del Meno, Syndikat, 1986.

⁹⁷³ Cfr. ADORNO, THEODOR W.: «Vorwort zu Paul W. Massing, Vorgeschichte des politischen Antisemitismus», GS 20.2, p. 650 s. En este mismo sentido, en una anotación de Adorno durante el exilio americano puede leerse: «La memoria es una cualidad *moral*; eso puede reconocerse donde su facultad cede. Los hombres con una memoria selectiva sólo retienen aquello que afecta a sus intereses inmediatos o al menos su zona de influencia (territorio de dominio) [...]. El olvido quiere decir 'eso no me afecta'; se trata de una categoría enormemente *burguesa*» (ADORNO, THEODOR W.: «Graeculus II», FAB VIII, p. 33).

⁹⁷⁴ ADORNO, THEODOR W.: «Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien», GS 8, p. 230.

⁹⁷⁵ ADORNO, THEODOR W.: *Introducción a la sociología*. ob. cit., p. 181.

condensar desde la reflexión subjetiva la propia experiencia de la impotencia –también la del teórico en la división social del trabajo en el capitalismo avanzado–, inseparable de la toma de conciencia de los rasgos de la subjetividad dañada. En este sentido se sostiene que «la tarea casi irresoluble consiste en no dejarse atontar por el poder de los otros ni por la propia impotencia»⁹⁷⁶. La negativa adorniana a resignarse a esta impotencia está unida a su obstinada persistencia en la reflexión y en la elaboración de la experiencia con los medios de la teoría, que tiene por objeto descifrar la realidad material en la que se encuentran los sujetos: la persistencia social del mito. La crítica persistirá mientras siga existiendo la posibilidad de un pensamiento no cohibido, puesto que éste es «el siervo al que el amo no puede contener cuando gusta»⁹⁷⁷.

⁹⁷⁶ MM, p. 63.

⁹⁷⁷ DA, p. 54.

CONCLUSIONES

«Fortzusetzen»

El presente trabajo es la cristalización de un proceso de investigación de amplio alcance que sigue en curso, y por tanto debe considerarse como muestra del estado actual de desarrollo y elaboración de una *work in progress*. El impulso que ha guiado el planteamiento es el intento de sentar las bases para una reapropiación productiva de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno. Para ello se ha establecido un doble objetivo; por una parte, analizar las reconstrucciones que, en la historiografía hegemónica de esta «tradición teórica» a nivel internacional, han fijado una lectura del papel de Adorno en la evolución del proyecto teórico que ha dificultado una relación productiva con su pensamiento. Se trataba de comprobar la pertinencia de esta lectura, así como los recortes y distorsiones que ha tenido como consecuencia. Por otra parte, desde el análisis del silenciamiento de Adorno en la «invención de la tradición», el trabajo aspiraba a delinear un marco de trabajo que permitiera recuperar la contribución adorniana a la Teoría Crítica, ofrecer nuevas vías para la comprensión de su pensamiento y, desde la conciencia de la diferencia histórica específica que nos separa de él, intentar consolidar una aproximación a su obra capaz de extraer de ella impulsos fructíferos para responder a problemas actuales.

De acuerdo con este planteamiento, el hilo conductor que, de manera más o menos explícita, atraviesa todo el trabajo es la reivindicación de la relación indisoluble entre la Teoría Crítica y un concepto enfático de experiencia. Este vínculo remite en primer lugar al modelo específico del

pensamiento adorniano, que se articula desde la elaboración teórica de contenidos materiales de experiencia –consecuencia del establecimiento de la primacía del objeto y de la toma de conciencia de que el *Geist* ya no puede considerarse como realidad autosuficiente–. Dado que su pensamiento se constituye desde el intento de comprender unos procesos de transformación social como unidad de continuidad y discontinuidad, su Teoría Crítica no puede considerarse como un *corpus* cerrado y «dado» de una vez por todas, sino que debe ser comprendida como un movimiento conceptual que hubiera querido no detenerse. Pero, por otra parte, la relación entre Teoría Crítica y experiencia remite también a la transformación estructural de la constitución de los sujetos y de sus modos de relación con el mundo que traen consigo las formas de socialización emergentes en las sociedades post-tradicionales. El análisis de las transformaciones del yo, la capacidad de experiencia y la dimensión histórica de la conciencia fue ya una de las preocupaciones principales del pensamiento de Adorno en su intento de captar lo nuevo de las transformaciones epocales, y en el desarrollo posterior de estas transformaciones se pone de manifiesto tanto la relevancia de los planteamientos adornianos como el movimiento histórico que nos ha ido alejando de ellos.

De acuerdo con estas consideraciones metodológicas, a continuación se plantea una recapitulación de los resultados alcanzados en los diferentes capítulos y de las perspectivas de trabajo y modelos de análisis que se han abierto en ellos, que constituyen un material de partida para futuras investigaciones.

El punto de partida de este trabajo de reapropiación era la constatación de una distancia. En este sentido el primer capítulo es una

evaluación de las dificultades que, hasta hoy, han bloqueado un acceso fructífero al pensamiento de Adorno y que constituían los obstáculos de partida para la investigación. Estas dificultades eran en muchos casos sintomáticas de problemas que, en el transcurso del trabajo, se han ido revelando como preocupaciones centrales en el propio análisis de la Teoría Crítica adorniana; por una parte cabría destacar la condensación y la proyección de la figura de Adorno como encarnación de lo «viejo», que favorece reacciones de rechazo irreflexivo, a menudo acompañadas de una violencia aparentemente gratuita, y, por otra, un proceso de especialización y academización del conocimiento que condena a todo planteamiento fiel a los impulsos de Adorno a una «tierra de nadie». Esta aproximación pone de manifiesto las dificultades, cada vez más prohibitivas, con las que se encuentra este tipo de trabajo, debidas a la expansión implacable de una red funcional de socialización que somete formación intelectual e investigación científica a los patrones del entretenimiento y del trabajo productivo.

Desde estas constataciones de partida, el primer gran bloque del texto intenta aproximarse a la obra de Adorno, que constituye un entramado complejo y lleno de intersecciones, intentando poner de manifiesto el núcleo de experiencias epocales desde el que se articula. Desde la experiencia directa de la erradicación del entorno estético-cultural en que se forja su fisonomía intelectual hasta la solidaridad y los conflictos tardíos con el movimiento estudiantil, pasando por la lucha por la supervivencia intelectual en el exilio, la experiencia americana y la decisión de regresar a Alemania, el itinerario intelectual adorniano, que atraviesa diferentes tensiones y rupturas históricas –que traerían consigo consecuencias irreversibles para todo pensamiento desmitologizador y emancipatorio–, no sólo revela un proceso de aprendizaje y reflexión que pone de manifiesto las implicaciones de la dialéctica de las sociedades modernas y de sus

esperanzas, sino también la imposibilidad de leer su Teoría Crítica como «filosofía pura». Sin embargo las experiencias de las que se nutre el pensamiento de Adorno, que conforman el contenido material desde el que se articula su pensamiento, ya no hablan por sí mismas, sino que requieren ser interpretadas. Esta es la mayor dificultad para comprender hoy su pensamiento, que no en vano insistía en el primado del contenido.

En efecto, los enclaves históricos y entramados de experiencia desde los que se articulan los planteamientos adornianos se han alejado inevitablemente de nuestro horizonte histórico; allí donde parece que sus textos hablan de realidades que parecen más «accesibles» y «conocidas», a menudo nuestro acceso a las implicaciones de los objetos y realidades tratadas está filtrado por la banalización de la producción museal de memoria de las sociedades post-tradicionales. Las dificultades de los «relevos generacionales» y la historiografía de la «invención de la tradición» de la Teoría Crítica, analizados en los capítulos tercero y cuarto, apuntan en este sentido. La propia contribución de Habermas a la *Historikerstreit*, pese a estar dirigida por la mejor de las intenciones, evidencia ya una neutralización del significado de Auschwitz más acorde con la aspiración a la justificación teleológica del decurso histórico que lleva a los estados sociales y de derecho de posguerra que con un intento de comprender las causas subjetivas y objetivas que hicieron posible el exterminio –que no permiten hablar de una «superación» de Auschwitz, sino que conduce inevitablemente a la pregunta por la perpetuación de sus condiciones de posibilidad–. Por ello los textos de Adorno, pese a haber sido denostados y silenciados, conservan un enorme potencial para interrogarnos por la génesis del presente y de planteamientos teóricos contemporáneos. Piénsese en su intento de replantear la crítica inmanente de la sociedad a partir de los costes materiales y humanos –en términos de sufrimiento– de la

perpetuación del dominio, que le ha valido el reproche de «fuga a la teología», o en su interés por los potenciales expresivos del arte y del comportamiento mimético como enclaves desde los que plantear alternativas a una praxis basada en la ciega *Handhabung* del mundo y la renuncia, que el «cambio de paradigma» ha rechazado como «esteticismo» y una teoría en el «umbral del irracionalismo».

En este sentido el análisis del tercer capítulo ha mostrado las insuficiencias y aporías de una «invención de la tradición» de la Teoría Crítica planteada en términos de «sucesión generacional», en la que lo único que sobrevive de los viejos planteamientos es el nombre. En efecto, la autoproclamada «segunda generación», que se presenta como «regreso» a un programa de «materialismo interdisciplinar» que el *Institut* había abandonado a finales de la década de 1930, presenta en realidad un programa de trabajo nuevo, cuyo marco de trabajo es ante todo procedimental y trascendental, y su objetivo en realidad puramente metodológico: la «fundamentación normativa de la crítica». Sin duda este programa se ha revelado más apto para sobrevivir en el panorama académico-universitario que se impone a partir de finales de la década de 1960, y no se cuestiona la validez de sus contribuciones, pero lo cierto es que no tiene más continuidad con sus supuestos antecesores que la mera aspiración a atribuirse la denominación de “Teoría Crítica”. Por otra parte, su modelo de «herencia» está basado en una concepción de la historia intelectual totalmente incompatible con los planteamientos de los teóricos críticos, y evidencia ya la incapacidad para entrar en un diálogo fructífero con ellos.

De acuerdo con ello, en el cuarto capítulo se analizaba la función del pensamiento adorniano en la historiografía del «cambio de paradigma». La obra de Adorno es presentada aquí como un conjunto de aporías destinadas

a presentar sus planteamientos como una «superación», pero basadas en una *petitio principii* que les impide todo tipo de relación productiva con las innegables contribuciones del pensamiento adorniano. En efecto, el desplazamiento de intereses que guía el cambio de paradigma conduce a un abandono de las mediaciones – especialmente las que determinan la constitución de los sujetos–, que, como se revela en el análisis de los reproches de «filosofía de la historia», «crítica totalizante», «esteticismo», «filosofía de la conciencia», «trauma generacional» y «menosprecio de las tradiciones democráticas», lleva a la «nueva» Teoría Crítica a recaer por debajo del nivel de análisis de la «vieja». Desde esta perspectiva, la operación del «cambio de paradigma» podría leerse como una restauración aporética de los modelos de pensamiento que se van a pique en las quiebras del «breve siglo XX», que el propio Adorno intenta elaborar, desembocando en una nueva filosofía de la historia –la teoría evolutiva de Habermas– que, desde los planteamientos adornianos, no puede leerse sino como una *ratio dicea* y una recaída en el idealismo que no ha interiorizado los «límites de la Ilustración».

Si en el tercer y cuarto capítulo se ha puesto de manifiesto el despropósito de una «invención de la tradición» que sólo es capaz de relacionarse con lo viejo denostándolo, el quinto capítulo buscaba abrir perspectivas más fructíferas para plantear las bases de una tradición teórica adorniana. En este sentido el análisis adorniano de lo ideológico ofrece un material especialmente idóneo, porque pone de manifiesto una temática que alcanza hasta nuestra actualidad y en la que se revelan las insuficiencias de un «giro intersubjetivo» que parte de la asunción acrítica de los potenciales emancipatorios del «mundo de la vida», el consenso y la comunicación sin considerar su materialización histórica, y deja de lado el análisis de la constitución de los sujetos y de las relaciones entre conciencia e

inconsciente, perpetuando las circunstancias que han conducido a la liberación malograda.

De cara a mostrar el movimiento histórico y conceptual que exige toda reapropiación de los planteamientos de la Teoría Crítica, el capítulo enmarca a Adorno en una tradición crítica que parte de los planteamientos marxianos, pero que ya no puede continuarlos sin ponerlos a la altura de un presente transformado. De ahí la centralidad de su incorporación del psicoanálisis freudiano, que le permitía analizar las «contradicciones en el sujeto» y plantear el yo como un espacio de tensiones y lucha que, en una era de socialización total, se debate entre la necesidad de gratificación y el imperativo de adaptación. Partiendo de esta combinación de teoría de la sociedad y análisis del yo –entendido como «sistema de cicatrices»–, lo ideológico se presentaba como *Schiefheilung*, una forma de compensar el desconocimiento y la impotencia de los sujetos para facilitarles la interiorización de los imperativos sociales y una reducción de los coeficientes de fricción que crea una ilusión de estabilidad y favorece la adaptación.

En el marco de este análisis de lo ideológico como producción de formas de conciencia e inconsciencia cotidiana, la red de socialización de la industria de la cultura era analizada como una forma de praxis social que fija las relaciones de dominio en la propia configuración material de los individuos vivientes y en sus modos de relación con el mundo. Por ello se ha mostrado cómo ciertas formas de «creencia» y «opinión» se convertían en pseudogratificaciones narcisistas que, en la medida en que son compartidas, crean la ilusión de «comunidad» en un mundo mal secularizado (D. Claussen). En este sentido el análisis del antisemitismo mostraba una forma de pseudoconsenso social dirigida a facilitar la interiorización de la violencia por parte de los sujetos, realizando una

anatomía de la destructividad humana que pone de manifiesto la «banalidad del mal». Finalmente, el planteamiento del giro al sujeto adorniano cerraba el trabajo insistiendo en la comprensión de la actividad teórica como *intervención*, con la que Adorno aspiraba a crear espacios de reflexión y experiencia que permitieran a los individuos romper el círculo de las pseudogratificaciones y romper con la tendencia al entumecimiento social de sus propias facultades. En este sentido se insistía en que el planteamiento del «recuerdo de la naturaleza en el sujeto» supone una llamada de atención sobre los límites de la *Aufklärung*, que no permite mantener la confianza en una conciencia que consiga imponerse totalmente al estrato somático y corporal de los sujetos, pero sí que posibilita articularles como «límites de la cosificación» y, desde la conciencia de sus necesidades, permite desarrollar espacios de resistencia a la lógica social del conformismo.

El trabajo que presento como tesis doctoral se detiene aquí, pero en él se establece el marco teórico, conceptual y metodológico que aspira a sentar las bases de futuros análisis e investigaciones. El propio planteamiento de una reapropiación de la Teoría Crítica adorniana desarrollado a lo largo de estas páginas no puede agotarse en los materiales y reflexiones que ha desarrollado el texto, sino que exige ser continuado. La confrontación con la «invención de la tradición» ha puesto de manifiesto que una continuación de la Teoría Crítica basada en la mera contraposición entre ortodoxia y revisionismo se basa en una falsa dicotomía. Frente a los procedimientos de entierro o falsa conservación, una actualización de los planteamientos adornianos, para ser fructífera y fiel a sus impulsos, requiere confrontar su arsenal teórico y conceptual con nuevos objetos, materiales y experiencias que permitan desarrollarlo. Sólo así puede intentar hacer justicia al propio planteamiento adorniano de «tradición», basado en un

criterio de correspondencia en el que lo viejo «arroja luz sobre el presente y recibe su luz del presente»⁹⁷⁸. Sin duda esta confrontación excede los márgenes de una investigación académica *sobre* Adorno, pero sin embargo el presente trabajo ha delineado ya las bases para este modelo de actualización; de hecho, en pequeños textos y artículos escritos paralelamente en los últimos seis años, he intentado comenzar a desarrollar modelos para esta actualización con nuevos objetos.

En este sentido el marco de trabajo desarrollado, que permite combinar el análisis de las transformaciones de la praxis social y cotidiana con sus consecuencias sobre la constitución de los sujetos y su capacidad de experiencia, requeriría una actualización con las nuevas configuraciones de la industria de la cultura. En este sentido creemos que la comprensión de la crítica adorniana de la industria de la cultura, no como una crítica de difusión estandarizada y masiva de formas de entretenimiento y «cultura popular», sino como una red de socialización que determina la praxis de interacción cotidiana, abarcando desde la arquitectura de aeropuertos y centros comerciales hasta el urbanismo, pero también aparatos como la radio y la televisión, permite reflexionar sobre las consecuencias de las nuevas tecnologías digitales y aparatos cotidianos para la imposición de un modo de experiencia y relación con el mundo. La clave de esta crítica sería precisamente la desmitologización de la apariencia de inmediatez de lo que se ha denominado el «mundo de la vida» (*Lebenswelt*). En este sentido las formas de participación e incorporación de los nuevos medios y tecnologías y sus implicaciones, así como su tendencia a la fragmentación y su connivencia con un proceso de privatización de la vida, podrían ser analizadas de modo fructífero desde el marco de análisis de Adorno, tal y como han revelado también trabajos recientes de Roger Behrens, Magnus Klaue y Sebastian Neubauer en el medio alemán.

⁹⁷⁸ ADORNO, THEODOR W.: «Über Tradition», GS 10.1, p. 316.

Por su parte la combinación de Teoría Crítica y psicoanálisis en el estudio de la «contradicción en el sujeto» ofrece claves para desentrañar formas de praxis cotidiana, y también sobre las nuevas formas de «religión cotidiana» que compensan las necesidades frustradas de los sujetos en una praxis social que no les reconoce como individuos concretos. En este sentido los trabajos de Paul Parin, Detlev Claussen, Helmut Dahmer y Wolfram Stender han planteado ya diversas sendas fructíferas para continuar y desarrollar los planteamientos adornianos. De hecho el resurgir de fenómenos como la xenofobia –piénsese por ejemplo en los disturbios en Calabria en enero de 2010, además amparados por partidos en coalición de gobierno italiano como la *Lega Nord*– revelan la actualidad de un «psicoanálisis político de lo ideológico» (Stender) que debería incorporar también el análisis de la dimensión simbólica con el que se apela a las cicatrices en el sujeto. En este sentido, en el marco de los conflictos en Oriente Próximo y de la función de la ideología y la instrumentalización de la memoria en ellos, los trabajos de Moshe Zuckermann suponen también un importante punto de referencia para la actualización de los planteamientos adornianos.

Finalmente, tal y como ha mostrado el trabajo, la fidelidad a los planteamientos de la Teoría Crítica de Adorno requiere un énfasis especial en la capacidad de experiencia no recortada y en el desarrollo de las capacidades reflexivas y de relación con el mundo de unos individuos cuyas potencialidades corren el riesgo de entumecerse en una praxis social en la que la falsa conciencia es la forma de conciencia normal. A esto respondía precisamente el giro al sujeto adorniano. En este sentido la potenciación de espacios de experiencia y reflexión, capaces de abrir huecos que rebasen lo siempre-igual y cuestionen la lógica de la reproducción social que penetra hasta las esferas más íntimas de la vida, sigue encontrando un terreno especialmente fructífero en ciertas manifestaciones artísticas. En el terreno musical cabría destacar a compositores como Carola Bauckholt o Helmut

Lachenmann, que tienen claros puntos de convergencia con los planteamientos adornianos, y en literatura las reescrituras, elaboraciones de la experiencia social e histórica y rupturas de los presupuestos textuales y narrativos en autores como Uwe Johnson, Imre Kertész o Heiner Müller. Por su parte, en el marco cinematográfico se podrían señalar los trabajos de Claude Lanzmann, Michael Haneke o Eyal Sivan, que, respondiendo a realidades socio-culturales diferentes con distintos planteamientos estéticos, ofrecen también sendos modelos de intervención estética ante la perpetuación de lo ideológico. A partir de estas propuestas podría irse revitalizando un modelo de crítica cultural que, desde la consideración de su lenguaje y su material –inevitablemente cada vez menos «puro»– sea capaz de plantear su relación intrínseca con los procesos sociales y descifrarlos como un momento de la praxis social. Sólo desde estas nuevas manifestaciones artísticas, y en diálogo con su lugar en la praxis social y con los nuevos modos de neutralización de la cultura como formas de «ocio», podría intentar plantearse una actualización de la estética adorniana que no silenciara su vinculación intrínseca con la Teoría Crítica ni la encerrara en una torre de marfil.

En definitiva, el sentido de las «tradiciones teóricas» no puede agotarse en planteamientos de fidelidad o heterodoxia, sino en la capacidad de percibir cómo lo «viejo» apremia hacia lo nuevo, encuentra refugio en ello y lo necesita para hacer realidad sus promesas⁹⁷⁹. De lo contrario la teoría deja de ser crítica, se solidifica como fórmula y queda neutralizada. El intento de resistir esta tendencia, que ha sido el impulso motor de este trabajo –destinado a ofrecer un marco teórico y conceptual–, deberá reforzarse y completarse en futuras investigaciones a través de la confrontación con nuevos objetos y contenidos.

⁹⁷⁹ ÄT, p. 40.

ANEXO

THEODOR W. ADORNO EN CASTELLANO: UNA BIBLIOGRAFÍA COMENTADA

A la hora de acercarnos a la bibliografía de Theodor W. Adorno en castellano, resulta imperativo empezar constatando el punto de inflexión que está suponiendo la iniciativa de la editorial Akal de publicar una edición española de sus obras completas, ajustándose a los textos aparecidos en la edición alemana de Suhrkamp. La traducción de las obras completas de un autor como Adorno es poco habitual en el ámbito editorial hispanoamericano, y pese a todo la iniciativa no debería llevar a error a la hora de estimar el arraigo del pensamiento adorniano en el panorama académico e intelectual en lengua castellana. Sin embargo sería urgente plantear una discusión sobre las posibilidades y perspectivas que abre un acontecimiento editorial de estas dimensiones para evaluar hasta qué punto éstas se están materializando o en qué medida la ocasión está siendo desaprovechada. En cualquier caso, sin lugar a dudas, este proyecto de publicación de los escritos de Adorno, que se puso en marcha coincidiendo con el centenario de su nacimiento en 2003, promete poner punto y final a la dispersión y la indisponibilidad de muchos de los textos adornianos, que ha favorecido notablemente una recepción parcial e incompleta de su pensamiento en los países de habla hispana.

Las primeras ediciones de Adorno en castellano datan de la década de 1960, cuando comienzan a darse los primeros pasos hacia una tímida recepción iberoamericana de su pensamiento. Las traducciones pioneras vinieron de la mano de Manuel Sacristán en la fase aperturista del franquismo tardío (*Prismas* y *Notas de literatura*, ambos en Barcelona, Ariel 1962), pero fueron principalmente Jesús Aguirre y la editorial Taurus en España, así como las editoriales Sur en Argentina y Monte Ávila en Venezuela, quienes, con un alto ritmo de publicación entre 1966 y 1975, emprendieron la encomiable labor de introducir la obra adorniana en el ámbito de habla hispana, si bien con resultados desiguales. Lo cierto es que en las urgencias políticas e intelectuales de la izquierda iberoamericana en las décadas de 1960 y 1970 no favorecieron una recepción⁹⁸⁰ ni una política editorial adecuada al alto nivel de exigencia de los textos de Adorno. Por lo demás el trasfondo teórico y cultural que requiere la adecuada comprensión del pensamiento adorniano –piénsese en la complejidad de sus presupuestos filosóficos, pero también en el peso específico que adquieren en su obra las dimensiones estética y musical– distaba mucho de estar «generalmente disponible» en los panoramas intelectuales de España y Latinoamérica durante estas décadas. Sin embargo se impone reconocer que tampoco las características de la propia producción adorniana ahorran dificultades a

⁹⁸⁰ Para una panorámica de estas urgencias y del complejo de «perspectivas de deseo» que condicionaron la introducción de su obra, baste mencionar que Adorno era percibido en primer lugar como exponente de la «Escuela de Frankfurt», con la que sin embargo se asociaba predominantemente a Herbert Marcuse, o de una «Teoría Crítica» con la que pronto se iba a remitir ante todo a la obra de Jürgen Habermas; en cualquier caso su pensamiento quedaba adscrito a la tradición del llamado «marxismo occidental». Estas circunstancias favorecieron un acercamiento a su obra con un horizonte de expectativas que no siempre permitía hacer justicia a las peculiaridades de la fisonomía intelectual adorniana, y llevaron a más de una decepción en el enfrentamiento con su obra, que pronto daría lugar a reproches basados en simples malentendidos.

quien pretende publicarla en un medio no germánico. En primer lugar porque el volumen de su producción es ingente, y se compone mayoritariamente de multitud de pequeños artículos y conferencias –que con frecuencia responden a contextos y discusiones concretas, difícilmente transferibles a otro entorno cultural–. Tampoco se puede olvidar que, hasta que entre 1970 y 1986 se publican los veintitrés volúmenes de la edición alemana de sus obras completas, una parte muy significativa de los textos adornianos –especialmente los escritos tempranos, pero también buena parte de su producción en el exilio– habían permanecido inéditos, inaccesibles o agotados durante décadas y, cuando fueron publicados, algunos de estos escritos sorprendieron incluso a un público alemán que se consideraba sobradamente familiarizado con su pensamiento. Por otra parte la Teoría Crítica adorniana abarca un espectro temático muy amplio, que comprende filosofía, sociología, psicología social, estética, literatura y música, dificultando su recepción por parte de una academia dividida en disciplinas especializadas sin apenas contacto entre sí, y que en el ámbito iberoamericano, cuando muere Adorno en 1969, todavía se encontraban en el inicio de un largo proceso de «modernización». Finalmente el lenguaje, la escritura y la composición textual de los escritos adornianos son sumamente complejos y exigentes, propensos a crear dificultades de comprensión a los lectores que se enfrentan con ellos por vez primera, pero muy especialmente a los traductores que se comprometen a volcarlos del alemán, que es su medio natural, a otro idioma. Estas circunstancias han dado lugar a un buen número de traducciones insatisfactorias, a una gran dispersión de los pequeños textos publicados en revistas y al predominio de una dudosa política compilatoria y editorial con fuertes repercusiones sobre la recepción

de su pensamiento.

Ya en las ediciones de las grandes obras de Adorno se han hecho visibles las consecuencias de la política editorial que ha predominado en las últimas décadas, especialmente porque estas publicaciones no se han ajustado a las ediciones de las obras completas originales. Así nos encontramos con que las ediciones de *Minima moralia* en Taurus no cuentan con los aforismos desechados que ya había publicado Suhrkamp póstumamente, que a *Dialéctica de la Ilustración* (tanto en la edición en Buenos Aires, Sur, 1969 como en la nueva traducción publicada en Madrid, Trotta, 1994) le falta el anexo de «El esquema de la cultura de masas», incluido en el tomo tercero de las obras completas de Adorno, o que la edición de *Teoría estética* en Orbis (Barcelona, 1983) no incluye los Paralipomena ni la primera introducción, que sí que habían aparecido en las ediciones anteriores de Taurus (Madrid, 1971 y 1980), y que constituyen un material de trabajo imprescindible tratándose de un libro al que la repentina muerte de Adorno condenó a un estado fragmentario. Más problemático incluso resulta el hecho de que las diferentes ediciones de la propia *Teoría Estética* y de *Dialéctica negativa* (Madrid, Taurus, 1975) tampoco respetaron la composición textual elegida expresamente por Adorno. Si en las ediciones originales de ambos libros el texto se presenta como una constante sucesión de párrafos sin interrupción alguna, introduciendo tan solo ocasionalmente un interlineado algo más espacioso que señalara un cierto corte, las ediciones de Taurus optaron por intercalar entre los párrafos los encabezados que la edición alemana colocaba en el índice detallado al final del texto, y que debía constituir una especie de «mapa» de las temáticas que se van desglosando en cada uno de los párrafos. Quizá los

editores pensaran que esta «corrección» del procedimiento expositivo adorniano facilitaría la orientación a un lector que se enfrentaba a textos particularmente difíciles, pero lo cierto es que con este procedimiento se distorsiona por completo la estructura y la lectura del texto, inseparable de las ambiciones teóricas que Adorno perseguía en ambos escritos⁹⁸¹.

En lo referente a los textos considerados «menores», las políticas de edición y compilación tampoco han permanecido sin consecuencias. Especialmente porque en una obra tan amplia y heterogénea como la de Adorno, dichos escritos juegan un papel fundamental para una comprensión de conjunto, ya que en ellos el movimiento de su pensamiento se muestra con una mayor espontaneidad, revelando tanto su rigor como su flexibilidad a la hora de confrontarse de forma directa con cuestiones de actualidad. Sin embargo la dificultad de presentar múltiples pequeños textos con temáticas muy dispares en un ámbito y un idioma no germano ha favorecido una política editorial que ha optado por publicar compilaciones de cosecha propia, en las que con frecuencia se editan varias versiones y traducciones de los mismos textos, mientras que muchos otros escritos han quedado omitidos, y por tanto fuera del campo de discusión. El predominio de esta política editorial, especialmente acusada en las décadas de 1960 y 1970, ha tenido consecuencias importantes en todas las ramas de la producción adorniana, puesto que las razones por las que algunos textos han sido sistemáticamente excluidos resultan en casi todos los casos impenetrables; pero sin lugar a dudas las principales víctimas han sido sus escritos

⁹⁸¹ Para un comentario sobre este y otros aspectos problemáticos de la única edición de *Dialéctica negativa* disponible en castellano durante treinta años, cfr. CABOT, MATEU: «Comentarios y añadidos a la edición castellana de *Dialéctica Negativa*», *Taula. Quaderna de pensament*, num. 23-24, Palma 1995, pags. 145-148.

musicales, que constituyen el grueso de las obras «menores» de Adorno. Baste mencionar que los textos de temática musical no sólo han despertado menos interés para su traducción y su publicación, sino que fueron directamente eliminados del volumen de *Crítica cultural y sociedad* (Madrid, Sarpe, 1984), que retoma textos de *Prismas* en la traducción de Manuel Sacristán publicada en 1962⁹⁸², y en *Disonancias. Música en el mundo dirigido* (Madrid, Rialp, 1966) no se incluyen todos los artículos que se habían incorporado tres años antes a la nueva edición alemana⁹⁸³. Quizá esta situación editorial revele también algo de la situación de la cultura musical española. En definitiva, a excepción de la publicación de *Impromptus* (Barcelona, Laia, 1985), que respeta la compilación original publicada en vida de Adorno y cuenta con una cuidada traducción y un excelente prólogo, los pequeños textos musicales apenas han aparecido dispersos en revistas o compilados en pequeños libritos como *Reacción y progreso y otros escritos musicales* (Barcelona, Tusquets, 1970), que reúne algunos escritos musicales tempranos, y *Sobre la música* (Barcelona, Paidós, 2000), selección de textos centrados en las relaciones de la música con el lenguaje, la pintura o la filosofía.

Por lo demás, al margen de la edición de las obras completas, los volúmenes que han respetado las compilaciones originales llevadas a cabo

⁹⁸² No sólo no fueron incluidos los escritos musicales. En concreto, los textos que aparecen en la edición de *Prismas* en Madrid, Ariel, 1962 y que no son recogidos en el volumen de *Crítica cultural y sociedad* son «La conciencia de la sociología del saber», «Moda sin tiempo. Sobre el jazz», «Defensa de Bach contra sus entusiastas», «Arnold Schönberg, 1874-1951», «Museo Valéry-Proust». «George y Hoffmansthal. A propósito del epistolario: 1891-1906».

⁹⁸³ Los textos que se incluyen en la tercera edición alemana de 1963 y no se incorporan a la publicación española de *Disonancias* en 1966 son el prólogo a la tercera edición (la edición española conserva el prólogo de 1956) y los textos «Zur Musikpädagogik» (GS 14, pp. 108-126) y «Tradition» (GS 14, pp. 127-142).

por el autor son *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad* (Barcelona, Ariel, 1962), *Tres estudios sobre Hegel* (Madrid, Taurus, 1969) *Intervenciones. Nueve modelos de crítica* (Caracas, Monte Ávila, 1969), *Consignas* (Buenos Aires, Amorrortu, 1973) y *Sociológica*, que incluye también textos de Max Horkheimer (Madrid, Taurus, 1966). Por su parte, *Sobre Walter Benjamin* (Madrid, Cátedra, 2001) y *Educación para la emancipación* (Madrid, Morata, 1998), que cuenta con una traducción muy sólida, se ajustan a las compilaciones póstumas de las ediciones alemanas. En cuanto a las demás ediciones, cabe destacar *Actualidad de la filosofía* (Barcelona, Paidós, 1992), con un extenso prólogo de Antonio Aguilera, que reúne dos escritos tempranos fundamentales para comprender la fisonomía intelectual específica de la Teoría Crítica adorniana, y *Epistemología y ciencias sociales* (Madrid, Cátedra, 2001), con una excelente traducción de Vicente Gómez, en el que se recogen algunos textos que podrían ayudar a restituir la importancia de las aportaciones del pensamiento adorniano en materia de teoría de la sociedad. Sin embargo el vacío que ha provocado que textos como *Sin imagen directriz. Parva Aesthetica*, *Introducción a la sociología de la música* o *El fiel correpetidor* hayan tenido que esperar cuatro décadas para ser traducidos al castellano, ha supuesto quizá uno de los mayores problemas para una adecuada recepción de Adorno en los países de habla hispana.

En cuanto a las ediciones de las grandes obras, de los libros propiamente dichos, habría que destacar ante todo la edición crítica de *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (Madrid, Trotta, 1994). Además de contar con una acertada traducción y un valioso prólogo a cargo de Juan José Sánchez, el texto sigue la edición de Gunzelin Schmid-Noerr

en el quinto tomo de las obras completas de Max Horkheimer, en la que se contrastan las correcciones entre la primera edición de la obra en ejemplares mimeografiados en 1944, todavía en el exilio estadounidense, y la publicación de 1947 en la editorial Querido de Amsterdam. Sin lugar a dudas, y pese a la ausencia del anexo de «El esquema de la cultura de masas», que responde a un conflicto editorial entre Fischer y Suhrkamp (editores alemanes de los escritos de Horkheimer y Adorno respectivamente), este texto ofrece la edición más cuidada a nivel filológico para un trabajo sobre el texto. Por su parte la edición de *Mahler. Una fisiognómica musical* (Barcelona, Península, 2002) destaca por contar con una excelente traducción de Andrés Sánchez Pascual. Finalmente cabría mencionar la existencia de *Bajo el signo de los astros* (Barcelona, Laia, 1985), un texto poco conocido, pero que ofrece una perspectiva muy interesante para comprender el alcance de la crítica adorniana a la industria de la cultura, las aportaciones de su aplicación del *content analysis* a la investigación sociológica empírica y algunas de las implicaciones de su crítica de la ideología.

Por lo demás entramos ya en el terreno de la publicación de las obras completas en la edición de bolsillo de Akal. De los veintitres volúmenes que las conforman, han aparecido hasta ahora *Filosofía de la nueva música*, *Notas sobre literatura* (ambas de 2003), *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada* (con una excelente traducción de J. Chamorro), *Escritos sociológicos I*, *Teoría estética* (todas ellas en 2004), *Dialéctica negativa* seguida de *La jerga de la autenticidad* (2005), *Kierkegaard. Construcción de lo estético* y *Escritos musicales I-III*, en el que se incluyen *Figuras sonoras*, *Quasi una fantasia* y los *Escritos musicales III* (ambas de 2006),

Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos y el volumen que reúne *Composición para el cine* (escrito en colaboración con Hanns Eisler) y *El fiel correpetidor* fueron publicadas en 2007. En 2008 aparecieron los *Escritos musicales IV* (que reúne los *Moments musicaux* e *Impromptus*), el volumen de las *Monografías musicales* (que incluye el *Ensayo sobre Wagner, Mahler. Una fisiognomía musical* y *Berg. El maestro de la transición ínfima*) y los primeros volúmenes de *Crítica cultural y sociedad*, en el que se encuentran *Primas* y *Sin imagen directriz*, y de los *Escritos sociológicos II*, que incluye *La personalidad autoritaria* y *Sobre la técnica psicológica de las alocuciones radiofónicas de Martin Luther Thomas*⁹⁸⁴. En 2009 han sido publicados *Disonancias* e *Introducción a la sociología de la música* y el segundo volumen de *Crítica cultural y sociedad*, que reúne *Intervenciones, Entradas* (en la traducción de Monteávila publicado como *Consignas*) y dos textos tardíos agrupados como «Modelos críticos 3». Por último en 2010 han sido publicados *Miscelánea I*, que recoge textos dispersos sobre diversos autores y libros y escritos de temática social y política, y los *Escritos filosóficos tempranos*, que reúnen la tesis doctoral de Adorno, su primer intento –fallido– de habilitación y tres pequeños textos («La actualidad de la filosofía», «La idea de historia natural» y «Tesis sobre el lenguaje del filósofo») que ofrecen claves fundamentales para la comprensión de su pensamiento. La edición conjunta y ordenada de los textos promete poner fin a la dispersión de pequeños textos y permitir una

⁹⁸⁴ No obstante, cabe subrayar la dudosa tarea editorial de Akal al no seguir el criterio de Suhrkamp de editar y vender los dos volúmenes de *Crítica cultural y sociedad* y de los *Escritos sociológicos II* conjuntamente, especialmente porque en la edición alemana de bolsillo ambos tomos se adquieren conjuntamente prácticamente por el mismo precio que Akal ha fijado para la venta por separado del primer volumen, que por lo demás, en el caso de *Crítica cultural y sociedad I*, cuenta con una traducción particularmente desafortunada.

perspectiva de conjunto de la obra adorniana. Sin embargo esta encomiable labor está lejos de resolver los problemas que plantea una obra fragmentaria, compleja y de un elevado nivel de exigencia lingüístico y de composición textual como es la de Adorno.

El principal problema de la edición de la obra completa en Akal siguen siendo, sin lugar a dudas, las traducciones. En este sentido el frenético ritmo de publicación que ha posibilitado la aparición de trece volúmenes en apenas cinco años va a tener también un precio. Pese a que las ediciones de muchos de estos textos resultaban urgentes en el panorama intelectual hispanoamericano, y en el caso de obras como *Teoría estética* o *Dialéctica negativa* han permitido corregir los errores de edición más arriba mencionados, el nivel general de las traducciones apenas mejora las ya existentes, y en algunos casos incluso cae notablemente por debajo del de las ya disponibles. Por otra parte no se ha aprovechado la ocasión que auspiciaba el que una editorial se comprometiera a publicar las obras completas para dar lugar a un criterio común a la hora de verter la terminología adorniana al castellano, y esta circunstancia resulta tanto más lamentable por cuanto la puesta en práctica de un proyecto editorial de semejante magnitud podría tener como consecuencia que la publicación de nuevas traducciones de escritos adornianos quedara bloqueada por tiempo indefinido. Finalmente cabría subrayar que los textos aparecidos en Suhrkamp, a los que ha de ajustarse la edición de Akal, no son ediciones críticas, y ésta sería de agradecer en libros con una historia tan compleja como *Dialéctica de la Ilustración*, *Teoría estética* o *Composición para el cine*, que en 2006 fue reeditado en Alemania junto con un DVD que incluye una reconstrucción a cargo de Johannes C. Gall de algunos de los trabajos

realizados en el marco del *Film Music Project*.

Con ello llegamos a las ediciones de los escritos póstumos, que en Alemania se vienen publicando sistemáticamente desde 1993, incluyendo escritos no terminados, correspondencia y transcripciones de lecciones, así como de conversaciones y discusiones. Resulta muy improbable que acaben por publicarse en castellano una parte significativa de los treinta y cinco volúmenes que planea editar el Archivo Theodor W. Adorno, pese a que muchas de estas publicaciones suponen una contribución a la comprensión de la obra adorniana difícil de sobreestimar. Sin embargo a lo largo de la última década han aparecido ya algunas traducciones fundamentales. En materia de correspondencia habría que destacar ante todo la acertada traducción de la correspondencia con W. Benjamin (*Correspondencia 1928-1940*, Madrid, Trotta, 1998), que reúne pasajes centrales para comprender la empresa teórica de ambos autores así como las divergencias entre ellos, y también deja entrever la lucha por la supervivencia de *intelligentsia* alemana en el exilio. Por su parte, la correspondencia con Thomas Mann (*Correspondencia 1943-1955*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006) ofrece una interesante perspectiva de la colaboración de ambos autores con motivo de *Doktor Faustus*, pero sobre todo de las primeras impresiones tras el regreso de Adorno a la República Federal Alemana. Sin lugar a dudas, la publicación de una selección de las cartas a sus padres resulta más anecdótica a nivel estrictamente teórico (*Cartas a los padres (1939-1951)*, Buenos Aires, Paidós-Argentina, 2006).

En el ámbito de las lecciones contamos con dos buenas traducciones de *Terminología filosófica I* y *II* (Madrid, Taurus, 1976 y 1977) y especialmente de *Introducción a la sociología* (Barcelona, Gedisa, 1996),

que ofrecen una perspectiva más accesible para familiarizarse con algunos de los motivos fundamentales de su concepción de la sociología, y también un notable testimonio de su relación con el movimiento estudiantil. Finalmente, de los escritos no terminados se ha publicado hasta la fecha *Beethoven. Filosofía de la música* (Tres Cantos, Akal, 2003), que constituye una elección llamativa, ya que, pese a que incluye materiales de indudable interés, el texto es más bien producto de la labor compilatoria de Rolf Tiedemann que un libro escrito por Adorno. Por último la publicación de los *Sueños* (Tres Cantos, Akal, 2008) resulta especialmente innecesaria, ya que los escritos que ofrecen un material verdaderamente fructífero desde el punto de vista teórico iban a ser ya publicados en el segundo tomo de *Miscelánea* en el volumen 20 de la obra completa. Por ello quizá hubiera sido más interesante optar por alguno de los otros textos póstumos aparecidos recientemente en lengua alemana, como pueden ser *Corrientes de música. Elementos para una teoría de la radio*, la correspondencia con Horkheimer o con Alban Berg, o bien un nuevo volumen de sus lecciones (por ejemplo *Problemas de filosofía moral* o *Lecciones sobre la historia y la libertad*), que podrían haber ofrecido al lector en habla hispana un acceso más vivo y fructífero –y también menos propenso al chismorreo anecdótico– a un pensamiento que hubiera querido no detenerse.

En el terreno de bibliografía secundaria y estudios sobre la obra adorniana, existen numerosos artículos y publicaciones, cuyo número ha crecido esponencialmente en el curso de los últimos quince años. En el ámbito de las monografías traducidas, entre los estudios clásicos destacan *Adorno* (Madrid, Siglo XXI, 1988), de Martin Jay, y *El origen de la*

dialéctica negativa (Madrid, Siglo XXI, 1981), de Susan Buck-Morss, que fueron publicados en Estados Unidos cuando apenas había otros textos que ofrecieran un acceso más asequible al pensamiento de Adorno, y sin lugar a dudas facilitaron las labores de recepción, permitiendo que la Teoría Crítica adorniana alcanzara a un público más amplio. Sin embargo, en la actualidad, la recomendabilidad de ambos textos resulta, cuando menos, dudosa. Dichos trabajos fueron escritos en un momento en que buena parte de los textos adornianos todavía no estaban disponibles, lo cual, sumado a las urgencias generacionales en un panorama teórico e intelectual cuyos centros de interés se estaban desplazado hacia orientaciones teóricas muy lejanas de las latitudes frankfurtianas, favoreció la proliferación de visiones parciales y demasiado cómodas, que el estado posterior de la investigación adorniana ha revelado sumamente discutibles. Sin embargo, por desgracia, la influencia de ambas monografías en la investigación iberoamericana sigue siendo visible en algunos de los estudios sobre Adorno recientemente publicados, en los que estos trabajos pioneros continúan figurando como la literatura secundaria más citada.

Sin lugar a dudas, en materia de publicaciones biográficas el lector en lengua castellana cuenta con un material de primer orden, ya que existen traducciones de los dos trabajos más interesantes producidos en lengua alemana. Ante todo destaca la monumental biografía oficial de Stefan Müller-Doohm, *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno, una biografía intelectual* (Barcelona, Herder, 2003), resultado de un ambicioso proyecto de investigación que ha dado lugar a un texto sólidamente documentado. Sin embargo, desde el punto de vista teórico e interpretativo, quizá sea más interesante el trabajo de Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno. Uno de los*

últimos genios (Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2006), que ofrece una sobresaliente panorámica de la intrincada red de referencias históricas y textuales que se entrelazan en la obra adorniana, en un texto que se muestra consciente de lo problemático de la propia forma biográfica y se propone ofrecer en primer lugar un material que enriquezca la lectura de los textos adornianos. Por lo demás, para una visión más amplia del surgimiento y la evolución de la Teoría Crítica, el único libro de referencia en castellano sigue siendo *La imaginación dialéctica. Historia de la escuela de Frankfurt y el instituto de investigación social (1923-1950)* (Taurus, Madrid 1984), también de Martin Jay, que por desgracia no analiza los años del regreso a la República Federal Alemana en los que Adorno se convierte en el principal representante de este proyecto teórico. En cuanto a monografías más especializadas destacan el trabajo de Marc Jiménez, *Theodor W. Adorno: arte, ideología y teoría del arte* (Buenos Aires, Sur, 1977) y *Adorno. Lenguaje y reificación* (Buenos Aires, Nueva Visión, 2005), de Gilles Moutot, que se centra en la problematización del lenguaje y la transmisión teórico-filosófica convencional como uno de los fundamentos de la Teoría Crítica adorniana. Por su parte el libro de Christoph Menke, *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida* (Madrid, Visor, 1998) constituye un trabajo a partir de una elaboración de ciertos elementos de la estética adorniana, pero su título no debería llevar a esperar una monografía sobre Adorno ni sobre Derrida. Finalmente, los libros de Albrecht Wellmer *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno* (Madrid, Visor, 1993) y *Finales de partida. La modernidad irreconciliable* (Madrid, Cátedra, 1996), ofrecen una perspectiva de la lectura y los intentos de reapropiación del pensamiento

adorniano desde posturas revisionistas dentro de la mal llamada «segunda generación» de la Teoría Crítica.

En cuanto a los estudios y monografías sobre Adorno producidos en lenguas hispanas, en primer lugar hay que señalar que su número ha crecido exponencialmente en los doce últimos años. Para una visión de conjunto quizá el acercamiento más completo sea el excelente libro de José Antonio Zamora, *Theodor W. Adorno. Pensar contra la barbarie* (Madrid, Trotta, 2004), así como también el trabajo de Vicente Gómez *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno* (Madrid, Cátedra, 1998), que –pese a posibles lecturas reduccionistas del título– no se centra únicamente en cuestiones de estética, sino que ofrece una reconstrucción sùmamente sòlida del pensamiento adorniano y se enfrenta a las reducciones a las que se ha visto sometido en las «revisiones» posteriores a cargo de autores como Habermas o Wellmer. Por su parte *El penós camí de la raó. Theodor W. Adorno i la crítica de la Modernitat* (Palma de Mallorca, UIB, 1997), de Mateu Cabot, ofrece un brillante acercamiento al núcleo de la filosofía adorniana, centrado sobre todo en los textos de *Dialéctica de la Ilustración* y *Dialéctica negativa. T. W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad* (Laia, Barcelona 1985), de Mercé Rius, la primera monografía sobre Adorno publicada en España, se centra principalmente en el intento de hacer visible el complejo trasfondo teórico desde el que se articula su pensamiento. Finalmente el texto de Ramón Mandado (*Theodor W. Adorno (1903-1969)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995) ofrece una introducción al pensamiento adorniano de fácil lectura, si bien la brevedad del libro le impone un carácter inevitablemente esquemático.

En cuanto a monografías sobre aspectos más especializados del

pensamiento adorniano, en materia estética destaca ante todo el interesantísimo volúmen que reúne dos textos de Albrecht Wellmer y Vicente Gómez, (*Teoría crítica y estética: Dos interpretaciones de Th. W. Adorno: Albrecht Wellmer y Vicente Gómez*, Valencia, Servei de publicacions de la Universitat de València, 1994), en el que se confrontan diferentes maneras de entender la herencia y la actualidad de la estética adorniana desde distintos planteamientos de continuación de la Teoría Crítica, y también el libro de Jesús Fernández Orrico *Th. W. Adorno: mimesis y racionalidad. Materiales para una estética negativa* (Valencia, Alfons el Magnànim, 2005). El manifiesto –e injustificable– descuido de la dimensión musical del pensamiento adorniano en la recepción de Adorno en lengua española⁹⁸⁵, que fue diagnosticado tempranamente en la excelente nota preliminar de Andrés Sánchez Pascual a la edición de *Impromptus* de 1985, ha encontrado un muy recomendable antídoto en *La visualización de lo sonoro. Sonido, concepto y metáfora en la frontera entre filosofía y literatura desde el prisma de Th. W. Adorno* (Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca 2000), escrito por Antonio Notario, y en menor medida en *Un modelo para la filosofía desde la música. La interpretación adorniana de la música de Schönberg* (Eunsa, Pamplona 2003), de David Armendáriz –libro que, pese a tener un planteamiento prometedor, no consigue estar a la altura de las expectativas que despierta su título–.

Por su parte el trabajo de Blanca Muñoz, *Theodor W. Adorno. Teoría crítica y cultura de masas* (Madrid, Fundamentos, 2000), supone una muy

⁹⁸⁵ Para una perspectiva de lo poco fructífero y lleno de prejuicios que ha sido el acercamiento del panorama musical español al pensamiento de Adorno, véase la mayoría de los artículos reunidos en el dossier dedicado a Adorno con motivo del centenario de su nacimiento en *Scherzo. Revista de música*, año XVII, nº 177, Julio/Agosto 2003, pp. 113-128.

interesante reivindicación de la relevancia socio-política de la filosofía social adorniana, con un especial interés en la crítica de la industria de la cultura y sus aportaciones para la comprensión de la incrustación entre procesos de comunicación y dominio en las sociedades masificadas del capitalismo avanzado. El volumen colectivo editado por John Holloway, Fernando Matamoros y Sergio Tischler (*Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*, Buenos Aires, Herramienta, 2007) ofrece una serie de textos que reivindican la actualidad metodológica de la dialéctica negativa para plantear un pensamiento político crítico, frente a los intentos mayoritarios de una izquierda postmoderna que toma como punto de partida posiciones postestructuralistas. Finalmente *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria* (Herder, Barcelona 2003), de Marta Tafalla, y *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno* (Biblioteca Nueva, Madrid 2005), de Asunción Herrera Guevara, constituyen dos apreciables acercamientos a la filosofía moral adorniana. Una visión de conjunto del estado actual de la investigación adorniana en España puede encontrarse en las actas del Congreso sobre Adorno celebrado en Palma de Mallorca en 2006, que probablemente ha establecido un antes y un después en la recepción hispánica de su pensamiento (CABOT, MATEU (ed.): *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*, Palma de Mallorca, Universitat de les Illes Balears, 2007).

Por último cabría mencionar algunos textos dedicados a temáticas más amplias en los que el pensamiento adorniano ocupa un papel destacado. En primer lugar, en cuanto a estudios sobre la mal llamada «Escuela de Frankfurt», contamos con el ya clásico estudio de Adela Cortina (*Crítica y utopía: la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Cincel, 1987), escrito desde una

perspectiva teleológica que interpreta la «vieja» Teoría Crítica desde el punto de vista del «cambio de paradigma» habermasiano, y con el texto de José Manuel Panea, *Querer la utopía. Razón y autoconservación en la Escuela de Frankfurt* (Sevilla, Universidad de Sevilla, 1996), en el que Adorno comparte protagonismo con Horkheimer y Marcuse, y en un análisis sistemático que defiende a estos autores de los «excesos» de la «reformulación» habermasiana, más destinada a construir su propio edificio teórico que a continuar el proyecto de trabajo de sus antecesores. En este sentido resulta especialmente recomendable el libro de Pablo López Álvarez, *Espacios de negación. El legado crítico de Horkheimer y Adorno* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2000), un sólido análisis del surgimiento y el alcance del proyecto de la Teoría Crítica en Adorno y Horkheimer. En un marco de interpretación teórica más amplia destacan ante todo el prometedor estudio de José Manuel Romero: *Hacia una hermenéutica negativa. W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson* (Madrid, Síntesis 2005) y el libro de Breixo Viejo (*Música moderna para un nuevo cine. Eisler, Adorno y el Film Music Project*, Madrid, Akal, 2008), que reconstruye la historia del proyecto de música para el cine realizado por Hanns Eisler en la primera mitad de la década de 1940, que acabaría materializándose en el libro de *Composición para el cine*, co-escrito con Adorno.

En definitiva, podemos concluir que el panorama bibliográfico en torno a la obra de Theodor W. Adorno deja entrever una renovada actualidad del pensador que, en los últimos quince años, ha llevado a que se multiplicaran las ediciones de y sobre su obra. Además, tanto la edición de sus obras completas –a pesar de los defectos de las traducciones– como de la publicación de alguno de los escritos póstumos y la calidad de varios de

los estudios publicados posibilitan una fructífera nueva recepción de su pensamiento más allá de los clichés en los que quedó aprisionada la Teoría Crítica en los años setenta y ochenta, que tan bien han sido documentados en el texto de Vicente Gómez «La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción» (*Anales del seminario de metafísica*, nº 30, 1996, pp. 11-41). En este sentido las publicaciones de los últimos años parecen ser sintomáticas de un renovado interés y una cierta normalización de la recepción de Adorno en lengua castellana, y hacen visible la apertura de fructíferas vías de apropiación y actualización de su pensamiento.

BIBLIOGRAFÍA

El material bibliográfico que se presenta a continuación está dividido en dos grandes bloques: por un lado las fuentes y por otro estudios, monografías y artículos, prestando una especial atención a los escritos de y sobre Adorno.

En el apartado de fuentes adornianas se ha procurado ofrecer un elenco de los materiales publicados tan exhaustivo como ha sido posible. En primer lugar la edición de las obras completas en alemán y los volúmenes aparecidos hasta la fecha en traducción española. A continuación se incluyen los volúmenes de la edición de los escritos póstumos y correspondencia aparecidos en la editorial Suhrkamp, seguidos de apartados específicos para otras ediciones de correspondencia no incluida entre los escritos póstumos, textos no han sido recogidos en las obras completas y otras publicaciones. Por último se ofrece un listado ordenado cronológicamente de las traducciones y ediciones de fuentes de Adorno en castellano –al margen de la edición de la obra completa en Akal– con objeto de complementar el análisis sobre la bibliografía de Adorno en castellano incluida en el anexo. El apartado de fuentes se completa con una relación de obras de otros autores que han constituido el material de trabajo básico para la investigación.

Los estudios, monografías y artículos se dividen en trabajos sobre Adorno, textos sobre Teoría Crítica, monografías sobre otros autores, obras de contextualización y otros estudios consultados. Los estudios sobre Adorno se subdividen a su vez en monografías, obras colectivas y artículos y capítulos de libros no incluidos en anteriores colectivos; se ha prestado un especial interés a los trabajos publicados en lenguas española y alemana.

Por su parte, los textos sobre Teoría Crítica ofrecen una amplia panorámica de las diferentes lecturas, historizaciones y apropiaciones de esta «tradición de pensamiento», tal y como han sido analizadas en el trabajo. Los estudios sobre otros autores se centran en pensadores relacionados con la Teoría Crítica y con la fisonomía específica del pensamiento adorniano.

Las obras de contextualización remiten a aquellas lecturas que han permitido a la investigación acercarse al núcleo de experiencia del pensamiento de Adorno, y por ello se ha prestado un especial interés a estudios históricos, pero también a textos de temática musical y obras literarias. Por último se incluyen otros estudios y artículos que han servido de marco al trabajo, pero también publicaciones más recientes que ofrecen nuevas perspectivas para comprender y profundizar en su temática, abriendo nuevas vías de trabajo e investigación.

1. FUENTES

1.1. Fuentes de Theodor W. Adorno

1.1.1. Obras Completas

A. Edición alemana

ADORNO, THEODOR W., *Gesammelte Schriften*, 20 vols. Edición de Rolf Tiedemann en colaboración con Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schultz, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1970-1986. Todos los volúmenes fueron reeditados en 2003, se señala entre paréntesis la fecha de la edición original.

Vol. 1: *Philosophische Frühschriften* (1973).

Vol. 2: *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen* (1979)

Vol. 3: *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (con Max Horkheimer, 1981).

Vol. 4: *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (1980).

Vol. 5: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*. Edición de Gretel Adorno y Rolf Tiedemann (1970).

Vol. 6: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit: Zur deutschen Ideologie* (1973).

Vol. 7: *Ästhetische Theorie*. Edición de Gretel Adorno y Rolf Tiedemann (1970).

- Vol. 8: *Soziologische Schriften I* (1972).
- Vol. 9.1 : *Soziologische Schriften II* (1ª Parte). Edición de Susan Buck-Morss y Rolf Tiedemann (1975).
- Vol. 9.2 : *Soziologische Schriften II* (2ª Parte). Edición de Susan Buck-Morss y Rolf Tiedemann (1975).
- Vol. 10.1 : *Kulturkritik und Gesellschaft I* (1977).
- Vol. 10.2 : *Kulturkritik und Gesellschaft II* (1977).
- Vol. 11 : *Noten zur Literatur* (1974).
- Vol. 12 : *Philosophie der neuen Musik* (1975).
- Vol. 13 : *Die musikalischen Monographien (Versuch über Wagner; Mahler: Eine musikalische Physiognomik; Berg: Der Meister des kleinsten Übergangs)*. Edición de Gretel Adorno y Rolf Tiedemann (1971).
- Vol. 14 : *Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie* (1973).
- Vol. 15 : *Komposition für den Film* (con Hanns Eisler). *Der getreue Korrepetitor* (1976).
- Vol. 16 : *Musikalische Schriften I - III* (1978).
- Vol. 17 : *Musikalische Schriften IV* (1982).
- Vol. 18 : *Musikalische Schriften V*. Edición de Rolf Tiedemann y Klaus Schultz (1984).
- Vol. 19 : *Musikalische Schriften VI*. Edición de Rolf Tiedemann y Klaus Schultz (1984).
- Vol. 20 : *Vermischte Schriften I* (1986).
- Vol. 20.2 : *Vermischte Schriften II* (1986)

B. Edición española

ADORNO, THEODOR W., *Obra completa*, Tres Cantos, Akal, 2003—
(publicación aún en curso).

Vol. 1: *Escritos filosóficos tempranos* (2010). Traducción de Vicente Gómez.

Vol. 2: *Kierkegaard. Construcción de lo estético* (2006). Traducción de Joaquín Chamorro Mielke.

Vol. 3: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, con Max Horkheimer (2007). Traducción de Joaquín Chamorro Mielke.

Vol. 4: *Minima moralia* (2004). Traducción de Joaquín Chamorro Mielke.

Vol. 6: *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad* (2005). Traducción de Alfredo Brotons Muñoz.

Vol. 7: *Teoría estética* (2004). Traducción de Jorge Navarro Pérez.

Vol. 8: *Escritos sociológicos I* (2004). Traducción de Agustín González Ruiz.

Vol. 9.1: *Escritos sociológicos II, vol. 1* (2008). Incluye *La técnica psicológica de las alocuciones radiofónicas de Martin Luther Thomas* y *Estudios sobre la personalidad autoritaria*. Traducción de Agustín González Ruiz.

Vol. 10.1: *Crítica cultural y sociedad I* (2008) incluye *Prismas. Crítica cultural y sociedad* y *Sin imagen directriz. Parva aesthetica*. Traducción de Jorge Navarro Pérez.

Vol. 10.2: *Crítica cultural y sociedad II* (2009), incluye *Intervenciones y Entradas*. Traducción de Jorge Navarro Pérez.

Vol. 11: *Notas sobre literatura* (2003). Traducción de Alfredo Brotons Muñoz.

Vol. 12: *Filosofía de la nueva música* (2003). Traducción de Alfredo Brotons Muñoz.

Vol. 13: *Monografías musicales. Ensayo sobre Wagner; Mahler. Una fisiognomía musical; Berg. El maestro de la transición ínfima* (2008). Traducción *Ensayo sobre Wagner* de Antonio Gómez Schneekloth y Alfredo Brotons Muñoz, traducción de *Mahler* de Alfredo Brotons Muñoz y traducción de *Berg* de Joaquín Chamorro Mielke.

Vol. 14: *Disonancias. Introducción a la sociología de la música* (2009), traducción de Gabriel Menéndez Torrellas.

Vol. 15: *Composición para el cine* (con Hanns Eisler). *El fiel correpetidor* (2007). Traducción de *Composición para el cine* de Breixo Viejo y traducción de *El fiel correpetidor* de Antonio Gómez Schneekloth y Alfredo Brotons Muñoz.

Vol. 16: *Escritos musicales I-III* (2006), incluye *Figuras sonoras*, *Quasi una fantasia* y *Escritos musicales III*. Traducción de Antonio Gómez Schneekloth y Alfredo Brotons Muñoz.

Vol. 17: *Escritos musicales IV* (2008), incluye *Impromptus* y *Moments musicaux*. Traducción de Antonio Gómez Schneekloth y Alfredo Brotons Muñoz.

Vol. 20.1: *Miscelánea I* (2010), traducción de Joaquín Chamorro Mielke.

1.1.2. Escritos póstumos

ADORNO, THEODOR W., *Nachgelassene Schriften*, editados por el Theodor W. Adorno Archiv, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1993—(publicación aún en curso).

A. Escritos fragmentarios

Vol. 1: *Beethoven. Philosophie der Musik. Fragmente und Texte*, editado por Rolf Tiedemann, 1993.

Vol. 2: *Zu einer Theorie der musikalischen Reproduktion*, editado por Henri Lonitz, 2001.

Vol. 3: *Currents of music. Elements of a radio theory*, Suhrkamp, editado por Robert Hullot-Kentor, 2006.

B. Lecciones

Vol. 3: *Ästhetik* (1958/59), editado por Eberhard Ortland, 2009.

Vol. 4: *Kants «Kritik der Reinen Vernunft»* (1959), editado por Rolf Tiedemann, 1995.

Vol. 7: *Ontologie und Dialektik*, editado por Rolf Tiedemann, 2002.

Vol. 10: *Probleme der Moralphilosophie* (1963), editado por Thomas Schröder, 1996.

Vol. 12: *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft* (1964), editado por Tobias ten Brink y Marc Phillip Nogueira, 2008.

Vol. 13: *Zur Lehre von der Gesichte und vor dem Freiheit* (1964-65), editado por Rolf Tiedemann, 2001.

Vol. 14: *Metaphysik. Begriff und Probleme* (1965), editado por Rolf Tiedemann, 1998.

Vol. 15: *Einleitung in die Soziologie* (1968), editado por Christoph Gösde, 1993.

Vol. 16: *Vorlesung über negative Dialektik*, editado por Rolf Tiedemann, 2003.

C. Correspondencia:

ADORNO, THEODOR W., *Briefe und Briefwechsel*, editado por Theodor W. Adorno Archiv, Fráncfort del Meno, Suhrkamp 1992—(publicación aún en curso).

Vol. 1: *Theodor W. Adorno-Walter Benjamin. Briefwechsel 1928-1940*, editado por Henri Lonitz, 1994.

Vol. 2: *Theodor W. Adorno-Alban Berg. Briefwechsel 1925-1935*, editado por Henri Lonitz, 1997.

Vol. 3: *Theodor W. Adorno-Thomas Mann, Briefwechsel 1943-1955*, editado por Christoph Gösde y Thomas Sprecher, 2002.

Vol. 4: *Theodor W. Adorno-Max Horkheimer. Briefwechsel* (4 vols.), editado por Christoph Gösde y Henri Lonitz

Theodor W. Adorno-Max Horkheimer. Briefwechsel I. 1927-1937, 2003.

Theodor W. Adorno-Max Horkheimer. Briefwechsel II. 1938-1944, 2004.

Theodor W. Adorno-Max Horkheimer. Briefwechsel III. 1945-1949, 2005.

Theodor W. Adorno-Max Horkheimer. Briefwechsel IV. 1950-1969, 2006.

Vol. 5: *Briefe an die Eltern*, ed. por Christoph Gösde y Henri Lonitz, 2003.

Vol. 6: *Theodor W. Adorno-Heinz-Klaus Metzger, Briefwechsel 1954-1967*, editado por Rainer Riehn, 2010.

Vol. 7: *Theodor W. Adorno-Sigfried Kracauer, Briefwechsel 1923-1966*, editado por Wolfgang Schopf, 2008.

1.1.3 Otras ediciones de correspondencia

ADORNO, THEODOR W. y KRENEK, ERNST: *Briefwechsel*, editada por Wolfgang Rogge, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1974.

ADORNO, THEODOR W., BENJAMIN, WALTER: *Correspondencia (1928 – 1940)*, Madrid, Trotta, 1998, traducción de Jacobo Muñoz y Vicente Gómez .

ADORNO, THEODOR W.: «Um Benjamins Werk. Briefe am Gershom Scholem 1939-1955», *Frankfurter Adorno Blätter V*, Munich, Text+Kritik, 1998, pp. 143-185.

ADORNO, THEODOR W. y SOHN-RETHEL, ALFRED: *Briefwechsel 1936-1969*, editada por Christoph Gödde, Munich, Text+Kritik, 1999.

ADORNO, THEODOR W.: «Kritik der Pseudo-Aktivität. Adornos Verhältnis zur Studentbewegung im Spiegel seiner Korrespondenz. Eine Dokumentation», *Frankfurter Adorno Blätter VI*, Munich, Text+Kritik, 2000, pp. 42-116.

ADORNO, THEODOR W. y LENK, ELISABETH: *Briefwechsel 1962-1969*, editada por Elisabeth Lenk, Munich, Text+Kritik, 2001.

ADORNO, THEODOR W. y CELAN, PAUL: «Briefwechsel 1960-1968», ed. por Joachim Seng, *Frankfurter Adorno Blätter VIII*, Munich, Text+Kritik, 2003, pp. 177-202.

ADORNO, THEODOR W. y TOBISCH, LOTTE: *Der private Briefwechsel*, editada por Bernhard Kraller y Heinz Steinert, Graz, Droschl, 2003.

ADORNO, THEODOR W.; SUHRKAMP, PETER y UNSELD, SIGFRIED: «*So müsste ich ein Engel und kein Autor sein*». *Adorno und die Frankfurter Verleger. Der Briefwechsel mit Peter Suhrkamp und Siegfried Unseld*, editada por Wolfgang Schopf, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2003.

ADORNO, THEODOR W. y MANN, THOMAS: *Correspondencia 1943-1955*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, traducción de .

ADORNO, THEODOR W. y DOFLEIN, ERICH: *Briefwechsel*, editada por Andreas Jakob, Hildesheim, Olms, 2006.

ADORNO, THEODOR W.: *Cartas a los padres*, Buenos Aires, Paidós Argentina, 2007.

1.1.4 Textos no recogidos en las obras completas ni en los escritos póstumos

a. COMPOSICIONES:

ADORNO, THEODOR W.: *Der Schatz des Indianer-Joe. Singspiel nach Mark Twain*, edición a cargo de Rolf Tiedemann, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1979.

- *Kompositionen I: Alle Klavierliederzyklen*, ed. por Heinz-Claus Metzger y Rainer Riehn, Munich, Text+Kritik, 1989.
- *Kompositionen II: Kammermusik, Chor-und Orchesterwerke*, editado por Heinz-Klaus Metzger y Rainer Riehn, Munich, Text+Kritik, 1989.
- *Kompositionen III: Kompositionen aus dem Nachlass*, editado por Maria Luisa López Vito y Ulrich Krämer, Munich, Text+Kritik, 2007.

b. LECCIONES:

ADORNO, THEODOR W.: *Terminología filosófica* (dos volúmenes), Taurus, Madrid 1976.

- «Aufzeichnungen zur Ästhetik Vorlesung von 1931/32», *Frankfurter Adorno Blätter I*, Munich, Text+Kritik, 1992, pp. 35-90.
- «Der Begriff der Philosophie. Vorlesung 1951/52», *Frankfurter Adorno Blätter*, Munich, Text + Kritik, 1993, p. 9-91.
- «Seminar von Sommersemester 1932 über Benjamins *Ursprung der deutschen Trauerspiel. Protokolle*», *Frankfurter Adorno Blätter IV*, Munich, Text +Kritik, 1995, pp. 52-75.
- «Das Problem des Idealismus. Stichworte zur Vorlesung 1953/54», *Frankfurter Adorno Blätter V*, Munich, Text+Kritik, 1998, pp. 105-142.
- «Einleitung in dialektisches Denken. Stichworte zur letzten, abgebrochenen Vorlesung, SS 1969», *Frankfurter Adorno Blätter VI*, Munich, Text+Kritik, 2000, pp. 173-177.
- «Theorie der Gesellschaft. Stichworte und Entwürfe zur Vorlesung 1949/50», *Frankfurter Adorno Blätter VIII*, Munich, Text+Kritik, 2003, pp. 111-142.

c. CONFERENCIAS:

ADORNO, THEODOR W.: «Erinnerungen an Paul Tillich, Sendung des Süddeutschen Rundfunk Stuttgart vom 21.8.1966», en VV.AA., *Werk und*

Wirken Paul Tillichs. Ein Gedenkbuch, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1967.

- «Funktion der Farbe in der Musik», en METZGER, HEINZ-KLAUS y RIEHN, REINER (eds.): *Darmstadt-Dokumente I. Musik-Konzepte Sonderband*, Munich, Text+Kritik, 1999, pp. 263-312.
- «'Gegen das Rohe'. Ein Schema des Aufsatzes *Zum Klassizismus von Goethes Iphigenie*», *Frankfurter Adorno Blätter VI*, Munich, Text+Kritik, 2000, pp. 117-121.
- «Zum Problem der musikalischen Analyse. Ein Vortrag», *Frankfurter Adorno Blätter VII*, Munich, Text+Kritik, 2001, pp. 73-89.
- «Über das Problem der individuellen Kausalität bei Simmel. Vortrag 1940», *Frankfurter Adorno Blätter VIII*, Munich, Text+Kritik, 2003, pp. 42-59.

d. CONVERSACIONES Y ENTREVISTAS:

ADORNO, THEODOR W. y HASELBERG, PETER VON: «Über die geschichtliche Angemessenheit des Bewusstseins», en *Akzente, Zeitschrift für Dichtung*, n° 12, 1965, pp. 487-497.

ADORNO, THEODOR W. y GEHLEN, ARNOLD: «Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen?», en GRENZ, FRIEDMANN: *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1975.

ADORNO, THEODOR W. y BLOCH, ERNST: «Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht», en TRAUB, RAINER y WIESER, HARALD (eds.): *Gespräche mit Ernst Bloch*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1980, p. 58-77.

ADORNO, THEODOR W.; HORKHEIMER, MAX y GADAMER, HANS-GEORG: «Über Nietzsche und uns. Zum 50. Todestag des Philosophen», en HORKHEIMER, MAX: *Gesammelte Schriften* 13, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1989, pp. 111-120.

ADORNO, THEODOR W. y STOCKHAUSEN, KARLHEINZ: «La resistencia frente a la nueva música», *Revista de Occidente*, nº 151, Noviembre 1993, pp. 126-136.

ADORNO, THEODOR W.; BOEHLICH, WALTER; ESSLIN, MARTIN; FALKENBERG, HANS-GEERT y FISCHER, ERNST: «“Optimistisch zu denken ist kriminell”. Ein Fernsehdiskussion über Samuel Beckett», *Frankfurter Adorno Blätter III*, Munich, Text+Kritik, 1994, pp. 78-122.

HORKHEIMER, MAX y ADORNO, THEODOR W.: «Diskussion über Theorie und Praxis (1956)», en HORKHEIMER, MAX: *Gesammelte Schriften* 19, Fráncfort del Meno, Fischer, 1996, pp. 32-71.

ADORNO, THEODOR W. y KERENYI, KARL, «Mythologie und Aufklärung. Ein Rundfunkgespräch», *Frankfurter Adorno Blätter V*: Munich, Text+Kritik, 1998, pp. 89-104.

ADORNO, THEODOR W.; LIGETI, GYÖRGY; STEPHAN, RUDOLF; BRÜN, HERBERT; ROSENBERG, WOLF: «Internes Arbeitsgespräch (1966). Zur Vorbereitung eines geplanten Kongresses mit dem Themenschwerpunkt 'Zeit in der Neuen Musik'» METZGER, HEINZ-KLAUS y RIEHN, REINER (eds.): *Darmstadt-Dokumente I. Musik-Konzepte Sonderband*, Munich, Text+Kritik, 1999, pp. 313-329.

ADORNO, THEODOR W. y SZONDI, PETER: «Von der Unruhe der Studenten. Ein Rundfunkgespräch», *Frankfurter Adorno Blätter VI*, Munich, Text+Kritik, 2000, pp. 142-154.

ADORNO, THEODOR W., KRAHL, HANS-JÜRGEN et. al.: «Über Mitbestimmung, Regelverstöße und Verwandtes. Diskussion im Rahmes der

Vorlesung am 5.12.1967», *Frankfurter Adorno Blätter VI*, Munich, Text+Kritik, 2000, pp. 155-168.

ADORNO, THEODOR W.: «Zur Situation der Studenten nach den Unruhen. Ein Telefoninterview mit Peter Langer», *Frankfurter Adorno Blätter VI*, Munich, Text+Kritik, 2000, pp. 169-172.

ADORNO, THEODOR W. y MAYER, HANS: «Über Spätstil in Musik und Literatur», *Frankfurter Adorno Blätter VII*, Munich, Text+Kritik, 2001, pp. 135-145.

e. ANOTACIONES, BORRADORES Y FRAGMENTOS:

ADORNO, THEODOR W.: «Aus einem Scribble-In Book», en TÜRCKE, CHRISTOPH (ed.), *Perspektiven Krisischen Theorie*, Lüneburg, zu Klampen, 1988, pp. 9-14.

- «Elf Nachträge zu den *Gesammelten Schriften*», *Frankfurter Adorno Blätter III*, Munich, Text+Kritik, 1994, pp. 135-147.
- «Geschichtphilosophischer Exkurs zur *Odysee*. Frühes Fassung von *Odyseos oder Mythos und Aufklärung*», *Frankfurter Adorno Blätter V*, Munich, Text+Kritik, 1998, pp. 37-88.
- «Graeculus I. Musikalische Notizen», *Frankfurter Adorno Blätter VII*, Munich, Text+Kritik, 2001, pp. 9-36.
- «Musik im Rundfunk. Zwei unveröffentlichte Texte», *Frankfurter Adorno Blätter VII*, Munich, Text+Kritik, 2001, pp. 90-120.
- «Notizen über Eisler», *Frankfurter Adorno Blätter VII*, Munich, Text+Kritik, 2001, pp. 121-134.
- «Graeculus II. Notizen zu Philosophie und Gesellschaft», *Frankfurter Adorno Blätter VIII*, Munich, Text+Kritik, 2003, pp. 9-41.

- «Individuum und Gesellschaft. Entwürfe und Skizzen», *Frankfurter Adorno Blätter VIII*, Munich, Text+Kritik, 2003, pp. 60-94.
- «Gesellschaft. Erste Fassung eine *Soziologisches Exkurses*», *Frankfurter Adorno Blätter VIII*, Munich, Text+Kritik, 2003, pp. 143-150.
- «Theologie, Aufklärung und Zukunft der Illusionen», *Frankfurter Adorno Blätter VIII*, Munich, Text+Kritik, 2003, pp. 235-237.

f. OTROS TEXTOS:

ADORNO, THEODOR W.: «Tagebuch der grossen Reise, Oktober 1949. Aufzeichnungen bei der Rückkehr aus dem Exil», *Frankfurter Adorno Blätter VIII*, Munich, Text+Kritik, 2003, pp. 95-110.

- *Traumprotololle*, edición de Christoph Götde y Henri Lonitz, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2005.
- *Kindheit in Amorbach. Bilder und Erinnerungen*, selección de textos editada por Reinhard Pabst, Fráncfort del Meno, Insel, 2003.

INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG (ed.): *Soziologische Exkurse. Nach Vorträge und Diskussionen*, Fráncfort del Meno, europäische Verlagsanstalt, 1956

g. OTRAS EDICIONES:

ADORNO, THEODOR W. y EISLER, HANNS: *Komposition für den Film* (edición con DVD con la reconstrucción de las composiciones del Film

Music Project y epílogo a cargo de Johannes C. Gall), Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2006.

1.1.5 Otras ediciones en castellano (en orden cronológico de publicación)

ADORNO, THEODOR W.: *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona, Ariel, 1962.

- *Notas de literatura*, Barcelona, Ariel, 1962.
- *Justificación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1964
- *Disonancias. Música en el mundo dirigido*, Madrid, Rialp, 1966.
- *Filosofía de la nueva música*, Sur, Buenos Aires, 1966.
- *Intervenciones. Nueve modelos de crítica*, Caracas, Monte Ávila, 1969.
- *Kierkegaard. Ensayo*, Caracas, Monte Ávila, 1969.
- *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus, 1969.
- *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Caracas, Monte Ávila, 1970.
- *La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Taurus, 1971.
- *Teoría estética*, Madrid, Taurus, 1971
- *Filosofía y superstición*, Madrid, Alianza-Taurus, 1972.
- *Psicología y sociología*, Valencia, Tres I Quatre, 1972.
- *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975.
- *Reacción y progreso y otros ensayos musicales*, Barcelona, Tusquets, 1984.

- *Crítica cultural y sociedad*, Madrid, Sarpe, 1984.
- *Impromptus. Serie de artículos musicales impresos de nuevo*, Barcelona, Laia, 1985.
- *Bajo el signo de los astros*, Barcelona, Laia, 1986.
- *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus, 1987.
- *Mahler. Una fisiognómica musical*, Barcelona, Península, 2002.
- *Alban Berg. El maestro de la transición ínfima*, Madrid, Alianza, 1990.
- «Opera», *Revista de Occidente*, nº 114, noviembre 1990, pp. 11-30.
- *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991.
- *Sobre Walter Benjamin*, Madrid, Cátedra, 1995.
- *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo*, Barcelona, Voces y culturas 1996.
- *Introducción a la sociología*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- *Educación para la emancipación*, Madrid, Morata, 1998.
- *Sobre la música*, Barcelona, Paidós, 2000.
- *Epistemología y ciencias sociales*, Madrid/Valencia, Cátedra/Universidad de Valencia, 2001.
- *Beethoven. Filosofía de la música*, Tres Cantos, Akal, 2003.
- *Sueños*, Tres Cantos, Akal 2008.

ADORNO, THEODOR W. et. al.: *La personalidad autoritaria*, Buenos Aires, Proyección, 1965.

ADORNO, THEODOR W. et. al.: *La disputa sobre el positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1971.

ADORNO, THEODOR W. y EISLER, HANNS: *El cine y la música*, Madrid, Fundamentos, 1976.

ADORNO, THEODOR W. y HORKHEIMER, MAX: *Sociológica*, Madrid, Taurus, 1966.

- *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1969.
- *La sociedad. Lecciones de sociología*, Buenos Aires, Proteo 1969.
- *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2003.

1.2. Otras fuentes

BENJAMIN, WALTER: *Gesammelte Schriften*, en 8 tomos, editados por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser con colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1972-1999 (todos ellos reeditados en 2006):

Tomo I: *Abhandlungen* (3 vols.), 1991.

Tomo II: *Aufsätze, Essays, Vorträge* (3 vols.), 1977.

Tomo III: *Kritiken und Rezensionen*, 1996.

Tomo IV: *Kleine Prosa/Baudelaire Übertragungen* (2 vols.), 1989.

Tomo V: *Das Passagen-Werk* (2 vols.), 1996.

Tomo VI: *Fragmente, Autobiographische Schriften*, 1984.

Tomo VII: *Nachträge* (2 vols.), 1989.

Suplementos: *Übersetzungen* (3 vols.), 1989-1999.

BENJAMIN, WALTER: *Gesammelte Briefe* (6 vols.), edición de Christoph Göttsche y Henri Lonitz, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1995-2000.

BENJAMIN, WALTER y SCHOLEM, GERSHOM: *Correspondencia 1933-1940*, Madrid, Taurus, 1987.

BLOCH, ERNST: *Erbschaft dieser Zeit*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1985.

FENICHEL, OTTO: «Elements of a Psychoanalytic Theory of Anti-Semitism», en SIMMEL, ERNST (ed.): *Antisemitism*, Nueva York, International Universities Press, 1946, pp. 11-33.

FREUD, SIGMUND: *Totem und Tabu*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1977.

- *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Neue Folge. Studienausgabe Band I*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1994.

- «Consideraciones sobre la guerra y la muerte», *El malestar de la cultura y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 2005, pp. 100-132
- *Metapsicología*, en *El malestar de la cultura y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 2005, pp. 133-248.
- «Das Unheimliche», *Psychologische Schriften. Studienausgabe IV*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1994, pp. 242-274.
- *Jenseits des Lustprinzips*, en *Psychologie des Unbewußten. Studienausgabe Band III*, Fráncfort del Meno, Fischer 1994, pp. 213-272.
- *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, en *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion. Studienausgabe IX*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1994, pp. 61-134.
- *Die Zukunft einer Illusion*, en *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion. Studienausgabe IX*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1994, pp. 135-189.
- *El malestar en la cultura*, en *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Madrid, Alianza 2005, pp. 7-92.

FROMM, ERICH: *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des dritten Reiches*, Stuttgart DeutscheVerlagsanstalt, 1980.

- «Die Psychoanalytische Charaktereologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie», *Zeitschrift für Sozialforschung*, nº 1, 1931, reimpresso en Munich, Deutsche Taschenbuch Verlag, 1980, pp. 253-277.
- «Zum Gefühl der Ohnmacht», *Zeitschrift für Sozialforschung*, nº 6, 1937, reimpresso en Munich, Deutsche Taschenbuch Verlag, 1980, pp. 95-119.

HABERMAS, JÜRGEN: *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1976.

- *Philosophisch-politische Profile*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1981.
- *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982.
- *Die neue Unübersichtlichkeit*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1985.
- *Eine Art Schadensabwicklung*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1987.
- *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988
- *Nachmetaphysisches Denken*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1988.
- *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.
- *Erläuterungen zur Diskursethik*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1991.
- *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos, 1991.
- *Theorie des kommunikativen Handelns* (dos tomos), Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1997.
- «La modernidad, un proyecto incompleto», en FOSTER, HAL (ed.): *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 2002, pp. 19-36.
- *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 2006.
- *Ciencia y técnica como “ideología”*, Madrid, Tecnos, 2007.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1986.

- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 1999.
- *Phänomenologie des Geistes*, Stuttgart, Reclam, 2003.
- *Filosofía del arte o estética. Verano de 1826*, Madrid, Abada, 2006.

HONNETH, AXEL: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1989.

- *Die Zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1990.
- *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz, 2007.

HORKHEIMER, MAX: *Gesammelte Schriften* (19 vols.), editados por Alfred Schmidt y Gunzelin Schmid-Noerr, Fráncfort del Meno, Fischer, 1985-1996:

- Vol. 1: *'Aus der Pubertät. Novelle und Tagebüchblätter' 1914-1918* (1988).
- Vol. 2: *Philosophische Frühschriften 1922-1932* (1987).
- Vol. 3: *Schriften 1931-1936* (1988).
- Vol. 4: *Schriften 1936-1941* (1988).
- Vol. 5: *'Dialektik der Aufklärung' und Schriften 1940-1950* (1987).
- Vol. 6: *'Zur Kritik der instrumentellen Vernunft' und Notizen 1949-1969* (1991).
- Vol. 7: *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Philosophisches, Würdigungen, Gespräche* (1985).
- Vol. 8: *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Soziologisches, Universität und Studium* (1985).
- Vol. 9: *Nachgelassene Schriften 1914-1931. Vorlesung über die Geschichte der neueren Philosophie* (1987).
- Vol. 10: *Nachgelassene Schriften 1914-1931* (1990).
- Vol. 11: *Nachgelassene Schriften 1914-1931. Aufzeichnungen und Vorträge, Notizen, Poetische Versuche, Diskussionsprotokoll* (1987).
- Vol. 12: *Nachgelassene Schriften 1931-1949* (1985).
- Vol. 13: *Nachgelassene Schriften 1949-1972. Vorträge, Gespräche, Würdigungen, Vorlesungsnachschriften* (1989).

Vol. 14: *Nachgelassene Schriften 1949-1972* (1988).

Vol. 15: *Briefwechsel 1913-1939* (1995).

Vol. 16: *Briefwechsel 1937-1940* (1995).

Vol. 17: *Briefwechsel 1941-1948* (1996).

Vol. 18: *Briefwechsel 1949-1973* (1996).

Vol. 19: *Nachträge, Verzeichnisse und Register* (1996).

HORKHEIMER, MAX: «Prefacio a la nueva publicación», en *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, pp. 9-14.

HORKHEIMER, MAX (ed.): *Zeugnisse: Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag*, Fráncfort del Meno, Europäische Verlagsanstalt, 1963.

- *Zeitschrift für Sozialforschung* (9 vols.), reimpresos en Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.

HORKHEIMER, MAX; FROMM, ERICH; MARCUSE, HERBERT et. al.: *Studien über Autorität und Familie*, Lüneburg, zu Klampen, 2005.

KRACAUER, SIGFRIED: *Theorie of Film. The redemption of Physical Reality*, Oxford University Press 1960.

- *Die Angestellten*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1971.
- *Das Ornament der Masse*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2005.

LÖWENTHAL, LEO: *Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1980.

- *Zur politischen Psychologie des Autoritarismus. Schriften 3*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1982.
- *Judaica, Vorträge, Briefe. Schriften 4*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1990.

LUKÁCS, GYÖRGY: *Wider den missverstandenen Realismus*, Hamburgo, Claasen, 1958.

- *El alma y las formas. Teoría de la Novela*, Barcelona/México D. F., Grijalbo, 1975.

- *Historia y conciencia de clase* (2 vols.), Madrid, Sarpe, 1984.

MARCUSE, HERBERT: «Philosophie und kritische Theorie», *Schriften 3*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1979, pp. 227-249.

- *Kultur und Gesellschaft* (2 vols.), Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1980.
- *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 1994.
- *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel, 1996.
- *Das Schicksal der bürgerlichen Demokratie. Nachgelassene Schriften 1*, Lüneburg, zu Klampen, 1999.
- *Kunst und Befreiung. Nachgelassene Schriften 2*, Lüneburg, zu Klampen, 2000.
- *Philosophie und Psychoanalyse. Nachgelassene Schriften 3*, Lüneburg, zu Klampen, 2002.

MARCUSE, HERBERT; HABERMAS, JÜRGEN et al.: «Theorie und Politik», en MARCUSE, HERBERT et al.: *Gespräche mit Herbert Marcuse*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1978, pp. 9-63.

MARX, KARL: «Briefe aus den 'Deutsch-Französischen Jahrbüchern», *Marx Engels Werke 1*, Berlín, Dietz, 1981, pp. 337-346.

- «Zur Judenfrage», *Marx Engels Werke 1*, Berlín, Dietz, 1981, pp. 347-377.
- «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung», *Marx Engels Werke 1*, Berlín, Dietz, 1981, pp. 378-391.
- *Die deutsche Ideologie*, *Marx Engels Werke 3*, Berlín, Dietz, 1969, pp. 9-530.
- «Thesen über Feuerbach», *Marx Engels Werke 3*, Berlín, Dietz, 1969, pp. 5-7.
- *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band: Der Produktionsprozeß des Kapitals*, *Marx Engels Werke 23*, Berlín, Dietz, 2005.

- *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion, Marx Engels Werke 25*, Berlín, Dietz, 1964.
- *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Marx Engels Werke 42*, Berlín, Dietz, 1983, pp. 47-768.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2001.

POLLOCK, FRIEDRICH: *Automation. Materialien zur Beurteilung der ökonomischen und sozialen Folgen*, Fráncfort del Meno, Europäische Verlaganstalt, 1964.

- *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion*, Fráncfort del Meno, Neue Kritik, 1971.
- *Stadien des Kapitalismus*, Munich, C.H. Beck, 1975.
- «Zur Marxens Geldtheorie», GRÜNBERG, CARL (ed.): *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 13, 1928, reimpresso en Fráncfort del Meno, Syndicat, 1979, pp. 193-209.

PROKOP, DIETER (Ed.): *Kritische Kommunikationsforschung. Aus der Zeitschrift für Sozialforschung*, Munich, Carl Hanser Verlag, 1963.

SIMMEL, ERNST (ed.): *Antisemitism*, Nueva York, International Universities Press, 1946

SOHN-RETHEL, ALFRED: *Warenform und Denkform*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1978.

- *Soziologische Theorie der Erkenntnis*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1985.
- *Geistige und körperliche Arbeit*, Weinheim, VCH Acta Humaniora, 1989.

TIEDEMANN, ROLF (ed.), en colaboración con el Theodor W. Adorno
Archiv: *Frankfurter Adorno Blätter I-VIII* (8 vols.), Munich, Text+Kritik, 1992-2003.

2. ESTUDIOS, MONOGRAFÍAS Y ARTÍCULOS

2.1. Sobre Theodor W. Adorno

2.1.1. Monografías

ALLKEMPER, ALO: *Rettung und Utopie. Studien zu Adorno*, Paderborn /Munich/Viena/Zurich, Schöninghausen, 1981.

APOSTOLIDIS, PAUL: *Stations of the Cross. Adorno and Christian Right Radio*, Durham, Duke University Press 2000.

ARMENDÁRIZ, DAVID: *Un modelo para la filosofía desde la música. La interpretación adorniana de la música de Schönberg*, Pamplona, Eunsa, 2003.

ASIÁIN, MARTIN: *Theodor W. Adorno, Dialektik des Aporetischen. Untersuchungen zur Rolle der Kunst in der Philosophie Theodor W. Adornos*, Friburgo/Munich, Alber, 1996.

BARZAGHI, MARIO: *Dialettica e materialismo in Adorno*, Roma, Bulzoni, 1982.

BEHRENS, ROGER: *Verstummen. Über Adorno*, Wehrhahn, Laatzten 2004.

BÖCKELMANN, FRANK: *Über Marx und Adorno. Schwierigkeiten spätmarxistische Theorie*, Friburgo, ça-ira, 1998.

BOISSIÈRE, ANNE: *Adorno. La vérité de la musique moderne*, París, Presses universitaires de Septentrion, 1999.

- BOLZ, NORBERT W.: *Geschichtsphilosophie des Ästhetischen. Hermeneutische Rekonstruktion der 'Noten zur Literatur' Theodor W. Adornos*, Hildesheim, Gerstenberg, 1979.
- BRÄNDLE, WERNER: *Rettung des Hoffnungslosen. Die theologischen Implikationen der Philosophie Theodor W. Adornos*, Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht, 1984.
- BRAUN, CARL: *Kritische Theorie versus Kritizismus. Zur Kant-Kritik Theodor W. Adornos*, Berlín/Nueva York, de Gruyter, 1982.
- BRUNKHORST, HAUKE: *Theodor W. Adorno: Dialektik der Moderne*, Munich, Piper, 1990.
- BUCHHOLZ, RENÉ: *Zwischen Mythos und Bilderverbot. Die Philosophie Adornos als Anstoß zu einer kritischen Fundamentaltheologie im Kontext der späten Moderne*, Fráncfort del Meno, Lang, 1991 .
- BUCK-MORSS, SUSAN: *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, Londres, The Harvester Press, 1977.
- CABOT, MATEU: *El penós camí de la raó. Theodor W. Adorno i la crítica de la Modernitat*, Palma de Mallorca, Universitat de les Illes Balears, 1997.
- CLAUSSEN, DETLEV: *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*, Fráncfort del Meno, Filscher, 2003.
- COCHETTI, STEFANO: *Mythos und »Dialektik der Aufklärung«*, Königstein, Hain, 1985.
- COOK, DEBORAH: *Adorno, Habermas and the search for a rational society*, Londres, Routledge, 2004.
- COURT, RAYMOND: *Adorno et la nouvel musique. Art et modernité*, París, Klincksieck, 1981.
- DENORA, TIA: *After Adorno. Rethinking Music Sociology*, Nueva York, Cambridge University Press 2003.

- DJASSEMY, IRINA: *Der Produktivgehalt kritischer Zerstörerarbeit: Kulturkritik bei Karl Kraus und Theodor W. Adorno*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2002.
- DÜVER, LOTHAR: *Theodor W. Adorno. Der Wissenschaftsbegriff der Kritischen Theorie in seinem Werk*, Bonn, Bouvier, 1978.
- EICHEL, CHRISTINE: *Vom Ermatten der Avantgarde zur Vernetzung der Künste: Perspektiven einer interdisziplinären Ästhetik im Spätwerk Theodor W. Adornos*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1993.
- FERNÁNDEZ ORRICO, JESÚS: *Th. W. Adorno: mimesis y racionalidad. Materiales para una estética negativa*, Valencia, Alfonso el Magnánimo, 2004.
- FIGAL, GÜNTHER: *Theodor W. Adorno. Das Naturschöne als spekulative Gedankenfigur. Zur Interpretation der 'Ästhetischen Theorie' im Kontext philosophischer Ästhetik*, Bonn, Bouvier, 1977.
- FOSTER, ROGER: *Adorno and the recovery of experience*, Nueva York, Cambridge University Press, 2002.
- FRÜCHTL, JOSEF: *Mimesis: Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1986.
- GARCIA DÜTMANN, ALEXANDER: *So ist es. Ein philosophisches Kommentar zu Adornos Minima Moralia*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2004.
- GIFFHORN, ANTJE: *In der Zwischenzone. Adornos Schreibweise in der Ästhetischen Theorie*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1999.
- GÓMEZ, VICENTE: *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Madrid, Cátedra, 1998.
- GRENZ, FRIEDEMANN: *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einer Deutungsprobleme*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1974.
- GUZZONI, UTE: *Sieben Stücke zu Adorno*, Friburgo/Munich, Karl Alber, 2003.

- HAMMER, ESPEN: *Adorno and the Political*, Londres / Nueva York, Routledge, 2005.
- HERRERA GUEVARA, ASUNCIÓN: *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno. Cómo leer a Kierkegaard y Adorno*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
- HOFFMANN, RAINER: *Figuren des Scheins. Studien zum Sprachbild un zur Denkform Theodor W. Adornos*, Bonn, Bouvier, 1984.
- HOHENDAHL, PETER UWE: *The prismatic thought of Theodor W. Adorno*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 1995.
- HÖRISCH, JOCHEN: *Es gibt (k)ein richtiges Leben im Falschen*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2003.
- HUFNER, MARTIN: *Adorno und die Zwölftontechnik*, Regensburg, ConBrio Verlagsgesellschaft, 1996.
- HULLOT-KENTOR, ROBERT: *Things Beyond Resemblance. Critical Essays on Theodor W. Adorno*, Nueva York, Columbia University Press, 2006.
- JÄGER, LORENZ: *Adorno. Eine politische Biographie*, Munich, Deutsche Verlagsanstalt, 2003.
- JABLINSKI, MANFRED: *Theodor W. Adorno. 'Kritische Theorie' als Literatur- und Kunstkritik*, Bonn, Bouvier, 1976.
- JAMESON, FREDRIC: *Spätmarxismus. Adorno oder die Beharrlichkeit der Dialektik*, Hamburgo/Berlín, Argument, 1992.
- JAY, MARTIN: *Adorno*, Madrid, Siglo XXI, 1988.
- JENEMANN, DAVID: *Adorno in america*, Minneapolis/Londres, University of Minessota Press, 2007.
- JIMÈNEZ, MARC: *Theodor W. Adorno. Arte, ideología y teoría del arte*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- *Vers une esthétique négative. Adorno et la modernité*, París, Le Sycomore, 1983.

- JONES, MICHAEL TAYLOR: *Constellations of Modernity: The Literary Essays of Theodor W. Adorno*, New Haven, Yale University, 1978.
- JUNGHEINRICH, HANS-KLAUS: *Nicht versöhnt. Musikästhetik nach Adorno*, Kassel, Bärenreiter, 1987.
- KAGER, REINHARD: *Herrschaft und Versöhnung: Einführung in das Denken Theodor W. Adornos*, Frankfurt del Meno/Nueva York, Campus, 1988.
- KAISER, GERHARD: *Benjamin. Adorno. Zwei Studien*, Frankfurt del Meno, Fischer, 1974.
- KIMMERLE, GERD: *Verwerfungen. Vergleichende Studien zu Adorno und Habermas*, Tübingen, Diskord, 1986.
- KIPFER, DANIEL: *Individualität nach Adorno*, Tübingen, Francke, 1999.
- KLEIN, RICHARD: *Solidarität mit der Metaphysik? Ein Versuch über die musikphilosophische Problematik der Wagner-Kritik Theodor W. Adornos*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991.
- KNAPP, MARKUS: *'Wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt'. Die Erbsündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialoges mit Theodor W. Adorno*, Würzburg, Echter Verlag, 1983.
- KUTSCHKE, BEATTE: *Wildes Denken in der neue Musik. Die Idee vom Ende der Geschichte bei Theodor W. Adorno und Wolfgang Rihm*, Würzburg, Königshausen und Neuman, 2002.
- LINK, THOMAS: *Zum Begriff der Natur in der Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos*, Colonia/ Viena, Böhlau, 1986.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, PABLO: *Espacios de negación. El legado crítico de Adorno y Horkheimer*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- LÜDKE, MARTIN,: *Anmerkungen zu einer 'Logik des Zerfalls': Adorno-Beckett*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1981.

- MAISO BLASCO, JORDI: *Revisión de la modernidad estética en Theodor W. Adorno: de la música al cine*, inédito, Trabajo de Grado presentado en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca, 2005.
- MANDADO GUTIÉRREZ, RAMÓN: *Theodor W. Adorno (1903-1969)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995.
- MAURIZI, MARCO: *Adorno e il tempo del non-identico: ragione, progresso, redenzione*, Milán, Jaca Book, 2004.
- MENKE, CHRISTOPH: *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*, Madrid, Visor, 1998.
- *Spielungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2000.
- MIKLITSCH, ROBERT: *Roll over Adorno. Critical Theory, Popular Culture and Audiovisual Media*, Nueva York, Suny, 2005.
- MIRBACH, THOMAS: *Kritik der Herrschaft: Geschichtsphilosophie, Ideologiekritik und Methodenreflexion in der Gesellschaftstheorie Adornos*, Fráncfort del Meno/Nueva York, Campus, 1979.
- MÖRCHEN, HERMANN: *Adorno und Heidegger. Ursachen einer Philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981.
- MORGAN, ALASTAIR: *Adornos concept of life*, Londres, Continuum, 2007.
- MORRIS, MARTIN: *Rethinking the communicative turn: Adorno, Habermas and the Problem of Communicative Freedom*, Albany, State of New York Press, 2001
- MOUTOT, GILLES: *Adorno. Lenguaje y reificación*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005.
- MÜLLER, ULRICH: *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno: eine Philosophie der dritten Reflexion*, Fráncfort del Meno, Athenäum, 1988.

MÜLLER-DOOHM, STEFAN: *Die Soziologie Theodor W. Adornos. Eine Einführung*, Fráncfort del Meno, Campus, 1996.

- *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno, una biografía intelectual*, Barcelona, Herder, 2003.

MUÑOZ, BLANCA: *Theodor W. Adorno. Teoría crítica y cultura de masas*, Madrid, Fundamentos, 2000.

NANNI, MATEO: *Auschwitz - Adorno und Nono. Philosophische und musikanalitische Untersuchungen*, Friburgo, Rombach, 2004.

NOTARIO RUIZ, ANTONIO: *La visualización de lo sonoro. Sonido, concepto y metáfora en la frontera entre filosofía y literatura desde el prisma de Th. W. Adorno*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca 2000.

OFFE, CLAUS: *Selbstbetrachtung aus der Ferne*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2004.

OUATTARA, BOURAHIMA: *Adorno, une éthique de la souffrance*, París, L'Harmattan, 2004.

PADDISON, MAX: *Adorno, Modernism and Mass Culture: Essays on Critical Theory and Music*, Londres, Kahn & Ave, 2004.

PAETZEL, ULRICH: *Kunst und Kulturindustrie bei Adorno und Habermas. Perspektiven kritischer Theorie*, Wiesbaden, Deutscher Universitäts-Verlag, 2001.

PERI, FRANCESCO: *Da Weimar a Francoforte. Adorno e la cultura musicale degli anni venti*, Milán, Mimesis, 2005.

PETAZZI, CARLO: *Th. Wiesengrund Adorno. Linee di origine e di sviluppo del pensiero (1903-1949)*, Florencia, La nuova Italia, 1979.

PRADLER, ANDREAS: [Das monadische Kunstwerk. Adornos Monadenkonzeption und ihr ideengeschichtlicher Hintergrund](#), Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003.

- PROKOP, DIETER: *Mit Adorno gegen Adorno. Negative Dialektik der Kulturindustrie*, Hamburgo, VSA, 2003.
- RADEMACHER, CLAUDIA: *Versöhnung oder Verständigung? Kritik der Habermasschen Adorno-Revision*, Lüneburg, zu Klampen, 1993.
- *'Nach dem versäumten Augenblick'. Zur Konstruktion des Utopischen in Adornos essayistischen Sozialphilosophie*, Opladen, Westdeutsche Verlag, 1997.
- RATH, NORBERT: *Adornos Kritische Theorie. Vermittlung und Vermittlungsschwierigkeiten*, Paderborn/Munich/Viena/Zurich, Schöninghausen, 1982.
- *Negative. Glück und seine Gegenbilder bei Adorno*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2008.
- RECKI, BIRGIT: *Aura und Autonomie. Zur Subjektivität der Kunst bei Walter Benjamin und Theodor W. Adorno*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1988.
- RIUS, MERCÈ: *T. W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad*, Barcelona, Laia, 1985.
- REIJEN, WILLEM VAN: *Adorno zur Einführung*, Hamburgo, Junius, 1987.
- ROMERO, JOSÉ MANUEL: *Hacia una hermenéutica negativa. W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson*, Madrid, Síntesis 2005.
- ROSIEK, JAN: *Maintaining the sublime. Heidegger and Adorno*, Berna, Peter Lang, 2000.
- RÜDIGER, FRANCISCO: *Comunicação e teoria crítica da sociedade: fundamentos da crítica a indústria cultural em Adorno*, Porto Alegre, Edipucrs, 2002.
- SCHEIBLE, HARTMUT: *Theodor W. Adorno: Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Fráncfort del Meno, Rowohlt, 1989.

- SCHIPPLING, ANNE: *Interkulturalität im Denken Adornos*, Nordhausen, Bautz, 2007.
- SCHLÜTER, CARSTEN: *Adornos Kritik der apologetischen Vernunft* (2 vols.), Würzburg, Königshausen und Neumann, 1987.
- SCHMID-NOERR, GUNZELIN: *Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
- SCHMUCKER, JOSEF F.: *Adorno, Logik des Zerfalls*, Stuttgart, frommann holzboog, 1977.
- SCHOLZE, BRITTA: *Kunst als Kritik. Adornos Weg aus der Dialektik*, Würzburg, Königshausen & Neumann 2000.
- SCHRADER, GERD: *Expressive Sachlichkeit. Anmerkungen zur Kunstphilosophie und Essayistik Theodor W. Adornos*, Königstein, Hain, 1986.
- SCHÜTTE, WOLFRAM (ed.): *Adorno in Frankfurt*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2003.
- SCHWEPPENHAUSER, GERHARD: *Theodor W. Adorno zur Einführung*, Dresden, Junius, 2003.
- SEEL, MARTIN: *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Fráncfort dem Meno, Suhrkamp, 2004.
- SEUBOLD, GÜNTHER: *Das Ende der Kunst und der Paradigmenwechsel in Ästhetik. Philosophische Untersuchungen zu Adorno, Heidegger und Gehlen in systematischer Absicht*, Friburgo/Munich, Alber, 1997.
- *Kreative Zerstörung. Theodor W. Adornos musikphilosophisches Vermächtnis*, Bonn, DenkMal Verlag, 2003.
- SHERRATT, YVONNE: *Adorno's Positive Dialectic*, Cambridge/Nueva York, Cambridge University Press, 2002.

SPECHT, SILVIA: *Erinnerung als Veränderung. Über den Zusammenhang von Kunst und Politik bei T. W. Adorno*, Mittenwald, Mander, 1981.

STEINERT, HEINZ: *Adorno in Wien. Über die (Un-)Möglichkeit von Kunst, Kultur und Befreiung*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1993.

- *Kulturindustrie*, Münster, Westfallisches Dampfboot, 2002.
- *Die Entdeckung der Kulturindustrie. Oder: Warum Professor Adorno Jazz-Musik nicht aufstehen konnte*, Münster, Westfallisches Dampfboot, 2003.
- *Das Verhängnis der Gesellschaft und das Glück der Erkenntnis. Dialektik der Aufklärung als Forschungsprogramm*, Münster, Westfallisches Dampfboot, 2007.

STILLA-BOWMAN, GABRIELE: *Darstellung und Ausdruck in der Philosophie Theodor W. Adornos. Rhetorische Strategien zwischen Subversion und Anklage*, Fráncfort del Meno, Peter Lang, 2002.

STRESIUS, LOTHAR: *Theodor W. Adornos Negative Dialektik. Eine kritische Rekonstruktion*, Fráncfort del Meno, Lang, 1982.

SZIBORSKY, LUCIA: *Adornos Musikphilosophie. Genese–Konstitution–Pädagogische Perspektiven*, Munich, Fink, 1979.

- *'Rettung des Hoffnungslosen'. Untersuchungen zur Ästhetik und Musikphilosophie Theodor W. Adornos*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1994.

TAFALLA, MARTA: *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Barcelona, Herder, 2003.

TATSUMURA, AYAKO: *Musik zwischen Naturbeherrschung und Naturideologie. Theodor W. Adornos Theorie und die heutige musikalische Situation*, tesis doctoral, Berlín, Technische Universität zu Berlin 1987.

THYEN, ANKE: *Negative Dialektik und Erfahrung: zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1989.

- TICHY, MATTHIAS: *Theodor W. Adorno. Das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem in seiner Philosophie*, Bonn, Bouvier, 1977.
- TIEDEMANN, ROLF: *Niemandland. Studien mit und über Theodor W. Adorno*, Munich Text + Kritik, 2007.
- *Mythos und Utopie. Aspekte der Adornoschen Philosophie*, Munich, Text+Kritik, 2009.
- VACATELLO, MARZIO: *Th. W. Adorno: il rinvio della prassi*, Florencia, La nuova Italia, 1972.
- VRIES, HENRYK DE: *Theologie im Pianissimo. Zwischen Rationalität und Dekonstruktion. Die Aktualität der Denkfiguren Adornos und Levinas'*, Kampen, Uitgeversmaatschappij, 1989.
- WEBER NICHOLSEN, SHIERRY: *Exact Imagination, Late Work. On Adorno's Aesthetics*, Cambridge, MIT Press, 1997.
- WEIGELT, MARCUS: *Adorno - Denken zwischen Natur und Utopie*, Aachen, Shaker, 1998.
- WELLMER, ALBRECHT: *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, Visor, 1993.
- WELLMER, ALBRECHT y GÓMEZ, VICENTE: *Teoría crítica y estética: Dos interpretaciones de Th. W. Adorno: Albrecht Wellmer y Vicente Gómez*, Valencia, Servei de publicacions de la Universitat de Valencia, 1994.
- WIGGERSHAUS, ROLF: *Theodor W. Adorno*, Munich, Beck, 1987.
- WISCHKE, MIRKO: *Kritik der Ethik des Gehorsams. Zum Moralproblem bei Theodor W. Adorno*, Fráncfort del Meno, Lang, 1993.
- WITKIN, ROBERT R.: *Adorno on Popular Culture*, Londres, Routledge, 2002.
- WÜRGER-DONITZA, WOLFGANG: *Rationalitätsmodelle und ihre Zusammenhang mit Leben und Tod: Adornos Grundlegungen einer sympathischen Vernunft*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1996.

WUSSOW, PHILIPP VON: *Logik der Deutung: Adorno und die Philosophie*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2007.

ZAMORA, JOSÉ ANTONIO: *Krise – Kritik – Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über Adorno im Horizont der Krise der Moderne*, Münster, Lit, 1995

– *Theodor W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2004.

ZENCK, MARTIN: *Kunst als begriffslose Erkenntnis. Zum Kunstbegriff der ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos*, Munich, Fink, 1977.

ZIMMERMANN, NORBERT: *Der Ästhetische Augenblick. Theodor W. Adornos Theorie der Zeitstruktur von Kunst und Ästhetische Erfahrung*, Lang, Fráncfort del Meno 1989.

ZIRDEN, SYLVIA: *Theorie des Neuens. Konstruktion einer ungeschriebener Theorie Adornos*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2005.

ZUIDERVAAT, LAMBERT: *Adorno's Aesthetic Theory: The Redemption of Illusion*, Cambridge, MIT Press, 1991.

ZURLETTI, SARA: *Il concetto di materiale musicale in Th. W. Adorno*, Bolonia, Il Mulino, 2006.

2.1.2. Colectivos

ARNOLD, HEINZ LUDWIG (ed.): *Theodor W. Adorno*, Munich, Text + Kritik, 1976.

AUER, DIRK, BONACKER, THORSTEM y MÜLLER-DOOHM, STEFAN: *Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

AUER, DIRK; SCHULZE, JULIA y RENSMANN, LARS (eds.): *Arendt und Adorno*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2003.

- BECKER, JENS y BRAKEMEIER, HEINZ (eds.): *Vereinigung freier Individuen. Kritik der Tauschgesellschaft und gesellschaftliches Gesamtsubjekt bei Theodor W. Adorno*, Hamburgo, VSA, 2004.
- BERNARD, ANDREAS y RAULFF, ULRICH (eds.): [Theodor W. Adorno. »Minima Moralia« neu gelesen](#), Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2003.
- BRIEL, HOLGER y KRAMER, ANDREAS (eds.): *In practice: Adorno, Critical Theory and Cultural Studies*, Oxford / Nueva York, Lang, 2001.
- BURKE, DONALD A.; CAMPBELL, COLIN J.; KILOH, KATHY; PALAMAREK, MICHAEL y SHORT, JONATHAN (eds.): *Adorno and the Need in Thinking. New Critical Essays*, Toronto/Buffalo/Londres, Toronto University Press, 2007.
- CABOT, MATEU (ed.): *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*, Palma de Mallorca, Universitat de les Illes Balears, 2007.
- ETTE, WOLFRAM, FIGAL, GÜNTHER, KLEIN, RICHARD y PETERS, GÜNTHER (eds.): *Adorno in Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*, Munich, Karl Alber, 2004.
- FRIEDEBURG, LUDWIG VON y HABERMAS, JÜRGEN (eds.): *Adorno-Konferenz 1983*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1983.
- FRÜCHTL, JOSEF y CALLONI, MARIA (eds.): *Geist gegen den Zeitgeist. Erinnern an Adorno*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1991.
- GERHARDT, CHRISTINA (ed.): *Adorno and Ethics*, monográfico *New German Critique*, vol. 33, number 97, Winter 2006.
- GIBSON, NIGEL y RUBIN, ALFRED (eds.): *Adorno. A critical reader*, Madlen, Blackwell, 2002.
- GRUSCHKA, ANDREAS y OEVERMANN, ULRICH (eds.): *Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie*, Wetzlar, Büchse der Pandora, 2004.
- HAGER, FRITHJOF y PFÜTZE, HERMANN (eds.): *Das unerhört Moderne. Berliner Adorno-Tagung*, Lüneburg, zu Klampen, 1990.

- HOLLOWAY, JOHN, MATAMOROS, FERNANDO y TISCHLER, SERGIO (eds.): *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*, Buenos Aires, Herramienta, 2007.
- HOECKNER, BERTHOLD (ed.): *Apparitions, New Perspectives on Adorno and Twentieth-Century Music*, Londres/Nueva York, Routledge, 2006.
- HOFFMANN, ARNDT, BEDORF, THOMAS, SKRANDIES, TIMO (eds.): *Marginalien zu Adorno*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 2003.
- HONNETH, AXEL (ed.): *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2005.
- HONNETH, AXEL y MENKE, CHRISTOPH (eds.): *Theodor W. Adorno: Negative Dialektik*, Berlín, Akademie Verlag, 2006.
- JAUSS, H. R.; BUBNER, R. et al.: *Théories Esthétiques après Adorno*, Arles, Actes Sud, 1990.
- KLEIN, RICHARD y MAHNKOPF, CLAUS-STEFFEN (eds.): *Mit den Ohren denken. Adornos Philosophie der Musik*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1998.
- KOCH, TRAUOGOTT; KODALLE, KLAUS-MICHAEL y SCHWEPPEHÄUSER, HERMANN: *Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung. Eine Kontroverse über Theodor W. Adorno*, Stuttgart, Kohlhammer, 1973.
- KOHLER, GEORG y MÜLLER-DOOHM, STEFAN (eds.): *Wozu Adorno? Beiträge zur Kritik und zum Fortbestand einer Schlüsseltheorie des 20. Jahrhunderts*, Velbrück, Weilerswist, 2008.
- KOLLERITSCH, OTTO (ed.): *Adorno und die Musik*, monográfico *Studium zur Wertforschung 12*, Graz, Universal Edition, 1979.
- KÖNIG, HANS-DIETER (ed.): *Neue Versuche, Becketts 'Endspiel' zu verstehen: sozialwissenschaftliches Interpretieren nach Adorno*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1996.
- LINDNER, BURKHARDT y LÜDKE, MARTIN (eds.): *Materialien zur ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos: Konstruktion der Moderne*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1980.

- METZGER, HEINZ-KLAUS (ed.): *Nicht versöhnt. Musikästhetik nach Adorno*, Kasel, Baerenreiter, 1987.
- METZGER, HEINZ-KLAUS, RIEHN, RAINER y TADDAY, ULRICH (eds.): *Theodor W. Adorno: Der Komponist*, monográfico *Musikkonzepte* n° 63/64, 1989.
- MEYER, MICHEL (coord.): *Adorno*, monográfico *Revue internationale de philosophie* n°1-2004, n° 227.
- MÜLLER-DOOHM, STEFAN (ed.): *Adorno-Portraits. Erinnerungen von Zeitgenossen*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2007.
- NAEHER, JÜRGEN (ed.): *Die negative Dialektik Adornos. Einführung – Dialog*, Stuttgart, Leske, 1984.
- NOTARIO RUIZ, ANTONIO (ed.): *Variaciones sobre Th. W. Adorno*, monográfico de *Azafea. Revista de filosofía*, n° 11, 2009.
- NOWAK, ADOLF (ed.): *Musikalische Analyse und Kritische Theorie: zu Adornos Philosophie der Musik*, Tutzing, Schneider, 2007.
- PENSKY, MAX (ed.): *The actuality of Adorno. Critical essays on Adorno and the Postmodern*, Albany, State University of New York Press, 1997.
- PERELS, JOACHIM (ed.): *Leiden beredt werden lassen. Beiträge über das Denken Theodor W. Adornos*, Hannover, Offizin, 2006.
- REIJEN, WILLEM VAN y SCHMID-NOERR, GUNZELIN (eds.): *Vierzig Jahre Flaschenpost: 'Dialektik der Aufklärung' 1947 bis 1987*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1987.
- SCHAFHAUSEN, N.; MÜLLER, V. J. y HIRSCH, M. (eds.): *Adorno. Die Möglichkeit des Unmöglichen* (2 vols.), Fráncfort del Meno, Lukas & Sternberg, 2003.
- SCHOELLER, WILFRIED F. (ed.): *Die neue Linke nach Adorno*, Munich, Kindler, 1969.
- SCHWEPPENHAUSER, HERMANN (ed.): *Theodor W. Adorno zum Gedächtnis*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1971.

- SCHWEPPENHAUSER, GERHARD: *Soziologie im Spätkapitalismus. Zur Gesellschaftstheorie Adornos*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- SCHWEPPENHAUSER, GERHARD y LÖBIG, MICHAEL (eds.): *Hamburger Adorno-Symposion*, Lüneburg, zu Klampen, 1984.
- SCHWEPPENHÄUSER, GERHARD y WISCHKE, MIRKO (eds.): *Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno*, Hamburgo, Argument, 1995.
- SCHWERING, GREGOR y ZELLE, CARSTEN (eds.): [Ästhetische Positionen nach Adorno, Munich, Fink, 2002.](#)
- SONNTAG, BRUNHILDE (ed.): *Adorno in seinen musikalischen Schriften*, monográfico de *Musik im Diskurs 2*, Regensburg 1987.
- TIEDEMANN, ROLF (ed., en colaboración con el Theodor W. Adorno Archiv): *Frankfurter Adorno Blätter* (8 vols.), Munich, Text + Kritik, 1992-2003.
- VIEIRA DE CARVALHO, MARIO (ed.): *Expression, Truth and Authenticity: On Adorno's Theory of Music and Musical Performance*, Lisboa, Edições Colibri, 2009.
- VV. AA.: *Adorno. Critique de la domination*, monográfico *Revue Tumultes*, nº 23, 2004.
- ZUCKERMANN, MOSHE (ed.): *Theodor W. Adorno, Philosoph des beschädigten Lebens*, Göttingen, Wallstein, 2004.
- ZUIN, ANTONIO A. S.; PUCCI, BRUNO y RAMOS DE OLIVEIRA, NEWTON (eds.): *Ensaio frankfurtianos*, Sao Paulo, Cortez, 2004.
- ZURLETTI, SARA (ed.): *Th. W. Adorno 1903-2003, una ragione per la musica*, Nápoles, CUEN, 2006.

2.1.3. Artículos y capítulos de libros no incluidos en los anteriores colectivos

ABEL, ANGELIKA: «Adornos Kritik der Zwölftontechnik Weberns. Die Grenzen einer 'Logik des Zerfalls'», en *Archiv für Musikwissenschaft*, 38, Heft 3, 1981, pp. 143-178.

AGUILERA, ANTONIO: «Atravesando la soberanía y el compromiso en arte», *La ortiga*, nº 33/35, *Monográfico: la experiencia estética*, 2002, pp. 99-166.

AMZOLL, STEFAN: «Dramaturgischer Kontrapunkt in der Filmmusik. Zur Konzeption von Hanns Eisler und Theodor W. Adorno», en *Musik und Gesellschaft* 26, 1976, pp. 659-663.

ARENAS, LUIS: «De la utopía del conocimiento: Kant, Adorno y el destino trágico de la filosofía», *Quaderns de Filosofia i Ciència*, nº 32-33, 2003, pp. 77-84.

BAUGH, BRUCE: «Left wing elitism: Adorno on popular culture», en *Philosophy and literature*, Baltimore 1990, 14:1, pp. 65-78.

BAUMEISTER, T.: «Geschichtsphilosophie und philosophische Ästhetik. Zu Adornos Ästhetischer Theorie», *Neue Hefte für Philosophie* 5, 1973, pp. 74 y ss.

BERMAN, RUSSELL: «Adorno's Politics», en GIBSON, NIGEL y RUBIN, ANDREW (eds.): *Adorno: A Critical Reader*, Malden, Blackwell, 2002, pp. 110-131.

BERTRAM, GEORG W.: «Ästhetik und Politik bei Adorno», en *Musik und Ästhetik*, 5. Jahrgang, Heft 17, 2001, pp. 48-65.

BERNSTEIN, SUSAN: «Journalism and German Identity: Communiques from Heine, Wagner and Adorno», en *New German Critique*, 66, 1995, pp. 65-93.

BEYER, WILHELM RAIMUND: «Brecht ärgert Adorno. Eine Polemik zur marxistischen Hegel-Deutung», *Kürbiskern*, nº 3, 1978, pp. 153-155.

- BOCK, WOLFGANG: «Adorno in Spiegeln. Prolegomena einer Theorie der Aneignungsformen», *Zeitschrift für Kritische Theorie*, Heft 20/21, 2005, pp. 127-146.
- BOEHMER, KONRAD: «Adorno, musique, société», *Musique en jeu*, n° 7, 1972, pp. 34-43.
- BOISSIÈRE, ANNE: «Adorno et la modernité musicale», en *L'enseignement philosophique*, 1994, 45:2, pp. 47-59.
- «La contrainte du matériau: Adorno, Benjamin, Arendt», en DELIÈGE, IRÈNE y PADDISON, MAX (eds.): *Musique contemporaine. Perspectives théoriques et philosophiques*, Sprimont, Mardaga 2001, pp. 267-282.
 - «Progress du matériau et loi formelle chez Adorno», en COHEN-LEVINAS, DANIELLE (ed.): *La Loi musicale: ce que la lecture de l'histoire nous (dés)apprend*, Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 301-314.
- BROECKS, JAN: «Adorno sociologue», *Musique en jeu*, n° 7, 1972, pp. 49-56.
- BRUMICK, MICHA y GOODMAN-THAU, EVELINE: «Zerbrochene Schalen und Bilderverbot. Adorno als jüdischer Denker. Ein Gespräch», *Zeitschrift für kritische Theorie*, Heft 24/25, 2007, pp. 220-239.
- BUCK-MORSS, SUSAN: «La dialéctica de Th. W. Adorno», en *Teorema*, 5, 1975, pp. 487-500.
- BÜRGER, PETER: «Adorno's Anti-Avant-Gardism», en *Telos* 86 (1990/91), pp. 49-60.
- CABOT, MATEU: «L'art entre autònom i fet social. El tractament adornià d'una antinomia estètica», Internet: <http://mateu.cabot.eresmas.net>
- «De Habermas a Adorno. Sentido de un 'retroceso'», *Estudios filosóficos* 121, 1993, pp. 451-478.

- «La formación del pensamiento de Th. W. Adorno», en *Pensamiento*, 196, 1994, pp. 95-111.
- «Comentarios y añadidos a la edición castellana de *Dialéctica Negativa*», *Taula. Quaderna de pensament*, num. 23-24, Palma 1995, pags. 145-148.
- «La idea adorniana de dominio de la naturaleza y su repercusión en la estética», *Taula. Quaderns de pensament*, 31-32, 1999, pp. 33-48.
- «Theodor W. Adorno cumple ahora cien años», en *Cuadernos hispanoamericanos*, nº 637-638, 2003, pp. 213-218.

CERDÁ MAS, FRANCESC XAVIER: «L'oposició entre Schönberg i Stravinsky a l'estètica de Theodor W. Adorno», en *Enrahonar. Quaderns de filosofia*, nº 32-33, 2001, pp. 9-25.

CLAUSSEN, DETLEV: «Nach Auschwitz. Ein Essay über die Aktualität Adornos», en DINER, DAN (ed.): *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1986, pp. 54-68.

CLEARY, DONALD L.: «Effects on dialectic materialism on selected works by Bertolt Brecht and Theodor W. Adorno», *Dissertation abstracts international*, 1991, 51:9.

DAHLHAUS, CARL: «Soziologische Dechiffrierung von Musik. Zu Theodor W. Adornos Wagner-Kritik», en *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music* 1, 1970, pp. 137-146.

- «Adornos Begriff des musikalischen Materials», en EGGBRECHT, H.H. (ed.): *Zur Terminologie der Musik des 20. Jahrhunderts: Bericht über das zweite Kolloquium*, Stuttgart, Musikwissenschaftliche Verlagsgesellschaft, 1974.
- «Was haben wir von Adorno gehabt ? Theodor W. Adorno und sein Werk. (Eine Diskussion)», *Musica* 24, 1979, pp. 435-439.

- DALLMAYR, FRED: «Adorno and Heidegger», *Diacritics*, 19: 3-4, 1989, pp. 82-100.
- DE AZÚA, FELIX: «Arenas movedizas: Adorno, el reaccionario», en *Letras libres*, nº 66, 2004, p. 94.
- DEL CAMPO, DOMINGO: «Adorno y España», en *Scherzo. Revista de música*, nº 177, 2004, pp. 118-121.
- DELL'ORCO, SANDRO: «Adorno e l'interpretazione dell'Odisse», en *Critica Marxista: Analisi e Contributi per Ripensare la Sinistra*, Roma, Editore Reuniti, nº 1, 2002, pp. 62-75.
- DEEG, PETER: «Message in a bottle», *Eisler-Mitteilungen* 32, junio 2003, p. 3.
- DUMOUCHEL, D.; FOISY, SUZANNE: «La dialectique du beau et du sublime :l'heritage kantien d'Adorno», en *Philosophiques*, vol. 26, Montreal 1996, pp. 37-46.
- EUSTERSCHULTE, ANNE: «Geschichtlichkeit des Gegenwärtigen. Zum Traditionsbegriff bei Theodor W. Adorno und Walter Benjamin»; in: GOODMAN-THAU, E.; OZ-SALZBERGER, FANIA (eds.): *Das jüdische Erbe Europas. Krise der Kultur im Spannungsfeld von Tradition, Geschichte und Identität*, Philo, Berlín 2005, pp. 385-415.
- FERNÁNDEZ GUERRA, JORGE: «De Wiesengrund a Adorno», en *Scherzo. Revista de música*, nº 177, 2003, pp. 114-117.
- FRAU BURÓN, PAU: «Sonidos y conceptos. Hacia un nuevo concepto de análisis musical en T. W. Adorno», *Taula. Quaderns de pensament*, nº 38, 2004, pp. 285-289.
- FRÜCHTL, JOSEF: «Natur las Projektion und Adornos Modell von Wahrheit», *Philosophisches Jahrbuch* 2, 1989, pp. 371-381.
- «Radikalität und Konsequenz in der Wahrheitstheorie Nietzsches als Herausforderung für Adorno und Habermas», *Nietzsche-Studien* 19, 1990, pp. 430-461.

- «Der Fluchtpunkt des Nichtidentischen. Theodor W. Adorno nach zwanzig Jahren», *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*. Jg. 16, Heft 1, 1991, pp. 59-70.
- «¿Verdad o acontecimiento? La estética después de Adorno», *La ortiga*, nº 33//35, *Monográfico: La experiencia estética*, 2002, pp. 47-66.

FUBINI, ENRICO: «¿Qué estética musical hay después de Adorno?», en FUBINI, ENRICO: *El siglo XX: entre música y filosofía*, Valencia, Alfons el Magnànim 2004, pp. 119-128.

GALL, JOHANNES C.: «Music and Politics. A conversation with Lydia Goehr», *Eisler-Mitteilungen* 32, junio 2003, pp. 7-8.

- «Falsche Flaschenpost? Eislers etwurf eines Briefes an Adorno», *Eisler-Mitteilungen* 32, junio 2003, pp. 9-11.

GOEHR, LYDIA: «Three blind mice. Goodman, McLuhan und Adorno über die Kunst der Musik und des Hörens im Zeitalter der globalen Transmission», WULF, CHRISTOPH, POULAIN, JACQUES y FATHI, TRIKI (eds.): *Die Kunst im Dialog der Kulturen. Europa und seine muslimischen Nachbarn*, Berlín, Akademie, 2007, pp. 220-244.

GÓMEZ, VICENTE: «Contra la irracionalización del arte. La idea de artisticidad en Adorno y los riesgos de una estética comunicativa», *Taula. Quaderns de pensament*, nº 23-24, 1995, pp. 111-128.

GRENZ, FRIEDMANN: «'Die Idee der Naturgeschichte'. Zu einem frühen, unbekanntem Text Adornos», en HÜBNER, K. (ed.): *Natur und Geschichte*, Hamburgo, Meiner, 1973, pp. 344-350.

GÜNTHER, KLAUS: «Dialektik der Aufklärung in der Idee der Freiheit. Zur Kritik des Freiheitsbegriffs bei Adorno», *Zeitschrift für philosophische Forschung* Bd. 39, Heft 2, 1985, pp. 229- 260.

HABERMAS, JÜRGEN: «Nachwort von Jürgen Habermas», en HORKHEIMER, MAX y ADORNO, THEODOR W.: *Dialektik der Aufklärung*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1986, pp. 277-292.

- «Die Falsche im Eigenen. Der Briefwechsel zwischen Theodor W. Adorno und Walter Benjamin», *Die Zeit*, 23-9-1994.
- «Die Zeit hatte einen doppelten Boden», *Die Zeit*, 4-11-2003.

HANSEN, MIRIAM: «Introduction to Adorno, “Transparencies on film” (1966)», *New German Critique*, n° 24-25, 1981-82, pp. 186-198.

- «Mass Culture as Hieroglyphic Writing: Adorno, Derrida, Kracauer», en PENSKEY, MAX, *The Actuality of Adorno: Critical Essays on Adorno and the Postmodern*, State University of New York Press, 1997, pp. 83-111.

HOHENDAHL, PETER UWE: «The Displaced Intellectual? Adorno's American Years Revisited», *New German Critique*, n° 56, 1992, pp. 76-100.

HRACHOVEC, HERBERT: «Was läßt sich von Erlösung denken? Gedanken von und über Th. W. Adornos Philosophie», *Philosophisches Jahrbuch* 83, 1976 pp. 357-370.

HUBI, CHRISTOPH: «Dialektik der Aufklärung und neue Mythen. Eine Alternative zur These von Adorno und Horkheimer», en POSER, H. (ed.): *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*, Berlín/Nueva York, De Gruyten, pp. 218-240.

HUYSSSEN, ANDREAS: «Introduction to Adorno “Culture Industry reconsidered”», *New German Critique*, n° 6, 1975, pp. 3-11.

HUFNER, MARTIN: «Durch Systeme hindurch. Über Adorno und Eisler», *Eisler-Mitteilungen* 32, junio 2003, pp. 4-6.

JAMESON, FREDRIC: «T. W. Adorno or Historical Tropes», *Marxism and Form: Twentieth Century Dialectical Theories of Literature*, Nueva Jersey, Princeton University Press 1971, pp. 3-59.

JARQUE, VICENTE: «La esperanza desesperanzada, Bloch, Adorno y Benjamin ante la utopía», en *Quaderns de Filosofia y Ciència*, 7, 1985, pp. 99-110.

- «La belleza es triste: sobre la teoría de lo bello en Th. W. Adorno», *Quaderns de Filosofia y Ciència*, 15-16, 1989, pp. 427-434.
- KISTNER, ULRIKE: «Writing “after Auschwitz”: On the Impossibility», en *Acta Germanica*, 21, 1992, pp. 171-83.
- KNEIF, TIBOR: «Adorno und Stockhausen», *Zeitschrift für Musiktheorie* 4, 1973, pp. 34-38.
- KOCH, GERTRUD: «Mimesis und Bildverbot in Adornos Ästhetik: Ästhetische Dauer als Revolte gegen den Tod», *Babylon* 6, 1989, pp. 36-45.
- KOHLMANN, ULRICH: «Selbstreflexion der Ethik. Historisch-systematische Bezugspunkte der Moralphilosophie Adornos», *Zeitschrift für kritische Theorie*, Heft 2, 1996, pp. 5-42.
- KOHLMANN, ULRICH y PETRUCCIANI, STEFANO: «Grundlinien der italienischen Adorno-Rezeption», *Zeitschrift für kritische Theorie*, Heft 8, 1999, pp. 86-103
- KÖNIG, HANS-DIETER: «Adornos psychoanalytische Kulturkritik und die Tiefenhermeneutik. Zugleich eine Sekundäranalyse des 24. Aphorismus der *Minima Moralia*», *Zeitschrift für kritische Theorie* 10, 2000, pp. 7-26.
- KRAMER, ANDREAS y WILCOCK, EVELYN: «'A preserve for professional philosophers'. Adornos Husserl-Dissertation 1934-37 und ihr Oxforder Kontext», *Deutsche Vierteljahrzeitschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Jg. 73, 1999, suplemento especial: *Wege deutsch-jüdischen Denkens im 20. Jahrhundert*, pp. 115-161.
- LEIBOWITZ, RENÉ: «Der Komponist Theodor W. Adorno», *Frankfurter Adorno Blätter* VII, Munich, Text+Kritik, 2001, pp. 55-60.
- LEVIN, THOMAS Y.: «For the Record: Adorno on Music», *October* 55, 1990, pp. 23-47.
- LIESMANN, KONRAD PAUL: «Hot Potatoes. Zum Briefwechsel zwischen Günther Anders und Theodor W. Adorno», *Zeitschrift für kritische Theorie*, Heft 6, 1998, pp. 29-38.

- LOUREIRO, ROBSON: «Considerações sobre o Cinema na Teoria Crítica. Adorno e Kluge: um diálogo possível», *Impulso*, nº 16 (39), 2004, pp. 123-134.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS: «Adorno come diavolo», *Intensitäten*, Berlín, Merve, 1978, pp. 35-58.
- MAHNKOPF, CLAUS-STEFFEN: «Ästhetische Modernität und kompositorische Kritik. Adornos Musikphilosophie», *Zeitschrift für kritische Theorie*, Heft 9, 1999, oo, 31-58.
- MAISO, JORDI: «Modernidad como desmitologización. Theodor W. Adorno y la verdad en arte como praxis artística y teoría estética», en NOTARIO RUIZ, ANTONIO (ed.): *Contrapuntos estéticos*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005, pp. 87-98.
- «Sobrevivir a la efeméride. La compleja herencia estética de Theodor W. Adorno», *Azafea*, Vol. 9: *Estética. Perspectivas actuales*, Salamanca 2007, pp. 203-208
 - «Rückkehr aus dem Exil. Zur neueren Adorno-Rezeption in den USA», *Zeitschrift für Kritische Theorie*, Heft 26/27, 2008, pp. 205-216.
 - «'Ser devorado no duele'. Theodor W. Adorno y la experiencia americana», *Arbor*, vol. CLXXXV, número 739, pp. 963-975.
- MAISO, JORDI y VIEJO, BREIXO: «Imágenes en negativo. Notas introductorias a 'Transparencias cinematográficas'», *Archivos de la Filmoteca*, nº 52, febrero de 2006, pp. 122-129.
- MARCO ARAGÓN, TOMAS: «Adorno: estética y música en la Escuela de Frankfurt», en *Scherzo. Revista de música*, nº 177, 2003, pp. 125-129.
- MAYER, GÜNTER: «Eisler and Adorno», en BLAKE, DAVID (ed.), *Hanns Eisler. A miscellany*, Harwood Academic Publishers, Luxemburgo 1995, pp. 133-158.

MOLINUEVO, JOSÉ LUIS: «La inquietante nostalgia de la Ilustración. El ejemplo Adorno», *Actas II Congreso Mundial Vasco*; tomo II, pp. 1-13.

- «Adorno sobre Heidegger», en PECELLÍN, M. y REGUERA, ISIDORO (Eds.): *Wittgenstein-Heidegger*, Diputación Provincial de Badajoz 1990, pp. 287-301.

MUÑOZ, JACOBO: «Mensaje en la botella (sobre la estética de la negatividad en Th. W. Adorno)», *Revista de Occidente*, 44, 1985, pp. 115-140.

NOTARIO RUIZ, ANTONIO: «De la verdad de las artes sonoras: perspectivas adornianas», en VEGA RODRÍGUEZ, MARGARITA y VILLAR-TABOADA, CARLOS (eds.): *El tiempo en las músicas del siglo XX*, Valladolid, SITEM_GLARES, 2001, pp. 45-59.

- «Escuchar las músicas de Adorno», en *Pliegos de Yuste*, nº 7-8, 2008, pp. 103-110.
- «Novedad, utopía y metasonidos: modelos musicales para la filosofía de Adorno a Lachenmann», PUELLES ROMERO, LUIS y FERNÁNDEZ GÓMEZ, ROSA (eds.): *Estetización y nuevas artes*, suplemento 13 de *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, Málaga 2008, pp. 121-137.

PROKOP, DIETER: «Freiheitsmomente der Warenform. Negativ-dialektische Theorie der Kulturindustrie», *Zeitschrift für kritische Theorie*, Heft 16, 2003, pp. 131-159.

PROX, LOTHAR: «Wider den Kult des Durchschnittlichen. Zum Bonner Gespräch Filmmusik kritisch betrachtet», *Eisler-Mitteilungen* 32, junio 2003, pp. 12-13.

REITZ, TILMAN: «Friedhof der Kunscheltiere. Die Neutralisierung Adornos in Feuilleton und Fachwissenschaft», *Das Argument*, Heft 252, 4/5 2003, pp. 585-594.

RITSERT, JÜRGEN: «Das Nichtidentische bei Adorno – Substanz- oder Problembegriff?», *Zeitschrift für kritische Theorie*, Heft 4, 1997, pp. 29-51.

- ROMERO, JOSÉ M.: «Adornos gesellschaftliche Physiognomik als dialektische Interpretation», *Zeitschrift für kritische Theorie*, Heft 24/25, 2007, pp. 48-66.
- ROSEN, PHILIP: «Adorno and Film Music – Theoretical Notes on Composing for the Film», *Yale French Studies* 60, 1908, pp. 157-182.
- SABBE, HERMAN: «Philosophie de la musique la plus récente», *Musique en jeu*, n° 7, 1972, pp. 17-33.
- SÁEZ TAJAFUERCE, BEGOÑA: «Estética y autonomía: de Adorno a Blanchot», *Taula. Quaderns de pensament*, n° 38, 2004, pp. 291-298.
- SALTZWEDEL, JOHANNES: «Narziss und Nilpferdkönig», *Spiegel*, 34/2003, 28.8.2003.
- SCHWEPPENHÄUSER, HERMANN: «Das Individuum im Zeitalter seiner Liquidation. Über Adornos soziale Individuationstheorie», *Archiv für Recht und Sozialphilosophie* 57, 1971, pp. 91-115.
- «Dialektischer Bildbegriff und 'dialektisches Bild' in der Kritischen Theorie», *Zeitschrift für kritische Theorie*, Heft 16, 2003, pp. 7-47.
- SHONO, SUSUMI: «Adorno selon Cage, Cage selon Adorno», *Revue d'Esthétique* n° 13-14-15, 1987-88, pp. 441-448.
- TIEDEMANN, ROLF: «Adornos Beiträge zum "Doktor Faustus"—noch einmal», *Frankfurter Adorno Blätter* I, Munich, Text + Kritik, 1992, pp. 9-34.
- «Adorno, Philosoph und Komponist. Bei Gelegenheit seine Klavierstücke», *Frankfurter Adorno Blätter* VII, Munich, Text+Kritik, 2001, pp. 63-72.
- REITZ, TILMAN: «Friedhof der Kunscheltiere. Die Neutralisierung Adornos in Feuilleton und Fachwissenschaft», *Das Argument*, Heft 252, 4/5 2003, pp. 590-595.

- TÜRCKE, CHRISTOPH: «Horkheimer, Adorno und die Destruktivität des 20. Jahrhunderts», *Zeitschrift für kritische Theorie*, Heft 1, 1995, pp. 43-56.
- VIEIRA DE CARVALHO, MARIO: «A música como expressão e como cognição: a propósito do conceito de crítica imanente do material em Adorno», *Linguagem e Cognição*, 13, 2003, pp. 7-15.
- «A partitura como espírito sedimentado: Em torno da teoria da interpretação musical de Adorno», en DUARTE, RODRIGO (ed.): *Theoria Aesthetica*, Porto Alegre, Escritos Editora, 2005, pp. 203-224.
- VILAR, GERARD: «Composición: Adorno y el lenguaje de la filosofía», en *Isegoría*, nº 11, 1995.
- «Theodor W. Adorno: una estética negativa», en BOZAL, VALERIANO (ed.), *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas II*, Visor, Madrid 2000, p. 208-212.
- WALDMAN, DIANE: «Critical Theory and Film. Adorno and “The Culture Industry” Revisited», *New German Critique*, nº 12, 1977, pp. 39-60.
- WIGGERSHAUS, ROLF: «Antagonistischen Gesellschaft und Naturverhältnis. Zur Rolle der Natur in Horkheimers und Adornos Gesellschaftskritik», *Zeitschrift für kritische Theorie*, Heft 3, 1996, pp. 5-25.
- ZAMORA, JOSÉ ANTONIO: «Theodor W. Adorno y la praxis necesaria», en *Enrahonar. Quaderns de filosofia*, nº 28, 1997, pp. 23-28.
- «El concepto de fantasmagoría. Sobre una controversia entre W. Benjamin y Theodor W. Adorno», *Taula. Quaderns de Pensament*, nº 31-32, 1999, pp. 129-151.
 - «Theodor W. Adorno y la aniquilación del individuo», *Isegoría* nº 28, 2003, pp. 131-143.
- ZUCKERMANN, MOSHE: «Aspekte 'hoher' und 'niedriger' Kultur. Zur achronistischen Aktualität Adornos», *Zeitschrift für kritische Theorie*, Heft 10, 2000, pp. 89-106.

2.2. Sobre Teoría Crítica

ALBRECHT, CLEMENS; BEHRMANN, GÜNTHER C.; BOCK, MICHAEL; HOMANN, HARALD; TENBRUCK, FRIEDRICH H.: *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*, Fráncfort del Meno/Nueva York, Campus, 1999.

APEL, HARTMUT, *Zur Gesellschaftstheorie der Frankfurter Schule. Materialien zur Kritische Theorie von Adorno, Horkheimer und Marcuse*, Fráncfort del Meno, Diesterweg, 1980.

BEHRENS, DIETHARD: *Materialistische Theorie und Praxis. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Kritik der Politischen Ökonomie*, Friburgo, ça ira, 2005.

BEHRENS, ROGER: *Kritische Theorie*, Hamburgo, Europäische Verlagsanstalt, 2002.

BENHABIB, SEYLA: *Critique, Norm and Utopia. A study on the foundations of Critical Theory*, Nueva York, Columbia University Press, 1986.

BLANC, ALAIN y VINCENT, JEAN-MARIE (eds.): *La recepción de la escuela de Frankfurt*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006.

BOLL, MONIKA y GROSS, RAPHAEL (eds.): *Die Frankfurter Schule und Frankfurt. Eine Rückkehr nach Deutschland*, Göttingen, Wallstein, 2009.

BOLTE, GERHARD: *Von Marx bis Horkheimer. Aspekte kritischer Theorie mi 19. und 20. Jahrhundert*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

BOLTE, GERHARD (ed.): *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*, Lüneburg, zu Klampen, 1989.

BONß, WOLFGANG y HONNETH, AXEL (eds.): *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1982.

BRANDT, GERHARD: «Ansichten kritischer Sozialforschung 1930-1980», *Leviathan*, Sonderheft 4: *Gesellschaftliche Arbeit und Rationalisierung: Neuere Studien aus dem Institut für Sozialforschung in Frankfurt am Main*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1981, pp. 9-56.

CABOT, MATEU: «Pensamiento crítico y negativo. Sobre la actualidad de la Teoría Crítica», *Constelacione. Revista de Teoría Crítica*, nº 1, 2009, pp. 189-194.

CLAUSSEN, DETLEV: *Abschied von Gestern. Kritische Theorie heute*, Bremen, Bettina Wassman 1986.

- *Unterm Konformitätszwang. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Psychoanalyse*, Bremen, Bettina Wassmann, 1988.
- «Das neue im alten. Bürgerliche Tradition und kritische Gesellschaftstheorie», *Zeitschrift für kritische Theorie*, Heft 1, 1995, pp. 7-22.
- «Kann Kritische Theorie vererbt werden?», FREYTAG, TATJANA y HAVEL, MARCUS (eds.): *Arbeit und Utopie. Oskar Negt zum 70. Geburtstag*, Fráncfort del Meno, Humanities Online, 2004, pp. 271-285.

CLAUSSEN, DETLEV, NEG, OSKAR y WERZ, MICHAEL (eds.): *Keine Kritische Theorie ohne Amerika. Hannoversche Schriften I*, Fráncfort del Meno, Neue Kritik, 1999.

CLAUSSEN, DETLEV y WERZ, MICHAEL (eds.): *Internationale Konferenz Kritische Theorie der Gegenwart. Dokumentation*, Hannover, Institut für Soziologie, 1999.

COLOM GONZÁLEZ, FRANCISCO: *Las caras del Leviathan. Una lectura política de la Teoría Crítica*, Barcelona, Anthropos, 1992.

CORTINA, ADELA: *Crítica y utopía: la Escuela de Francfort*, Madrid, Cincel, 1987.

DEMIROVIC, ALEXANDER: *Der Nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1999.

- *Modellen kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen und Perspektiven der Kritischen Theorie*, Stuttgart/Weimar, Metzler, 2003.
- «Kritische Gesellschaftstheorie und ihre Bildungsbedingungen im fordistischen und postfordistischen Kapitalismus», *Zeitschrift für kritische Theorie* 22/23, 2006, pp. 120-140.

DUARTE, RODRIGO: «Zur Rezeption kritischer Theorie in Brasilien: der Fall Merquior», *Zeitschrift für kritische Theorie*, Heft 5, 1997, pp. 117-125.

- «Zurück in die Zukunft. Die kritische Theorie der Kulturindustrie und die 'Globalisierung'», *Zeitschrift für kritische Theorie*, Heft 10, 2000, pp. 61-72.

DUBIEL, HELMUT: *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1978.

- *Kritische Theorie der Gesellschaft*, Weinheim/Munich, Juventa, 1988.
- «Der Streit um die Erbschaft der kritischen Theorie», *Ungewissheit und Politik*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1994, pp. 230-247.

EICKELPASCH, ROLF: «Mit der Axt der Vernunft. Mythos und Vernunftkritik in der Kritischen Theorie», en *Unübersichtliche Moderne? Zur Diagnose und Kritik der Gegenwartsgesellschaft*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1991, pp. 35-96.

- ERD, R., HOSS, D., JACOBI, O. y NOLLER, P. (eds.): *Kritische Theorie und Kultur*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1989.
- ENTEL, ALICIA; LENARDUZZI, VICTOR y GERZOVICH, DIEGO: *La escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.
- GAMM, GERHARD (ed.): *Angesichts objektiver Verblendung. Über die Paradoxien der Kritischen Theorie*, Tübingen, Konkursbuchverlag, 1985.
- GENINAZZI, LUIGI: *Horkheimer & C. Gli intellettuali disorganici. Le origini della scuola di Francoforte*, Milán, Jaca Book, 1977.
- GEYER, CARL-FRIEDRICH: *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der kritischen Theorie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.
- GÓMEZ, VICENTE: «La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción», *Anales del seminario de metafísica*, n° 30, 1996, pp. 11-41.
- «Zeitschrift für kritische Theorie, un nuevo foro filosófico», *Anales del seminario de metafísica*, n° 30, 1996, pp. 243-250.
- GÖRG, CHRISTOPH: «Kritik der Naturbeherrschung», *Zeitschrift für kritische Theorie* 9, 1999, pp. 73-88.
- HABERMAS, JÜRGEN: «The inimitable *Zeitschrift für Sozialforschung*», *Telos*, 45, 1980, pp. 114-121.
- HELD, DAVID: *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, Londres, Hutchinson, 1980.
- HESSE, HEIDRUN: *Vernunft und Selbstbehauptung. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitliche Rationalität*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1986.
- HONNETH, AXEL (ed.): «La herencia de la 'Dialéctica de la Ilustración'. Entrevista con Axel Honneth», *Revista internacional de filosofía política*, n° 26, 2005, pp. 107-128.
- *Schlüsseltexzte der Kritischen Theorie*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006.

- *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2007.

HONNETH, AXEL y WELLMER, ALBRECHT (Eds.): *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, Berlín, de Gruyter, 1986.

JAY, MARTIN: *La imaginación dialéctica. Historia de la escuela de Francfort y el instituto de investigación social (1923-1950)*, Madrid, Taurus, 1984.

JAY, MARTIN y JACOBY, RUSSELL: «Marxism and Critical Theory», *Theory and Society. Renewal and Critique in Social Theory*, Volume 2, Nr. 2, pp. 257-263.

JÜNCKE, CHRISTOPH: «Krahl, Kofler und die Kritik der Frankfurter Schule in praktischer Absicht», en *So Z. Sozialistische Hefte*, nº 4, 2003.

KARYDAS, DIMITRI y SARIOTIS, GEORG: «Die Ränder einer Leerstelle. Kurzer Bericht zur Rezeption kritischer Theorie in Griechenland», *Zeitschrift für kritische Theorie*, Heft 12, pp. 134-148.

KELLNER, DOUGLAS: «Critical Theory, Mass communications and Popular Culture», *Telos* 62, Winter 1984/85, pp. 196-206.

- *Media Culture. Cultural Studies, Identity and the Politics between the Modern and the Postmodern*, Londres, Routledge, 1995.

KLUGE, ALEXANDER y NEGT, OSKAR: *Kritische Theorie und Marxismus*, Gravenhage, Rotdruck, 1974.

KRAUSHAAR, WOLFGANG (ed.): *Frankfurter Schule und Studentbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail* (3 vols.), Hamburgo, Hamburger Edition, 1998.

LAMO DE ESPINOSA, EMILIO: *La teoría de la cosificación: de Marx a la Escuela de Francfort*, Madrid, Alianza, 1981.

LÖVENICH, FRIEDHELM: *Paradigmenwechsel. Über die Dialektik der Aufklärung in der revidierten Kritischen Theorie*, Würzburg, Königshausen + Neumann, 1990.

- MAISO, JORDI: «Actualidad de la Teoría Crítica», *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº 1, 2009, pp. 170-175.
- MAISO, JORDI y CLAUSSEN, DETLEV: «Teoría Crítica y experiencia viva. Entrevista a Detlev Claussen», *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº 1, 2009, pp. 105-141.
- MANSILLA, H. C. F.: *Introducción a la teoría crítica de la sociedad*, Barcelona, Seix-Barral, 1970.
- MARDONES, JOSÉ MARÍA: *Razón comunicativa y teoría crítica*, Bilbao, Servicio editorial Universidad del País Vasco, 1985.
- MORITZ, PETER: *Kritik des Paradigmenwechsels. Mit Horkheimer gegen Habermas*, Lüneburg, zu Klampen, 1992.
- MÜLLER-WARDEN, JOACHIM y WELZER, HARALD (Eds.): *Fragmente Kritischer Theorie*, Tübingen, Diskord, 1991.
- NOTARIO, ANTONIO: «Actualidad de la Teoría Crítica», *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº 1, 2009, pp. 183-188.
- NOTTER, WERNER: *Die Ästhetik der Kritischen Theorie*, Lang, Fráncfort del Meno 1986.
- PANEA, JOSÉ MANUEL: *Querer la utopía. Razón y autoconservación en la Escuela de Frankfurt*, Universidad de Sevilla 1996.
- ROMERO, JOSÉ MANUEL: «J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la Teoría Crítica», *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº 1, 2009, pp. 72-87.
- RUSH, FRED (ed.), *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Nueva York, Cambridge University Press, 2004.
- REIJEN, WILLEM VAN: *Philosophie als Kritik. Einführung in die Kritische Theorie*, Königstein, Athenäum, 1984.
- SCHILLER, HANS-ERNST: «Kritik und Theorie – einige Aufgaben», *Zeitschrift für kritische Theorie 10*, 2000, pp. 39-48.

SCHMID-NOERR, GUNZELIN: *Gesten aus Begriffen: Konstellationen der kritischen Theorie*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1997.

SCHMIDT, ALFRED: *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, Munich, Hanser, 1976.

- *Kritische Theorie — Humanismus — Aufklärung. Philosophische Arbeiten 1969-1979*, Stuttgart, Reclam, 1979.

SCHNEIDER, CHRISTIAN; STILLKE, CORNELIA y LEINWEBER, BERND: *Trauma und Kritik. Zur Generationengeschichte der kritischen Theorie*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 2000.

SCHWANDT, MICHAEL: *Kritische Theorie. Eine Einführung*, Stuttgart, Schmetterling, 2009.

SCHWEPPENHÄUSER, GERHARD: *Kritische Theorie*, Leipzig, Reclam, 2010.

SCHWEPPENHÄUSER, HERMANN: «Unreglementierte Erfahrung oder Konsenszwang. Ein Gespräch mit Hermann Schweppenhäuser», en *Zeitschrift für Kritische Theorie* 6, 1998, pp. 101-114.

STENDER, WOLFRAM: *Kritik und Vernunft. Studien zu Horkheimer, Habermas und Freud*, Lüneburg, zu Klampen, 1996.

THEUNISSEN, MICHAEL: *Kritische Theorie der Gesellschaft. Zwei Studien*, Fráncfort del Meno/Berlín, Gruyter, 1981.

TÜRCKE, CHRISTOPH (ed.): *Perspektiven Kritischer Theorie*, Lüneburg, zu Klampen, 1988.

TÜRCKE, CHRISTOPH y BOLTE, GERHARD: *Einführung in die kritische Theorie*, Darmstadt, Primus, 1987.

WALTER-BUSCH, EMIL: *Geschichte der Frankfurter Schule. Kritische Theorie und Politik*, Munich, Fink, 2010.

WELLMER, ALBRECHT: «Communication and Emancipation. Reflections on the Linguistic Turn in Critical Theory», en O'NEILL, JOHN (ed.): *On Critical Theory*, Nueva York, Seabury Press 1976, pp. 231-263.

- *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Barcelona, Ariel, 1979.

WHEATLAND, THOMAS: *The Frankfurt School in Exile*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2009.

WIGGERSHAUS, ROLF: *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, Munich, dtv, 2001.

WINTER, RAINER y ZIMA, PETER V.: *Kritische Theorie heute*, Bielefeld, Transcript, 2007.

ZAMORA, JOSÉ ANTONIO: «Actualidad de la Teoría Crítica», *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº 1, 2009, pp. 176-182.

2.3. Estudios sobre otros autores

AMENGUAL, GABRIEL: «Pérdida de la experiencia y ruptura de la tradición. La experiencia en el pensamiento de Walter Benjamin», en AMENGUAL, GABRIEL, CABOT, MATEU y VERMAY, JUAN L. (eds.): *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 29-59.

AsTA FU BERLIN (ed.): *Zur Aktualität der Philosophie Herbert Marcuses*, Berlín, AsTA der Freie Universität Berlin, 2005.

BUBNER, RÜDIGER: «Habermas's concept of Critical Theory», en THOMPSON, JOHN B. y HELD, DAVID: *Habermas Critical Debates*, Londres, The Macmillan Press, 1982, pp. 42-56.

BUCK-MORSS, SUSAN: *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, Madrid, Visor, 1995.

CABOT, MATEU: «Sobre los medios técnicos y la renovación de tradiciones. Walter Benjamin y el concepto de 'experiencia' pensado desde la estética», en AMENGUAL, GABRIEL, CABOT, MATEU y VERMAY, JUAN L. (eds.): *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 61-82.

CAMPANI, CARLO: *Pianificazione e teoria critica. L'opera di Friedrich Pollock dal 1923 al 1943*, Nápoles, Liguri, 1992.

HANSEN, MIRIAM: «Alexander Kluge: Crossings between Film, Literature, Critical Theory», en BAUSCHINGER, S, COCALIS, S, LEA, H (ed.): *Film und Literatur: Literarische Texte und der neue deutsche Film*, Berna, Francke, 1984.

- «The Stubborn Discourse: History and Story-Telling in the films of Alexander Kluge», *Persistence o Vision*, no. 2, 1985, pp. 19-29.
- HEINRICH, MICHAEL: *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*, Stuttgart, Schmetterling, 2005.
- JAMESON, FREDRIC: «On Negt and Kluge», *October*, no. 46, 1988, pp. 151-177.
- KOCH, GERTRUD: *Kracauer zur Einführung*, Hamburgo, Junius, 1996.
- KRAMER, SVEN: *Walter Benjamin zur Einführung*, Hamburgo, Junius, 2003.
- MAISO, JORDI: «Las contradicciones en el sujeto y el psicoanálisis como resistencia partisana: Paul Parin (1916-2009)», *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº 1, 2009, pp. 88-92.
- MAYORGA, JUAN: *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*, Barcelona, Anthropos, 2003.
- MOLINUEVO, JOSÉ LUIS: «El tardío pesimismo metafísico de Horkheimer», *Revista de filosofía*, 3ª época, vol. I, 1987/88, pp. 115-126.
- NEGT, OSKAR: *Alfred Sohn-Rethel*, Bremen, Bettina Wasserman, 1988.
- REYES MATE, MANUEL: *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin 'Sobre el concepto de historia'*, Madrid, Trotta, 2006.
- RIPALDA, JOSÉ MARÍA: *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel*, México D.F./Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- SCHMID-NOERR, GUNZELIN: «'Auf die Gemeinheit ist eine Prämie gesetzt'. Max Horkheimers frühe Kapitalismuskritik», *Zeitschrift für kritische Theorie* 26/27, 2008, pp. 9-36.
- SCHMIDT, ALFRED: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Fráncfort del Meno/Köln, EVA, 1978.
- *Zur Idee der Kritischen Theorie. Elemente der Philosophie Max Horkheimers*, Munich, Hanser, 1974.

SCHMIDT, ALFRED y ALTWICKER, NORBERT (eds.): *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1986.

UREÑA, ENRIQUE M.: *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, Madrid, Tecnos, 1978.

WITTE, BERND: *Walter Benjamin. Una biografía*, Gedisa, Barcelona 2002.

ZAMORA, JOSÉ ANTONIO: «J. Habermas: Teoría de la acción comunicativa y memoria de las víctimas», contribución al proyecto «Filosofía después del Holocausto: memoria y justicia», disponible on-line (última consulta: 20 de noviembre de 2009): <http://www.ifs.csic.es/holocaust/textos/zamora2.pdf>

- «Dialéctica mesiánica. Tiempo e interrupción en Walter Benjamin», en AMENGUAL, GABRIEL; CABOT, MATEU y VERMIL, JUAN L. (eds.), *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 83-138.

2.3. Obras de contextualización

- AICHINGER, ILSE: *La esperanza más grande*, Barcelona, Minúscula, 2004.
- ARENDR, HANNAH: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lúmen, 2003.
- BAUDELAIRE, CHARLES: *Oeuvres complètes*, París, Gallimard, 1961.
- BECKETT, SAMUEL: *El innombrable*, Alianza, Madrid 1971.
- *Fin de partida*, Tusquets, Barcelona 1997.
 - *Esperando a Godot*, Tusquets, Barcelona 2003.
 - *Relatos*, Tusquets, Barcelona 2003.
 - *Pavesas*, Tusquets, Barcelona 2006.
- BETZ, ALBRECHT: *Hanns Eisler. Música de un tiempo que está haciéndose ahora mismo*, Madrid, Tecnos, 1994.
- BRECHT, BERTOLT: *Arbeitsjournal*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1973 (2 vols.)
- *El compromiso en la literatura y en el arte*, Barcelona, Península, 1984.
 - *Gedichte 2*, Berlín/Fráncfort del Meno, Aufbau/Suhrkamp, 1988.
- CELAN, PAUL: *Obra completa*, Trotta, Madrid 2002.
- CORTÉS, DAVID y VIEJO, BREIXO (eds.), *Samuel Beckett. Obra para cine y televisión*, Madrid, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2006.
- DANKEMEYER, IRIS: *Geschichte im Medium der Erfahrung. Eine Studie zu Uwe Johnsons 'Jahrestage. Aus dem Leben von Gesine Cresspahl'*, inédito, Trabajo de Master presentado en la Freie Universität zu Berlin, 2007.

- DINER, DAN (ed.): *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1988.
- DUTSCHKE, GRETCHEN: *Rudi Dutschke. Wir hatten ein barbarisches, schönes Leben*, Colonia, Kiepenhauer & Wirsch, 1998.
- EISLER, HANNS: *Schriften I. Musik und Politik, 1924-1948*, Munich, Rogner & Bernhard, Munich 1973.
- *Musik und Politik. Schriften 1948-1962*, Leipzig, VEB Deutscher Verlag für Musik, 1982.
 - *Fragen Sie mehr über Brecht. Gespräche mit Hans Bunge*, Dramstadt/Neuwied, Luchterhand, 1986.
- ELDER, KLAUS y KLUGE, ALEXANDER: *Ulmer Dramaturgien. Reibungsverluste*, Munich, Hanser, 1983.
- HOBSBAWN, ERIC: *La era de la revolución 1789-1848*, Barcelona, Crítica, 2005.
- *La era del capital 1848-1875*, Barcelona, Crítica, 2003.
 - *La era del imperio 1875-1914*, Barcelona, Crítica, 2001.
 - *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica, 2006.
- HOBSBAWN, ERIC y RANGER, TERENCE (eds.): *The invention of tradition*, Nueva York, Cambridge University Press, 1983.
- JOHNSON, UWE: *Jahrestage. Aus dem Leben von Bettina Cresspahl* (4 vols.), Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1970-1983.
- *Begleitumstände. Frankfurter Vorlesungen*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp. 1996.
- KAFKA, FRANZ: *Obras completas*, (4 vols.). Edición a cargo de Alberto J. R. Laurent, Edicomunicación, Barcelona 1987-1988.
- KERTÉSZ, IMRE: *Diario de la galera*, Barcelona, El acantilado, 2001.
- *Sin destino*, Barcelona, El acantilado, 2006.
- KLUGE, ALEXANDER: *Die Patriotin*, Fráncfort del Meno, Zweitausendeins, 1979.

- «On Film and the Public Sphere», *New German Critique*, nº 24-25, 1981-82, pp. 206-220.
- *Chronik der Gefühle* (2 vols.), Fráncfprt del Meno, Suhrkamp, 2000.
- *El hueco que deja el diablo*, Madrid, Anagrama, 2007.

KRACAUER, SIGFRIED: *De Caligari a Hitler*, Paidós, Barcelona 1995.

- *Romane und Erzählungen*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2004.
- *Straßen in Berlin und anderswo*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2009.

LEVI, PRIMO: *Se questo è un uomo*, Turín, Einaudi, 1976.

- *I sommersi e i salvati*, Turín, Einaudi, 2007.

MAASE, KASPAR: *Grenzenloses Vergnügen. Der Aufstieg der Massenkultur 1850-1970*, Fráncfort del Meno, Fischer, 2001.

MANN, THOMAS: *Los orígenes del Doctor Faustus. La novela de una novela*, Madrid, Alianza, 1976.

- *Sobre mí mismo. La experiencia alemana*, Barcelona, Plaza y Janés, 1990.
- *Doktor Faustus*, Barcelona, Edhasa, 2001.

METZGER, HEINZ-KLAUS y RIEHN, REINER (eds.): *Darmstadt-Dokumente I, Musik Konzepte Sonderband*, Munich, Text+Kritik, 1999.

NONO, LUIGI: *La nostalgia del futuro. Scritti scelti 1948-1986*, Milán, il Saggiatore, 2007.

PASOLINI, PIER PAOLO: *Scritti corsari*, Milán, Garzanti, 1975.

- *Lettere luterane. Il progresso come falso progresso*, Turín, Einaudi, 1976.

SCHWEINHARDT, PETER (ed.): *Kompositionen für den Film. Zur Theorie und Praxis von Hanns Eisler Filmmusik*, Wiesbaden, Breitkopf & Härtel, 2008.

STUCKENSCHMIDT, H. H.: *La música del siglo XX*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1960.

- *Schönberg. Su vida y su obra*, Madrid, Alianza, 2001.

TRAVERSO, ENZO: *La violencia nazista. Una genealogía*, Bolonia, Il Mulino, 2002.

- *Le passé, modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique*, Paris, La Fabrique, 2005.

VIEIRA DE CARVALHO, MARIO: «Towards Dialectic Listening: Quotation and Montage in the work of Luigi Nono», in: *Contemporary Music Review* 18/2, 1999, 37-85.

VIEJO, BREIXO: «Disonancias revolucionarias. La música alternativa de Hanns Eisler para *Las uvas de la ira* (1940) de John Ford», en *Archivos de la filmoteca*, nº 47, 2003, pp. 128-141.

- *Música moderna para un nuevo cine. Eisler, Adorno y el Film Music Project*, Tres Cantos, Akal, 2008.
- «Neue Musik für einen befreiten Film. Giovanni Fuscós Filmmusik zu Alain Renais' *Hiroshima mon amour*», en SCHWEINHARDT, PETER (ed.): *Kompositionen für den Film. Zur Theorie und Praxis von Hanns Eisler Filmmusik*, Wiesbaden, Breitkopf & Härtel, 2008, pp. 235-246.

2.5. Otros estudios y artículos

BEHRENS, ROGER: *Die Ungleichzeitigkeit des realen Humanismus. Konsequenzen, Experimente und Montagen in Kritischer Theorie*, Cuxhaven-Dartford, Junghans, 1996.

- *Krise und Illusion: Beiträge zur Kritischen Theorie der Massenkultur*, Munster, Lit, 2003.

BEHRENS, ROGER Y METZGER, HEINZ-KLAUS: «Gespräch über das Projekt einer kritischen Theorie der Musik: 'Man müsste das komplette Musiksystem umbauen'», *Zeitschrift für kritische Theorie* 24/25, 2007, 188-219.

BÜRGER, PETER: *Teoría de la vanguardia*, Barcelona, Península, 1987.

CLAUSSEN, DETLEV: *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1987.

- *Mit steinerem Herzen. Politische Essays*, Bremen, Bettina Wassmann, 1989.
- «Veränderte Vergangenheit. Vorbemerkungen zur Neuauflage 1994», *Grenzen der Aufklärung*, Fráncfort del Meno, Fischer, 2005, pp. 7-32.
- *Aspekte der Alltagsreligion. Ideologiekritik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnisse*, Fráncfort del Meno, Neue Kritik, 2000.
- «Die Wandlungen des 'Ja, aber-Antisemitismus'. Vorbemerkungen zur Neuauflage (2005)», *Grenzen der Aufklärung*, Fráncfort del Meno, Fischer, 2005.

CLAUSSEN, DETLEV: (ed.): *Veränderte Weltbilder. Hannoversche Schriften* 6, Fráncfort del Meno, Neue Kritik, 2006.

DAHMER, HELMUT: *Libido y sociedad. Estudios sobre Freud y la izquierda freudiana*, Barcelona, Siglo XXI, 1983.

- *Pseudonatur und Kritik. Freud, Marx und die Gegenwart*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1994.
- *Divergenzen: Holocaust, Psychoanalyse, Utopia*, Münster, Westfällisches Dampfboot, 2009.

DERRIDA, JACQUES: *Acabados. Seguido de Kant, el judío, el alemán*, Madrid, Trotta, 2004.

DUARTE, RODRIGO: *Teoria crítica da industria cultural*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003.

ENZENSBERGER, HANS MAGNUS: *Einzelheiten I. Bewußtseins-Industrie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1962.

- *Elementos para una teoría de los medios*, Barcelona, Anagrama, 1974.

FREUD, ANNA: *El yo y los mecanismos de defensa*, Barcelona, Paidós, 1980.

FREYTAG, TATJANA y HAVEL, MARCUS (eds.): *Arbeit und Utopie. Oskar Negt zum 70. Geburtstag*, Fráncfort del Meno, Humanities Online, 2004.

HANEKE, MICHAEL: «Film als Katharsis», en BONO, FRANCESCO (ed.): *Austria (in)felix: zum österreichischem Film der 80er Jahre*, Blimp, Graz 1992, p. 89.

- «Schrecken und Utopie der Form. Süchtig nach Wahrhaftigkeit: Eine Kinoerzählung über Robert Bressons “Au Hasard Balthazar”», *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 7-I-1995, p. B.2.

HEINZ, MARTIN: *Masken der Mehrdeutigkeit. Celan-Lektüren mit Adorno, Szondi und Derrida*, Viena, W. Braumüller, 2003.

HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, DOMINGO: *La ironía estética. Estética romántica y arte moderno*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2003.

- *La comedia de lo sublime*, Santander, Qualea, 2009.
- HORWATH, ALEXANDER y SPAGNOLETTI, GIOVANNI (eds.): *Michael Haneke*, Turín, Lindau, 1998.
- HUYSSSEN, ANDREAS: *Después de la gran división. Modernismo, cultura de masas, postmodernismo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2002.
- JACOBY, RUSSELL: *Soziale Amnesie. Eine Kritik der konformistischen Psychologie von Adler bis Lang*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1980.
- *Die Verdrängung der Psychoanalyse oder Der Triumph des Konformismus*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1985.
 - *The last intellectuals. American culture in the age of academe*, Nueva York, Basic Books, 1987.
- JAMESON, FREDRIC: *Marxism and Form*, New Jersey, Princeton University Press, 1971.
- *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, Madrid 2002.
- KOCH, GERTRUD: *Die Einstellung ist die Einstellung. Zur visuellen Konstruktion des Judentums*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1992.
- «Macht es die Masse? Eine Problemskizze zur Massenkultur», WULF, CHRISTOPH, POULAIN, JACQUES y FATHI, TRIKI (eds.), *Die Kunst im Dialog der Kulturen. Europa und seine muslimischen Nachbarn*, Berlín, Akademie Verlag, 2007, pp. 316-324.
- KOLAKOWSKI, LESZEK: *Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung, Entwicklung, Zerfall* (3 tomos), Munich, Piper 1979.
- KRAHL, HANS-JÜRGEN: *Konstitution und Klassenkampf*, Fráncfort del Meno, Neue Kritik, 2008.
- LAPLANCHE, JEAN y PONTALIS, J.-B.: *Vocabulaire de la psychanalyse*, París, Presses universitaires de France, 1968.
- LIESMANN, KONRAD PAUL: *Theorie der Unbildung. Die Irrtümer der Wissensgesellschaft*, Viena, Zsolnay, 2006.

- MAYER, HANS: *Außenseiter*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2007.
- MOLINUEVO, JOSÉ LUIS: *La estética de lo originario en Jünger*, Madrid, Tecnos, 1994.
- *El espacio político del arte. Arte e historia en Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1998.
 - *La experiencia estética moderna*, Madrid, Síntesis, 1998.
 - *Para leer a Ortega*, Madrid, Alianza, 2002.
 - *Humanismo y nuevas tecnologías*, Madrid, Alianza, 2004.
 - *La vida en tiempo real*, Madrid, Alianza, 2008.
 - *Magnífica miseria. Dialéctica del romanticismo*, Murcia, Cendeac, 2009.
- MUÑOZ, BLANCA: *La sociedad disonante. Estudios de cultura, ideología y teoría crítica*, Madrid, Fundamentos, 2010.
- MUÑOZ, JACOBO: *Lecturas de filosofía contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1984.
- NEGT, OSKAR: *Unbotmässige Zeitgenossen, Annäherungen und Erinnerungen*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1994.
- *Achtundsechzig. Politische Intellektuelle und die Macht*, Göttingen, Steidl, 2001.
 - *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*, Madrid, Trotta, 2004.
 - *Arbeit und menschliche Würde*, Göttingen, Steidl 2008.
- NEGT, OSKAR (Ed.): *Die Linke antwortet Jürgen Habermas*, Europäische Verlaganstalt, Fráncfort del Meno 1969.
- NEGT, OSKAR y KLUGE, ALEXANDER: *Die unterschätzte Mensch* (2 vols.), Fráncfort del Meno, Zweitausendeins, 2001.
- NEUBAUER, SEBASTIAN: «Die Grenzposten in der Peripherie. Zum Verhältnis von Kulturindustrie und 'marginalisierte Stimmen' heute», en DEGE, MARTIN, GRALLERT, TIM, DEGE, CARMEN y CHIMIRRI, NIKLAS (eds.): *Können marginalisierte (wieder)sprechen?*, Gießen, Psychosozial, 2010.

NOTARIO RUIZ, ANTONIO: «Estética y sufrimiento en la creación sonora: de Giuseppe Verdi a Luigi Nono», en *Actas de las Jornadas Interdisciplinares en torno a Giuseppe Verdi*, Real musical, Madrid 2002, pp. 47-50.

- «La teoría tradicional de la música», en PIÑERO MORAL, RICARDO, HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, DOMINGO y NOTARIO RUIZ, ANTONIO (eds.): *Octavas falsas. Materiales de arte y estética 2*, Salamanca, Luso-Española ediciones, 2006, pp. 121-158.

PARIN, PAUL: *Der Widerspruch im Subjekt. Ethnopschoanalytische Studien*, Fráncfort del Meno, Syndicat, 1978.

- *Subjekt im Widerspruch*, Fráncfort del Meno, Syndicat, 1986.
- *Psychoanalyse, Etnopschoanalyse, Kulturkritik*, Gießen, Psychosozial, 2004.

POSTONE, MOISHE: *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Barcelona, Marcial Pons, 2006.

- *Marx reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*, Madrid, Traficantes de sueños, 2007.

PROKOP, DIETER: *Massenkultur und Spontaneität: zur veränderten Warenform der Massenkommunikation im Spätkapitalismus*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1974.

- *Die Kämpf um die Medien. Das Geschichtsbuch der neuen kritischen Medienforschung*, Hamburgo, VSA, 2001.
- «Dialektik der Kulturindustrie. Ein Beitrag der neuen kritischen Medienforschung», *Zeitschrift für kritische Theorie* 14, 2002, pp. 121-142.

REHMANN, JAN: *Einführung in die Ideologientheorie*, Hamburgo, Argument, 2008.

REYES MATE, MANUEL: *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid, Trotta, 2003.

- *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 2008.

RIPALDA, JOSÉ MARÍA: *De angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996.

– *Fin del clasicismo*, Madrid, Trotta, 1992.

– *Los límites de la dialéctica*, Madrid, Trotta 2005.

SCHMIDT, ALFRED: *Gechichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*, Munich, Carl Hanser, 1971.

STEINERT, HEINZ: «Kulturindustrie in der Architektur: E-U und die Autonomie des Publikums», *Zeitschrift für kritische Theorie* 10, 2000, pp. 73-88.

STENDER, WOLFRAM, FOLLERT, GUIDO y ÖZDOGAN, MIHRI (eds.): *Konstellationen des Antisemitismus. Antisemitische Forschung und socialpädagogische Praxis*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010.

VIEIRA DE CARVALHO, MARIO: *A musica e a luta ideológica*, Lisboa, Estampa, 1976.

WELLMER, ALBRECHT, *Finales de partida. La modernidad irreconciliable*, Valencia, Frónesis, 1996.

WERZ, MICHAEL (ed.): *Antisemitismus und Gesellschaft. Zur Diskussion um Auschwitz, Kulturindustrie und Gewalt*, Fráncfort del Meno, Neue Kritik, 1995.

ZAMORA, JOSÉ ANTONIO: «Estética del horror. Negatividad y representación después de Auschwitz», *Isegoría*, 23, 2000, pp. 183-196.

ZIMA, PETER V.: *Theorie des Subjekts*, UTB, Tübingen 2007.

ZUCKERMANN, MOSHE: *Zweierlei Holocaust. Der Holocaust in den politischen Kulturen Israels und Deutschlands*, Göttingen, Wallstein, 1998.

– *Israel – Deutschland – Israel. Reflexionen eines Heimatslosen*, Viena, Passagen, 2006.

– *Zeit der Lemminge. Aphorismen*, Viena, Passagen, 2007.

NEUBAUER, SEBASTIAN: «Die Grenzposten in der Peripherie. Zum Verhältnis von Kulturindustrie und 'marginalisierte Stimmen' heute», en DEGE, MARTIN, GRALLERT, TIM, DEGE, CARMEN y CHIMIRRI, NIKLAS (eds.): *Können marginalisierte (wieder)sprechen?*, Gießen, Psychosozial, 2010.

NOTARIO RUIZ, ANTONIO: «Estética y sufrimiento en la creación sonora: de Giuseppe Verdi a Luigi Nono», en *Actas de las Jornadas Interdisciplinarias en torno a Giuseppe Verdi*, Real musical, Madrid 2002, pp. 47-50.

- «La teoría tradicional de la música», en PIÑERO MORAL, RICARDO, HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, DOMINGO y NOTARIO RUIZ, ANTONIO (eds.): *Octavas falsas. Materiales de arte y estética 2*, Salamanca, Luso-Española ediciones, 2006, pp. 121-158.

PARIN, PAUL: *Der Widerspruch im Subjekt. Ethnopschoanalytische Studien*, Fráncfort del Meno, Syndicat, 1978.

- *Subjekt im Widerspruch*, Fráncfort del Meno, Syndicat, 1986.
- *Psychoanalyse, Etnopschoanalyse, Kulturkritik*, Gießen, Psychosozial, 2004.

POSTONE, MOISHE: *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Barcelona, Marcial Pons, 2006.

- *Marx reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*, Madrid, Traficantes de sueños, 2007.

PROKOP, DIETER: *Massenkultur und Spontaneität: zur veränderten Warenform der Massenkommunikation im Spätkapitalismus*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1974.

- *Die Kämpf um die Medien. Das Geschichtsbuch der neuen kritischen Medienforschung*, Hamburgo, VSA, 2001.
- «Dialektik der Kulturindustrie. Ein Beitrag der neuen kritischen

- Medienforschung», *Zeitschrift für kritische Theorie* 14, 2002, pp. 121-142.
- REHMANN, JAN: *Einführung in die Ideologientheorie*, Hamburgo, Argument, 2008.
- REYES MATE, MANUEL: *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid, Trotta, 2003.
- *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 2008.
- RIPALDA, JOSÉ MARÍA: *De angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996.
- *Fin del clasicismo*, Madrid, Trotta, 1992.
 - *Los límites de la dialéctica*, Madrid, Trotta 2005.
- SCHMIDT, ALFRED: *Gechichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*, Munich, Carl Hanser, 1971.
- STEINERT, HEINZ: «Kulturindustrie in der Architektur: E-U und die Autonomie des Publikums», *Zeitschrift für kritische Theorie* 10, 2000, pp. 73-88.
- STENDER, WOLFRAM, FOLLERT, GUIDO y ÖZDOGAN, MIHRI (eds.): *Konstellationen des Antisemitismus. Antisemitische Forschung und socialpädagogische Praxis*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010.
- VIEIRA DE CARVALHO, MARIO: *A musica e a luta ideológica*, Lisboa, Estampa, 1976.
- WELLMER, ALBRECHT, *Finales de partida. La modernidad irreconciliable*, Valencia, Frónesis, 1996.
- WERZ, MICHAEL (ed.): *Antisemitismus und Gesellschaft. Zur Diskussion um Auschwitz, Kulturindustrie und Gewalt*, Fráncfort del Meno, Neue Kritik, 1995.
- ZAMORA, JOSÉ ANTONIO: «Estética del horror. Negatividad y

representación después de Auschwitz», *Isegoría*, 23, 2000, pp. 183-196.

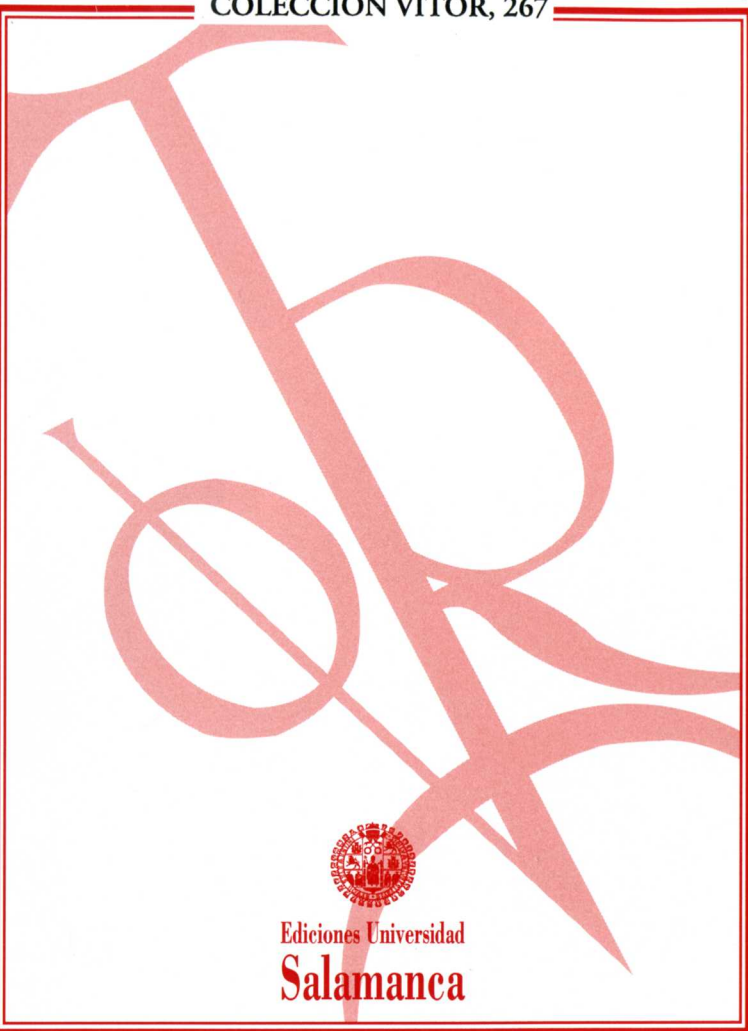
ZIMA, PETER V.: *Theorie des Subjekts*, UTB, Tübingen 2007.

ZUCKERMANN, MOSHE: *Zweierlei Holocaust. Der Holocaust in den politischen Kulturen Israels und Deutschlands*, Göttingen, Wallstein, 1998.

- *Israel – Deutschland – Israel. Reflexionen eines Heimatslosen*, Viena, Passagen, 2006.

- *Zeit der Lemminge. Aphorismen*, Viena, Passagen, 2007.

COLECCIÓN VÍTOR, 267



Ediciones Universidad
Salamanca

ISBN 978-84-7800-188-0



9 788478 001880

Depósito legal: S. 962-2010